

# AĞRI İSLAMİ İLİMLER DERGİSİ

## THE JOURNAL OF AGRI ISLAMIC SCIENCE

Uluslararası Hakemli Dergi / An International Peer-Reviewed Journal

E-ISSN: 2619-9327

Sayı / Volume: 15

Yıl / Year: 2024

### **Ağrı İslami İlimler Fakültesi Adına İmtiyaz Sahibi**

Prof. Dr. Mehmet Salih GECİT

### **Sorumlu Yazı İşleri Müdürü**

Dr. Öğr. Üyesi Ekrem KOÇ

### **Editör / Editor-in-Chief**

Dr. Öğr. Üyesi Yakup EROĞLU

### **Editör Yardımcısı / Assistant Editor**

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet BİNGÖL

### **Alan Editörleri / Field Editors**

**İngilizce:** Dr. Öğr. Üyesi Saadet ALTAY

**Arapça:** Doç. Dr. Mücahit ELHUT

**Temel İslam Bilimleri Bölümü:** Dr. Öğr. Üyesi Mikail DURLU

**Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü:** Dr. Öğr. Üyesi Hacı SAĞLIK

**İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü:** Doç. Dr. Korkut DİNDİ

### **Yazım ve Dil Editörü**

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah ÇAĞIL

Arş. Gör. Mübarek ÖLMEZ

### **Teknik ve Tasarım/Technical and Design**

Arş. Gör. Emrullah BOLAT

### **Yayın Kurulu / Editorial Board**

Prof. Dr. M. Salih GECİT

Prof. Dr. Adem YERİNDE

Prof. Dr. Sabri ERTURHAN

Prof. Dr. Abdulcebbar KAVAK

Doç. Dr. Hasan HALİLOĞLU

Doç. Dr. Sezai BEKDEMİR

### **Danışma Kurulu / Advisory Board**

Prof. Dr. Adem YERİNDE (Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi)

Prof. Dr. Hacı Yunus APAYDIN (Erciyes Üniversitesi)

Prof. Dr. Mustafa AĞIRMAN (Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi)

Prof. Dr. Celal TÜRER (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Ramazan ERTÜRK (Erciyes Üniversitesi)

Prof. Dr. Abdulhamit BİRİŞİK (Marmara Üniversitesi)  
Prof. Dr. H. Mehmet GÜNAY (Sakarya Üniversitesi)  
Prof. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR (İstanbul Üniversitesi)  
Prof. Dr. Casim AVCI (Marmara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Mustafa ERTÜRK (İstanbul Üniversitesi)  
Prof. Dr. Recep ALPYAĞIL (İstanbul Üniversitesi)  
Prof. Dr. Ali İhsan PALA (Atatürk Üniversitesi)  
Prof. Dr. Hamit ER (İstanbul Üniversitesi)  
Prof. Dr. Sabri ERTURHAN (Cumhuriyet Üniversitesi)  
Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK (Hitit Üniversitesi)  
Prof. Dr. Ali BULUT (Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi)  
Prof. Dr. Reşat ÖNGÖREN (İstanbul Üniversitesi)  
Prof. Dr. Fikret KARAMAN (İnönü Üniversitesi Başkanlığı)  
Prof. Dr. Mehmet Sait REÇBER (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Recai DOĞAN (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. İ. Hakkı ÜNAL (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. İbrahim EMİROĞLU (Dokuz Eylül Üniversitesi)  
Prof. Dr. Abdullatif TÜZER (Muş Alpaslan Üniversitesi)  
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN (İstanbul Üniversitesi)  
Prof. Dr. Ahmet KOÇ (Marmara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Şakir GÖZÜTOK (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)  
Prof. Dr. Hasan ÇİÇEK (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)

#### **15. Sayının Hakemleri / Referees of This Issue**

Doç. Dr. Ahmet ÖZDEMİR / Bitlis Eren Üniversitesi  
Doç. Dr. Mehmet CENGİZ / Şırnak Üniversitesi  
Doç. Dr. Mücahit ELHUT / Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi  
Doç. Dr. Mehmet Aziz YAŞAR / Mardin Artuklu Üniversitesi  
Doç. Dr. Muhammet Mustafa BAYRAKTAR / Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi  
Doç. Dr. Hüseyin ESVED / Bingöl Üniversitesi  
Doç. Dr. Tahsin YURTTAŞ / Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi  
Dr. Öğr. Üyesi Mukadder Arif YÜKSEL / Ardahan Üniversitesi  
Dr. Öğr. Üyesi Mesut IŞIK / Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi  
Dr. Öğr. Üyesi Hacı SAĞLIK / Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi  
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Fatih KAYAN / Harran Üniversitesi  
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa YILDIZ / Karabük Üniversitesi  
Dr. Öğr. Üyesi Fahri GÜZEL / Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi  
Dr. Öğr. Üyesi Metin ÇETİN / Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi  
Dr. Öğr. Üyesi Ferhat ARICI / Hakkari Üniversitesi  
Dr. Öğr. Üyesi Habip KILIÇ / Bingöl Üniversitesi  
Dr. Öğr. Gör. Muhammed İbrahim ERDEN / Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi  
Dr. Abdurrezzak SERHAN / Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi  
Dr. Qarı ABDUL BASİT / Federal Urdu University

Ağrı İslami İlimler Dergisi yılda iki sayı olarak yayımlanan hakemli, bilimsel ve süreli yayındır. Bu dergide yayımlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayımlanan yazıların tüm yayım hakları Aİİ Dergisi'ne aittir. Yazılar, önceden izin alınmaksızın tamamen veya kısmen herhangi bir şekilde basılamaz ve çoğaltılamaz. Ancak ilmi amaçlar doğrultusunda, kaynak göstermek kaydıyla özetleme ve alıntı yapılabilir.

## YAYIN İLKELERİ – PUBLICATION PRINCIPLES

1. Ağrı İslami İlimler Dergisi (AİİD) yılda iki kez yayınlanır. Dergide yer alan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir.
2. AİİD'de telif, çeviri, edisyon kritik, kitap değerlendirmesi, bilimsel toplantı değerlendirmesi tarzındaki çalışmalar yayınlanır.
3. Derginin yayın dili Türkçe olmakla beraber yayın kurulunun kararına göre yabancı dilde yazılar da yayınlanabilir.
4. Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayınlanmamış ya da yayınlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
5. Dergide yayınlanacak makalelerin bilimsel ve özgün, kullanılan dil ve üslubun akademik teamüllere uygun olmasına dikkat edilir.
6. Tüm makaleler ve tercüme hakem görüşüne arz edilir. Çeviriler orijinal metinleriyle birlikte hakemlere gönderilir. Eser değerlendirme, tanıtım vs. hakkındaki yazıların yayınlanmasına yayın kurulu karar verir.
7. AİİD'de yayınlanmak üzere gönderilen telif makaleler, yayın kurulu tarafından incelendikten sonra uygun görüldüğü takdirde iki hakeme gönderilir ve her iki hakemden de olumlu rapor gelmesi halinde yayınlanır. Hakemlerden biri olumsuz görüş belirttiği takdirde son kararı yayın kurulu karar verir. Bu aşamada yayın kurulu gerekli görmesi durumunda üçüncü bir hakemin görüşüne başvurabilir.
8. Hakemlerden biri veya her ikisi "düzeltmelerden sonra yayınlanabilir" raporu verirse, yazı gerekli düzeltmeleri yapması için yazara geri gönderilir ve düzeltmelerden sonra gelen haliyle nihai değerlendirmeyi almak için tekrar ilgili hakemin/hakemlerin görüşüne sunulur.
9. Onaylanan makaleler AİİD formatına uygun hale getirilmesi için yazara gönderilir.
10. Yayın Kurulu derginin görünüm ve üslup bütünlüğünü temin etmek amacıyla yazılarda imla ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir. Ayrıca kurul üyeleri yazarlara dil ve üslup konusunda değişiklik önerisinde bulunabilir.
11. Yayınlanmak üzere kabul edilen yazıların yayın hakkı AİİD'ne aittir.
12. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi AİİD Yayın Kuruluna aittir.
13. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmayacağı konusunda en geç üç ay içerisinde karar verilir ve yazarlara bildirilir.
14. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayınlanabilir.
15. Yayınlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez

E-ISSN: 2619-9327

<http://dergipark.gov.tr/agiid>

## İÇİNDEKİLER

**KLASİK İSLAM AHLAK FELSEFESİ ESERLERİNDEKİ ÇOCUK TERBİYESİ  
ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME / 1-29**

Haci SAĞLIK

**KUMMÎ TEFSİRİNDE ŞİA İMAMLARININ İLMÎ KONUMLARI VE  
İMAMLARDAN TEFSİR ÖRNEKLERİ / 30-41**

Eyüp YİĞİT

**ARAPÇA SÖZLÜKBİLİM ÇALIŞMALARININ GELİŞİM AŞAMALARI VE  
GEÇMİŞTEN GÜNÜMÜZE ARAP SÖZLÜK ÇALIŞMALARININ BİR TEZAHÜRÜ  
OLARAK EL-MU‘CEMÜ’L-VASÎT / 42-58**

Muhammed İbrahim ERDEN

**KATARÎ BİN EL-FUCÂE’NİN ŞİİRLERİNDE HAMÂSE/ 59-79**

Mahmut ÇAY

**ABDULLAH EN-NURSÎ VE “EL-KELİMÂTU’L-VEFİYYE Bİ ŞERHÎ’L- MA  
‘FUUVÂTÎ’L-HALÎLİYYE” ADLI ESERİ / 80-101**

Hasan AKSOY

**İBN HAMDÎS’İN ŞİİRLERİNDE TECSÎD VE TEŞHÎS / 102-117**

Selman İHTİYAR / Nusrettin BOLELLİ

**TOPLUMSAL BİR PROBLEM OLARAK İNTİHAR VE DİN EĞİTİMİNİN  
ÖNLEYİCİ ROLÜ / 118-142**

Emrah KARAPOLAT

**CUBRÂN HALİL CUBRÂN’IN EDEBİYATINDA DOĞULU KADIN VE EVLİLİK:  
VERDE EL-HÂNÎ ÖRNEĞİ / 143-164**

Sabiha ERDİL / Şükrü ŞİRİN

**ABDULHAMİD B. MAHMÛD TAHMÂZ VE ‘ET-TEFSÎRU’L-MEVDÛÎ Lİ  
SUVERÎ’L-KUR’ÂNÎ’L-AZİM’ ADLI ESERİ / 165-184**

Faysal NECCAR

---

# KLASİK İSLAM AHLAK FELSEFESİ ESERLERİNDEKİ ÇOCUK TERBİYESİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

## AN EVALUATION ON CHILD EDUCATION IN CLASSICAL ISLAMIC MORAL PHILOSOPHY WORKS

**Dr. Öğr. Üyesi Hacı SAĞLIK**

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

Felsefe ve Din Bilimleri

hsaglik@agri.edu.tr

ORCID: 0000-0002-2843-7576

**Atıf Gösterme:** SAĞLIK, Hacı, “Klasik İslam Ahlak Felsefesi Eserlerindeki Çocuk Terbiyesi Üzerine Bir Değerlendirme” Ağrı İslami İlimler Dergisi (AGİİD), Aralık 2024 (15), s. 1-29.

---

Geliş Tarihi:

16 Kasım 2024

Kabul Tarihi:

20 Aralık 2024

©2024 AGİİD

Tüm Hakları Saklıdır.

**Özet:** Çocuk, genel olarak yetişkin olmayan, bedensel, bilişsel ve psikolojik olarak olgunluğa erişmemiş birey demektir. Çocuk eğitimi yani terbiyesi ise zamanın şartlarına bağlı olarak çocuğa dini, ahlaki, kültürel, örfi vb. değerler, bilişsel, duyuşsal, psiko-motor beceriler ile mesleki ve toplumsal unsurların öğretilmesi ve kazandırılması süreci gibi birçok hususu ifade eder. Çocuk terbiyesinin çok farklı boyutları mevcut olup bununla alakalı olarak tarihi süreçte farklı bakış açıları ortaya çıkmıştır. İslam düşünce tarihinde çocuk terbiyesi ile ilgili olarak görüş ve bakış açılarının yer aldığı alanlardan biri de klasik İslam ahlak felsefesi kitaplarıdır. Bu eserlerde dönemin dini, ahlaki, kültürel ve ekonomik şartlar ile eğitim anlayışına bağlı olarak çocuk terbiyesi ile ilgili hususlar üzerinde durulmuştur. Bu makalede klasik İslam ahlak felsefesi eserlerinden olan İbn Miskevî'nin Tehzîbü'l-Ahlâk, Nasîruddîn Tusî'nin Ahlâk-ı Nâsırî, Celâleddin ed-Devvânî'nin Ahlâk-ı Celâlî ve Kınalızâde Ali Efendi'nin Ahlâk-ı Alâî adlı eserlerindeki çocuk terbiyesine dair hususlar ele alınıp değerlendirilecek. Burada değerlendirme, yorumlama, mukayese etmeye dayalı bir yöntem kullanılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** *Eğitim, Ahlak, Aile, Çocuk terbiyesi, Tedbirü'l menzil.*

**Abstract:** A child is generally an individual who is not an adult and has not reached maturity physically, cognitively and psychologically. Child education, or upbringing, refers to many issues such as the process of teaching and acquiring religious, moral, cultural, customary etc. values, cognitive, affective, psycho-motor skills, and vocational and social elements to the child, depending on the conditions of the time. Child education has many different dimensions and different perspectives have emerged in relation to this throughout the historical process. In the history of Islamic thought, one of the areas where views and perspectives on child education are included is the classical Islamic moral philosophy books. In these works, issues related to child education were emphasized, depending on the religious, moral, cultural and economic conditions and educational understanding of the period. In this article, issues related to child education will be discussed and evaluated based on the works of classical Islamic moral philosophy, namely Tehzîbü'l-Ahlâk by Ibn Miskevî, Ahlâk-ı Nâsırî by Nasîruddîn Tusî, Ahlâk-ı Celâlî by Celâleddin ed-Devvânî and Ahlâk-ı Alâî by Kınalızade Ali Efendi. Here, a method based on evaluation, interpretation and comparison will be used.

**Keywords:** *Education, Morality, Family, Child rearing, Tedbirü'l menzil.*

---

## GİRİŞ

Eğitim kavramı, klasik olarak bireye istenilen davranışların kazandırılma süreci olarak tarif edilse de çok yönlü bir kavram olarak karşımıza çıkar. Bu açıdan eğitim, davranış değişikliğini, insanın bilgi ve bereci kazanmayı, yetenek ve kişiliği geliştirmeyi, kültürlenmeyi, çevreye ve topluma uyum sağlamayı ifade eden geniş bir kavramdır.<sup>1</sup> İslam dünyasında eğitimin karşılığı olarak kullanılan terbiye, korumak, ıslah etmek, yükseltmek manasındaki “rabv” kelimesinden türemiş olup genel itibariyle insanın bedensel, zihinsel, ahlâkî gelişmesini ile olgunlaşmasını sağlamayı ifade eder.<sup>2</sup>

İnsan anne karnına düştüğü andan itibaren gelişmeye, öğrenmeye dolayısıyla eğitime ihtiyaç duyar. Dolayısıyla eğitim bir süreci ifade eder ve bu süreç kendine has özellikleri ile değişik evrelere ayrılmaktadır. Bu evreler genel itibariyle “çocukluk, ergenlik, gençlik, yetişkinlik ve yaşlılıktır”. Bu evreleri kesin bir çizgiyle birbirinden ayırmak mümkün olmasa da psikolog ve pedagoglar, genel itibariyle çocukluk dönemi gelişim dönemlerini de “bebeklik, ilk çocukluk ve son çocukluk” olmak üzere üç döneme ayırmaktadırlar.<sup>3</sup>

*Bebeklik Evresi:* Doğum ile 2 yaş arasındaki yaş aralığını kapsayan bu evreye "süt çocukluğu evresi" adı da verilmektedir. Bu evrede bebek, her açıdan yardıma muhtaç bir konumdadır. Bunun yanında o, gizli birçok yeteneği de kendisinde barındırmaktadır. Bu dönemde bebek, beslenme ve güvenlik gibi ihtiyaçlarının giderilmesinde birilerine ihtiyaç duyar ki bu da annedir. Bu evrede bebeğin fizyolojik, zihinsel, duygusal ve psişik fonksiyonları hızlı bir şekilde gelişmektedir. Bebek fiziksel olarak gelişirken diğer bir yandan da içinde yaşadığı ortamı tanımaya çalışır. Basit bazı kelimeler çıkartarak ve bazı hareketlerle dış dünyaya açılmayı dener. Etrafındaki uyaranları zihninde tutmaya çalışan bebek yeni davranışlar edinir. Bu evrede o, etrafı tanıırken bir yandan da ortamdaki eşyalara karşı bir güven duygusu oluşturmaya başlar.<sup>4</sup>

Bu dönem bebeklerde algı ve hareket yeteneklerinin gelişimine bağlı olarak zihinsel ve duygusal gelişimin canlı olduğu bir dönemdir. Bebeklik dönemi bebeğin duyu organları

---

<sup>1</sup> Adnan Küçükoglu, "Öğretimle İlgili Temel Kavramlar", Öğretim İlke ve Yöntemleri, ed. Semra Güven-Mehmet Arif Özerbaş (Ankara: Pegem Akademi, 2021), 3-4.

<sup>2</sup> Ziya Kazıcı-Halis Ayhan, "Tâlim ve Terbiye", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yay., 2010), 39/515.

<sup>3</sup> Bkz. Eyüp Şimşek, "Çocukluk Dönemi Dini Gelişim Özellikleri", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/4, (2004), 208.

<sup>4</sup> Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi* (Samsun: Aksisda Matbaası, 2000), 164; Eyüp Şimşek, "Çocukluk Dönemi Dini Gelişim Özellikleri", 208.

aracılığıyla nesnelere tanıma ve onları keşfetme sürecini yoğun bir şekilde yaşadığı bir merhalede.<sup>5</sup>

*İlk Çocukluk Evresi:* Bu dönem genel hatları ile 2-6 yaş aralığını kapsamaktadır. Bu evreye “okul öncesi” veya “oyun dönemi” de denilmektedir. Bu evre çocukta toplumsal ilişkilerinde, bilişsel ve fiziksel, dil, kişilik alanında önemli gelişme ve değişimlerin yaşandığı evredir. Bedensel ve fiziksel gelişmeye bağlı olarak koşma, zıplama gibi psiko-motor hareketlerde ilerleme başlar. Dil alanında altı yaşına kadar binlerce kelime öğrenme ve karmaşık cümleler kurma becerilerini elde eder.<sup>6</sup>

Bu evrede çocuğun algı dünyası gelişmekle beraber o, dış dünyadan duyduğu ve gördüğü her şeyi bilinçsizce taklit ve tekrar eder. Bu nedenle bu evreye aynı zamanda “taklit evresi” de denir. “Çocuklarda hayli erken başlayan tamamen iradesiz ve adeta refleks şeklinde olan taklit eğilimi çocuğu yakınlarının her türlü hareketlerini taklide ve tekrara yöneltir”.<sup>7</sup>

Bebeklik döneminde çevresini keşfetmeye çalışan çocuk bu dönemde de merak duygusunu gidermeye yönelik faaliyetlere yönelir ve sorular sorar. Bebeklik aşamasındaki anne ve babaya bağımlılık özerkliğe ve bağımsızlığa doğru evrilir. Bu dönem, sosyal hayatı, aile ortamından okul, komşular ve arkadaş alanına doğru genişletirken toplumsal ilişkilerde değişimleri de beraberinde getirir.<sup>8</sup> Bu dönem, çocukluk evresinin en önemli ve en canlı aşamasıdır. Bu evredeki bir çocuk için en önemli unsur oyundur. Çocuk oyun vasıtasıyla gerçek dünya ile hayali dünya arasında bir bağ kurmaya çalışır. Oyun, çocuğun sosyal, psiko-motor, bilişsel alanlardaki gelişimine önemli katkı sağlar.

*Son Çocukluk Evresi:* Bu dönem genel olarak kızlarda 6-11 erkeklerde ise 6-12/13 yaş aralığını kapsar. Günümüzde bu dönemde çocuk zorunlu eğitime başladığından bu evreye "okul çağı" veya "temel eğitim çağı" da denilmektedir.

Bu dönem, çocuğun bilişsel olarak işlem öncesi dönemden somut işlemler dönemine geçtiği ve bu dönemin sonunda da yavaş yavaş soyut işlemlere adım atacağı bir evredir.<sup>9</sup> Zihinsel öğrenmeler bu evrede başladığı için çocuk, bilgiyi öğrenmeye düşkünlüğü ile ön plana çıkar. Son çocukluk dönemi, eğitim ve öğretim açısından çok önemlidir. Okul öncesini

---

<sup>5</sup> Mary J. Gander-Harry W. Gardiner, Çocuk ve Ergen Gelişimi, haz. Bekir Onur (Ankara: İmge Kitabevi, 2001), 165.

<sup>6</sup> Mary J. Gander-Harry W. Gardiner, Çocuk ve Ergen Gelişimi, 248.

<sup>7</sup> İbrahim Alaettin Gövsa, Çocuk Psikolojisi (İstanbul: Hayat Yayınevi, 1998), 80.

<sup>8</sup> Mary J. Gander-Harry W. Gardiner, Çocuk ve Ergen Gelişimi, 249.

<sup>9</sup> Mary J. Gander-Harry W. Gardiner, Çocuk ve Ergen Gelişimi, 342.

saymazsak çocuk ilk defa sistemli, planlı ve programlı eğitimle yüz yüze geldiği ve toplumsal hayata katıldığı için bu evre, psikologlar tarafından "çocuğun sosyo-kültürel doğumu" olarak da adlandırılmaktadır.<sup>10</sup>

Bu evre, çocuğun okula başlamasıyla beraber aile ortamından okul ortamına adım attığı dolayısıyla da sosyal hayatında önemli bir değişime yol açan evredir. Okula başlamadan önce anne babasını örnek alan çocuk için artık arkadaşları ve öğretmenleri ön plandadır. Bu dönemde okul ortamı, çocuğun kişisel bağımsızlığını kazanmasında, yaşlılarıyla geçinmeyi ve cinsiyet rolünü öğrenmede önemli bir işleve sahiptir.<sup>11</sup>

Cinsiyet bilincinin oluştuğu bu dönemde çocuklar arasında gruplaşmalar meydana gelir. Özellikle bu gruplaşmaların oluşmasında cinsiyet etkeni ön plana çıkmaktadır. Yine kızlar ve erkekler kendi aralarında gruplara ayrılarak oyunlar oynamaya başlarlar. Bu evre zihinsel öğrenme döneminin başlangıcı olmakla birlikte bu dönemde duygusal öğrenme hala devam eder.<sup>12</sup>

Çocukluk kavramı, çocukluk dönemlerinin temel özellikleri ve bunlara bağlı olarak çocuk eğitimi, terbiyesi ve çocuklardan beklenti tarihi süreçlerde farklı anlamlar kazanmıştır. İslam düşüncesinde İslam ahlak felsefesi eserlerinde çocuk terbiyesi genel itibarıyla "ev idaresi" alanında ele alınmıştır. Bu çalışma da dönemleri bakımından önemli ahlak eserleri olarak kabul görmüş ve klasikler arasında yer almış olan İbn Miskeveyh'in (ö. 421/1030) *Tehzîbü'l Ahlak*'ı, Nasîruddin Tusî'nin (ö. 672/1274) *Ahlak-ı Nâsırî*'si, Celâleddîn Devvânî'nin (ö. 908/1502) *Ahlâk-ı Celâlî* ve Kınalızâde Ali Efendi'nin (ö. 979/1572) *Ahlak-ı Âlâî*'sinde mukayeseli olarak çocukların eğitilmesi üzerinde bir değerlendirmeyi içermektedir. Bu makalede ilgili kitaplarda özellikle çocukların eğitimi için ayrılmış bölümler incelenmiştir. Burada İslam ahlak eserlerinde çocuk eğitiminin nasıl ele alındığı üzerinde durulacaktır. Bu konuda daha önce Melek Yıldız Güneş tarafından ev yönetimi bağlamında *Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi*'nde "Tedbîrü'l-Menzil Literatüründe Çocukların Eğitimi" adlı bir sunum yapılmış ve yayınlanmıştır. Biz bu çalışmadan farklı olarak çocuk terbiyesini modern eğitim anlayışı ve İslam geleneği ile bağlantı kurup değerlendirmeye dayalı bir yöntemle meseleyi ele alacağız.

---

<sup>10</sup> Kerim Yavuz, *Çocuğun Dünyası ve Gelişme*. (İstanbul: Çocuk Vakfı Yayınları, 1992), 23.

<sup>11</sup> Mary J. Gander-Harry W. Gardiner, *Çocuk ve Ergen Gelişimi*, 421.

<sup>12</sup> Beyza Bilgin-Mualla Selçuk, *Din Öğretimi-Özel Öğretim Yöntemleri* (Ankara: Gün Yayınları, 1995), 73.



## 1. İslam'da Çocuk Terbiyesine Genel Bir Bakış

Çocukluk dönemi, terbiye bakımından insan için en önemli safhadır. Bu safha genel itibariyle doğumla başlayıp ergenliğe kadar devam eden süreçtir. İslam eğitim tarihinde bu dönem doğumdan süttten kesilinceye kadar ki evre olan “süt devresi, süttten kesilmesinden yedi yaşına kadar olan müdahale devresi, yedi yaşından on-on iki yaşına kadar olan temyiz devresi ve on ya da on iki yaşından ergenliğe kadar olan bülüğ evresi” şeklinde sınıflandırılmaktadır. Süt evresi, isim verme, kulağına ezan okuma gibi hususların tatbik edildiğı ve çocuğun tamamen anneye bağımlı olduğı bir dönem iken, müdahale evresi çocuğun birçok davranışı öğrendiğı dönemdir. Çocuğun iyi ile kötüyü ayırt etmeye başladığı temyiz döneminde çocuk namaza alıştırılır. Bülüğ dönemi ise çocukluğun artık sona erdiği, dini açıdan da sorumluluğun başladığı evredir.<sup>13</sup>

Çocukluk dönemi bir aile ortamında geçtiğı için İslam'da aile çocuk eğitimi için en önemli kurum olarak kabul edilir. Aile, doğumla beraber çocuğun kulağına ezan okuma, ona güzel bir isim verme, çocuğun kişilik ve ahlaki gelişimini olumlu yönde geliştirme gibi her açıdan çocuktan sorumludur. Zira bu konuda peygamberimiz “*Her biriniz çobandır ve her biriniz idaresi altındakilerden sorumludur...Erkek, ailesinde çobandır ve idaresi altındakilerden sorumludur. Kadın kocasının evinde çobandır ve idaresi altındakilerden sorumludur*”<sup>14</sup> buyurmuştur. Bu açıdan aile yani anne baba, çocuğun beslenmesinden tutun eğitiminden ve ahlaki gelişiminden birinci derece sorumludur. Onu helal rızık ile beslemek, ona Allah'ı, dua etmeyi öğretmek, çocukları arasında adaletli olmak, ona mahremiyet duygusunu aşlamak, faydalı bilgiler, ahlaki ve davranış kurallarını öğretmek ailenin çocuğa karşı olan temel sorumlulukları arasında sayılmaktadır.<sup>15</sup>

İslam'da çocuk terbiyesi hususunda üç önemli alan karşımıza çıkar. Bunlardan birincisi çocuğa inanç konularını öğretmek gelir. İnanç konularından başta Allah'ı tanıtmak ve öğretmek gelmektedir. Diğer önemli konu da ibadetlerdir. Çocuğa yedi yaşından itibaren tedrici olarak ibadetleri öğretmek gelmektedir ki bunların başında da namaz gelir. Bunların yanında çocuk terbiyesinde ön plana çıkan husus ahlaki kurallar ile gelenek ve görgü kurallarının öğretilmesidir. Bu açıdan “selamlaşma, misafir karşılama ve ikramda bulunma, anne, baba ve

<sup>13</sup> Abdulhalim Oflaz, “Çocuk Eğitimi/Terbiyesinde Nebevî Metod”, *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 11, (2017), 292-293.

<sup>14</sup> Muhammed b. İsmâil Ebu Abdullah el-Cûfi el-Buhârî, Sahîh-i Buhârî, çev. Abdullah Fevzi Kocaer (İstanbul: İmaj Yay., 2004), “Kitâbu'l-Cuma”, 500.

<sup>15</sup> Mehmet Zeki Aydın, “Müslüman Ailede Çocuk ve Çocuk Eğitiminde Sorumluluklar”, *Çocuk ve Medeniyet Dergisi* 6/12, (2021), 61-76.

büyüklerle saygı; mevlüt, sünnet, hatim gibi toplantılara katılma ve buralardaki kurallara riayet etme, akraba ve hasta ziyareti, ihtiyaç sahiplerine yardım, yeme içme adabı, oturup kalkma ve uyuma adabı”<sup>16</sup> çocuk terbiyesinde temel hususların başında gelir.

İslami anlayışa göre çocuk terbiyesinde gerek dini terbiyede olsun gerekse ahlak ve görgü kurallarının öğretilmesinde olsun, “*terbiyenin erken yaşta aile ortamında başlaması, anne babanın çocuğa bizzat rol model olması, anne baba ya da eğitmenin çocuğu iyi tanıması, eğitimde Allah sevgisinin ön planda tutulması, çocuğa karşı hoşgörölü ve anlayışlı olma, zaman zaman çocuğa ödül verme, çocuğa fiziki ceza verilmemesi*”<sup>17</sup> gibi bazı temel prensiplere riayet etmek gerekmektedir.

İslam’da bir konu ele alındığında karşımıza iki önemli referans alanı çıkmaktadır ki bunlardan birisi Kur’an diğeri de Hadis ve peygamberimizin sünnetidir.

### **1.1. Kur’an-ı Kerim’de Çocuk Terbiyesi ile İlgili Hususlar**

İslam dininin temel amacı insanın hem bu dünyada hem de ahiret hayatında saadete ulaşmasını sağlamaktır. Bunun ön koşulu da kişinin yaratanını bilmesi ve O’na kulluk yani ibadet etmesidir. Bunun için İslam’da çocuğun bu yönde yetiştirilmesi önemli bir husustur. Bu bağlamda Kur’an-ı Kerim’in çocuk eğitimine verdiği önemi, içinde geçen "Rab" kelimesinde ve bu kelimenin kullanılış yeri ve gayelerinde görebiliriz. Zira "Rab" terbiye kelimesinin mastarıdır. Allah'ın güzel isimlerinden biri olarak “bir şeyi yetkinlik noktasına varıncaya kadar kademe kademe inşa edip geliştirmek” anlamına gelmektedir. Bu açıdan Allah, yaratıklarına düzen veren onları şekillendiren ve kullarını eğitendir.<sup>18</sup>

K. Kerim’de Allah insanın doğarken herhangi bir şeye ve bilgeye sahip olmadığını buyurmaktadır: "*Siz, hiçbir şey bilmezken Allah, sizi analarınızın karnından çıkardı; şükredesiniz diye size kulaklar, gözler, kalpler verdi*" (Nahl 16/78). Demek ki insan doğduğunda cansızlardan farksız olarak cahil, fayda ve zararı bilmez bir halde yaratılmıştır. Hayata böyle başlayan bir varlığın yaptıklarından sorumlu tutulacağı döneme girerken onun, terbiye yolu ile olaylardan ibret alacak bir kabiliyetinin de var olması gerekir. İnsana eğitebilme özelliğini veren Allah onu bu konuda başıboş bırakmamış, terbiyesi ile meşgul olma işini anne ve babaya görev olarak yüklemiştir. Nitekim Kur’an, “*Ey iman edenler, kendinizi ve ailenizi (çoluk çocuğunuzu) yakıtı insanlar ve taşlar olan ateşten koruyunuz*" (Tahrim 66/6) buyurmaktadır. Buradan

<sup>16</sup> Mehmet Zeki Aydın, “Müslüman Ailede Çocuk ve Çocuk Eğitiminde Sorumluluklar, 76.

<sup>17</sup> Mehmet Emin Ay, “Ailede Verilecek Din Eğitiminde Genel Prensipler”, İslam’da Aile ve Çocuk Terbiyesi II, ed. İbrahim Canan (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 362-371.

<sup>18</sup> Bekir Topaloğlu, “Rab”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yay., 2007), 34/372.

hareketle Kur'an'a göre çocuk terbiyesinde esas amacın çocuğa, Allah'a kulluk etme bilincini aşlamak, çocuğun iman edip O'na karşı görevlerini yerine getirmesi sağlamak ve böylece onu cehennemden korumak olduğunu görüyoruz.

K. Kerim'de çocuk eğitimine dair Lokman suresindeki Hz. Lokman'ın oğluna verdiği öğütler hayati bir önem taşımaktadır. Burada özellikle din eğitimi verilirken hangi önceliklere yer verileceği açıkça belirtilmiştir: “...Yavrucuğum! Allah'a ortak koşma! Doğrusu şirk, büyük bir zulümdür, demişti. Biz insana, ana-babasına iyi davranmasını tavsiye etmişizdir. Çünkü anası onu nice sıkıntılara katlanarak taşımıştır. Sütten ayrılması da iki yıl içinde olur. (İşte bunun için) önce bana, sonra da ana-babana şükret diye tavsiyede bulunmuşuzdur. Dönüş ancak banadır. Eğer onlar seni, hakkında bilgin olmayan bir şeyi (körü körüne) bana ortak koşman için zorlarsa, onlara itaat etme. Onlarla dünyada iyi geçin. Bana yönelenlerin yoluna uy. Sonunda dönüşünüz ancak banadır. O zaman size, yapmış olduklarınızı haber veririm. Yavrucuğum! Yaptığın iş (iyilik veya kötülük), bir hardal tanesi ağırlığında bile olsa ve bu, bir kayanın içinde veya göklerde yahut yerin derinliklerinde bulunsa, yine de Allah onu (senin karşına) getirir. Doğrusu Allah, en ince işleri görüp bilmektedir ve her şeyden haberdardır. Yavrucuğum! Namazı kıl, iyiliği emret, kötülükten vazgeçirmeye çalış, başına gelenlere sabret. Doğrusu bunlar, azmedilmeye değer işlerdir. Küçümseyerek insanlardan yüz çevirme ve yeryüzünde böbürlenerek yürüme. Zira Allah, kendini beğenmiş övünüp duran kimseleri asla sevmez. Yürüyüşünde tabî ol, sesini alçalt. Unutma ki, seslerin en çirkini merkeplerin sesidir. (Lokman 31/13-19).” Bu ayete baktığımızda çocuk eğitiminde her şeyden önce çocuğun Allah'ı tanınması, O'nun her şeyi bilip gördüğünü bilmesi yönünden eğitilmesi ve O'na şirk koşturmayı öğrenmesi en önemli husustur. Bunun yanında anne babaya saygı, Allah'a şükretme, iyilik yapma ve ibadetleri öğrenip yerine getirme ile kibirlenmeme, yüksek sesle konuşmama gibi bazı ahlaki davranışlar da üzerinde durulan konulardır.

## **1.2. Hadis ve Sünnette Çocuk Terbiyesi ile İlgili Hususlar**

Kur'an'dan sonra Hz. Peygamber'in (sav) sözleri ve uygulamaları Müslümanlar için ikinci önemli referanstır. Bilhassa pratik hayatta karşılaşılan problemleri çözmede, hadis ve sünnet en önemli başvuru kaynakları arasında yer alır. Hz. Peygamber'in hayatında ve hadislerinde hayatın her alanı ile ilgili olduğu gibi çocuk terbiyesi, çocuklara karşı tutum ve davranışlara dair hususlar da mevcuttur.

Hz. Muhammed, çocuklarla olan ilişkisinde, onlara karşı sergilediği tutum ve davranışlarla çocuk terbiyesi hususunda Müslümanlara rol model olmuştur. Pratik hayatta o, çocuklara karşı büyük bir sevgi ve hoşgörü içerisinde olmuş, onlara her konuda değer vermiş,

onlarla selamlaşp hâl hatırını sormuş, onların arzu ve isteklerini dikkate almış, onlar arasında adaleti gözetmiş ve yeri geldiğinde onlarla şakalaşmıştır.<sup>19</sup>

Hız. Muhammed'e göre çocuk eğitiminde hem kalıtımın hem de çevresel faktörlerin etkisi vardır. O bu konuda "*Her doğan çocuk mutlaka yaratılış üzere doğar, sonunda anne ve babası onu Yahudi veya Hristiyan ya da Mecusi yapar,*"<sup>20</sup> buyurmuştur. Buna göre din ve imanın insanda fitri olarak var olduğunu fakat doğrudan ya da dolaylı olarak çocuğa verilen eğitimle bunun mahiyetinin değişebileceğini anlıyoruz.

Hız. Peygamber'in çocuk terbiyesi ile ilgili hadis ve uygulamalarına baktığımızda bunları "iman esaslarının öğretimi, ibadet eğitim-öğretimi, Kur'an-ı Kerim öğretimi ile ahlak ve değerler öğretimi" şeklinde tasnif etmek mümkündür.<sup>21</sup>

Hız. Muhammed ergenlik çağına yaklaşmış çocukları iman etmeye davet etmiştir. Zira ergenlik dönemine yaklaşmış olan ve çocuklarla oyun oynayan İbn Sayyâd'a "*Benim Allah'ın elçisi olduğuma şahitlik eder misin,*" buyurmuştur.<sup>22</sup> Bu hadisten Hız. Peygamberin ergenliğe yaklaşan çocuklara iman esaslarının öğretilmesi gerektiği hususunu talep ettiğini görüyoruz.

Hız. Muhammed'in çocuk terbiyesi ile ilgili olarak üzerinde durduğu konulardan biri de ibadetlerdir. O, bu konuda "*Çocuklarınızdan yedi yaşına geldiklerinde namaz kılmalarını isteyin,*"<sup>23</sup> buyurmuştur. Hız. Peygamber her fırsatta çocukları ibadet etmeye teşvik etmiş ve bunu yaparken de bir yandan da kendisi onlara örnek olmaya çalışmış ve bu hususta onlara karşı özendirici ve yumuşak bir tavır takınmıştır.

Çocuk terbiyesi ile ilgili en önemli konu çocuğa öğretilen güzel ahlak, toplumsal değerler, örf, adet ve edep ile ilgili hususlardır. Hız. Muhammed de bu alanda önemli mesajlar vermiştir. Nitekim o, "*Hiçbir anne ve baba çocuğuna güzel terbiyeden daha üstün bir bağışta bulunmamıştır*"<sup>24</sup>; "*Bir kimsenin çocuğuna iyi bir terbiye vererek eğitmesi bir ölçek sadaka*

<sup>19</sup> İsmail Sağlam, "Hız. Peygamberin Çocuk Eğitiminde Öne Çıkardığı Hususlar", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2, (2002), 168.

<sup>20</sup> Muhammed b. İsmâil Ebu Abdullah el-Cûfi el-Buhârî, Sahîh-i Buhârî, çev. Abdullah Fevzi Kocaer (İstanbul: İmaj Yay., 2004), "Kitâbu'l-Cenâiz", 680.

<sup>21</sup> İsmail Sağlam, "Hız. Peygamberin Çocuk Eğitiminde Öne Çıkardığı Hususlar", 170.

<sup>22</sup> Buhârî, "Kitâbu'l-Cenâiz", 678.

<sup>23</sup> Ebu Davud Süleyman b. Eş'as Es-Sicistanî, Sünen-i Ebu Davud, (Sünen-i Ebu Davud Tercüme ve Şerhi içinde), çev. Hüseyin Kayapınar-Necatî Yeniel (İstanbul: Şamil Yayıncılık, 1987), "Namaz", 494.

<sup>24</sup> Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Serve es-Sülemî Tirmizî, Sünen-i Tirmizi, çev. Abdullah Parlıyan (Konya: Konya Kitapçılık, 2004), "İyilik", 1952.

vermesinden daha hayırlıdır,”<sup>25</sup> hadisleriyle çocuk eğitiminde güzel ahlakın ve ahlak terbiyesinin önemini ortaya koymuştur.

Hız. Ayşe'nin bildirdiğine göre Hız. Peygambere gelen bir bedevi, “Siz çocukları öper misiniz, biz öpmeyiz,” dediğinde Hız. Peygamber “Allah senin kalbinden merhameti söküp çıkardıysa ben sana ne yapabilirim ki?”<sup>26</sup> şeklinde karşılık vermiştir. Buradan, Hız. Peygamberin, çocuklara yaklaşımında sevgi ve merhameti esas aldığı görülmektedir.

Peygamberimiz yemek yeme adabını da önemsemiş ve bu konuda Ömer b. Seleme Resûlullah'ın terbiyesi altında yetişen küçük bir erkek çocuk iken yemekte elinin tabağın her yerinde dolaştığını bunun için de Hız. Muhammed'in kendisine “Ey oğulcuğum, yaklaş, besmele çek, sağ elinle ve önünden ye,” buyurduğunu ve bunun üzerine artık yemek yeme biçiminin bu şekilde değiştiğini belirtmiştir.<sup>27</sup> Buradan hareketle yemeğe besmele ile başlamak, sağ el ile yemek yemek ve yemek esnasında kendi önündeki yemekten yemek İslami bir yemek adabı olarak yerleşmiştir.

Çocuk terbiyesi ile ilgili olarak karşımıza çıkan bir diğer husus da kız çocuklarının terbiyesidir. İslam'dan önce her alanda hor görülen kız çocukları Hız. Peygamber ile değer görmeye başlamıştır. O, bu konuda, “Kim üç kız çocuğunun geçimini üstlenir, onları terbiye edip evlendirir ve onlara güzel davranırsa ona cennet vardır,”<sup>28</sup> buyurarak kız çocuklarının bakımını, sorumluluğunu ve terbiyesini üstlenen kişiyi cennetle müjdeleyerek konunun önemini ortaya koymuştur.

## 2. Klasik İslam Ahlak Eserlerinde Çocuk Terbiyesi

İslam düşünce tarihinde ahlak ile ilgili olarak doğrudan ya da dolaylı olarak birçok eser kaleme alınmıştır. Bunlardan bazıları muamelat ya da ilmihal ile ilgili hususları ele alırken bazıları da doğrudan ahlak ilmiyle bağlantılı olup ahlak denilen olguyu felsefi bir boyutta ele almışlardır. İslam düşüncesinde ahlakı felsefi olarak ele alan klasik eserlerin başında İbn Miskeveyh'in *Tehzîbü'l-Ahlâk*, Nasîruddîn Tusî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*, Celâleddin ed-Devvânî'nin *Ahlak-ı Celali* ile Osmanlı döneminin düşünürlerinden Kınalızâde Ali Efendi tarafından kaleme alınan *Ahlâk-ı Alâî* gelmektedir. Çalışmamızın konusu da bu dört eser bağlamında irdelenecektir.

<sup>25</sup> Tirmizî, “İyilik”, 1951.

<sup>26</sup> Buhârî, “Kitâbu'Âdâb”, 2010.

<sup>27</sup> Buhârî, “Kitâbu'l-Et'ime”, 1885.

<sup>28</sup> Ebû Dâvûd, “Yiyecekler”, 3777.

İslam ahlak felsefesi eserlerinde çocukların eğitimi ile ilgili hususlar “tedbirü'l menzil”<sup>29</sup> yani ev (aile) yönetimi başlığı adı altında toplanmaktadır. Bu kitapların “tedbîrû'l-menzil” kısmında aile “koca, kadın, çocuklar, mal ve yiyecekler ile hizmetçiler” olmak üzere beş kısma ayrılmakta olup burada ailenin unsurları, bu unsurların yönetimi ve birbiri ile olan ilişkileri üzerinde durulur. Ailenin önemli bir unsuru olarak çocuklar ve onların terbiyesi klasik ahlak eserlerinin aile idaresi kısmında değişik başlıklar altında ele alınmıştır.

## 2.1. Çocuk Terbiyesinde Bazı Genel Hususlar

Çocuğun terbiyesi onun dünyaya gözünü açtığı andan itibaren ona olan yaklaşım ve değer ile alakalı olarak başlar. Öyle ki Kınalızâde, kız veya erkek olsun çocuğun dünyaya gelmesi ile Allah'a şükretmek ve onun ilahi bir lütuf olarak kabul etmek gerektiğini belirtir. Ona göre eğer çocuk kalabalık ve fakir bir ailede doğmuş bir kız ise çocuk huzursuz edilmemelidir. Allah onun rızkını takdir etmiş ve belki de onun vesilesiyle babaya ikbal, refah ve geniş rızık verilir.<sup>30</sup>

Klasik ahlak eserlerinde çocuğun dünyaya gelmesiyle beraber yapılacak ilk işin ona güzel bir isim verilmesi gerektiği vurgulanır. Nasîruddin Tusî, uygunsuz bir isimden çocuğun ömür boyunca rahatsız olabileceğini belirtir. O, isimden sonra yapılması gerekenin çocuğa iyi bir sütanne bulmak olduğunu ifade eder; çünkü kötü alışkanlıklar ve hastalıklar süt ile çocuğa geçtiğinden ahmak ve hasta olmayan yani ruhen ve bedenen sağlıklı bir sütanne bulmak gerekir.<sup>31</sup> Sütanne geleneği günümüzde olmamasına rağmen toplumumuzda çalışan annelerin, çocuklarına bakmak amacıyla bakıcılara başvurmak durumunda kaldıkları ve çocuğun vaktinin önemli bir kısmının bakıcıyla beraber geçtiği düşünüldüğünde, bakıcının iyi ahlâklı kimselerden seçilmesi çocuğun karakter ve ahlaki gelişimi açısından hayati bir öneme sahiptir.<sup>32</sup>

İbn Miskeveyh'e göre çocukta beslenme gücünden sonra hayal, öfke, ayırt etme gücü gibi güçler ortaya çıkar. Çocuk, süt döneminden çıktıktan sonra bu güçler gelişmeye başlar ve yapısı gereği yanlış şeylere yönelebileceğinden ona güzel ahlakın öğretilmesi gerekir. Ona göre ayırt etme gücünün etkilerinden olan utanma duygusu ahlakın başlangıcını oluşturur. Eğer çocuk

---

<sup>29</sup> “Tedbîrû'l-menzil”, ev yönetimi demek olup pratik felsefenin bir konusu olarak ahlak eserlerinde işlenmiştir. İbn Miskeveyh, çocuk eğitimi konusunda MÖ. 3. Ya da 4. yüzyılda yaşadığı düşünülen Antik Yunan düşünürü Bryson (Ebrûsun) eserinden faydalandığını belirtir. Nasîruddin Tusî ve Kınalızâde Ali Efendi de eserlerinin ev yönetimi kısmında bu düşünürden bahsetmektedirler. (Bkz. Mustafa Çağrı, “Tedbîrû'l-menzil”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yay., 2011), 40/261.)

<sup>30</sup> Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, dad. Murat Demirkol (Ankara: Fecr Yay., 2020), 320.

<sup>31</sup> Nasîruddin Tusî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, çev. A. Gafarov, Z. Şükürov (İstanbul: Litera Yay., 2021), 207.

<sup>32</sup> Salih Yalın, “İslâm Ahlâk Filozoflarının Aile Ahlâkına İlişkin Görüşleri Üzerine Bir İnceleme: İbn Sina, Tusî ve Kınalızâde Örneği”, *Journal of Islamic Research* 30/3, (2019), 488.

utanıyorsa, yüzsüzlük etmiyorsa bu onun asaletini, iyilik ile kötülüğü birbirinden ayırt edebildiği ve kötü şeylerden sakındığını gösterir.<sup>33</sup> Utanma kavramı günümüzde daha çok, çekinme, pasif davranma, özgüven eksikliği gibi olumsuz bir manada kullanılsa da düşünürün burada utanma ile kastettiği, çocuğun, iyi ile kötüyü birbirinden ayırt edecek bir bilince ulaşmış ve yanlış olan şeyden sakınacak bir olgunluk seviyesidir ki bu da güzel ahlakın başladığı aşmalardan biridir.

Ayırt etme yetisini kazanan bir çocuğun eğitiminde en önemli hususlardan biri de onun iyi ya da kötüyü öğreneceği sosyal çevre ve ortamdır. Zira sosyal çevre çocuk eğitiminde önemli bir husustur. Bu dönemde çocukların nefsi saf ve boş bir levha gibi olduğundan onun iyi insan ve şeylerle muhatap olması gerekir. Öyle ki çocuk erdemsiz kişi ve ortamlardan uzak durmalıdır. Ahmak, çirkin işler yapan, oyun ve eğlence düşkün olan çocuklarla aynı ortamda bulunmasına izin verilmemelidir.<sup>34</sup>

Çocuk eğitiminde önemli konulardan biri de ceza ve ödül sistemidir. İbn Miskeveyh, çocuğun her güzel davranışı övülmeli, her iyi davranışından dolayı da ödüllendirilmelidir, derken<sup>35</sup> Tusî ise çocukta ortaya çıkan her güzel davranış için onun ödüllendirilmesi, kötü davranış ve huy için ise azarlanması gerektiğini belirtir.<sup>36</sup> Bunun yanında her iki düşünür de çocuk aykırı bir şey işlediğinde hemen azarlanmaması ve yaptığı fiilin açığa vurulmaması gerektiğini belirtmektedirler. Onlara göre çocuk yaptığı yanlış fiili tekrar yaparsa gizlice azarlanmalı ve yaptığı davranışın kötü olduğu anlatılarak tekrar etmemesi konusunda uyarılmalıdır.<sup>37</sup> Düşünürler burada iyi davranışlar karşısında ödüle başvururken, istenmeyen davranışlar karşısında ise hemen cezaya başvurmamakta, ilk önce davranışın görmezlikten gelinmesi ya da gizlenmesi gerektiğini belirterek çocuğun kötü eylemde ısrar etmesi durumunda cezaya başvurmayı tavsiye etmektedirler.

Çocuk eğitiminde önemli hususlardan biri de rol modelidir. Rol model, genel itibariyle çocuğun içinde bulunduğu aile, sosyal ve sanal çevre ya da eğitim ortamı gibi alanlarda örnek alabileceği kişi ya da unsurlardır. Kınalızâde'ye göre çocuğun kötülüklerden sakınıp iyiliklere

---

<sup>33</sup> İbn Miskeveyh, Tehzîbu'l-Ahlâk, çev. A. Şener, İ. Kayaoğlu, C. Tunç (İstanbul: Büyüyen Ay Yay., 2017), 76-77.

<sup>34</sup> Celâleddîn Devvânî, Ahlak-ı Celâlî, çev. Ejder Okumuş (Ankara: Fecr Yay., 2020), 159; Kınalızâde Ali Çelebi, Ahlâk-ı Alâî, 321.

<sup>35</sup> İbn Miskeveyh, Tehzîbu'l-Ahlâk, 79.

<sup>36</sup> Nasîruddin Tusî, Ahlâk-ı Nâsırî, 209.

<sup>37</sup> İbn Miskeveyh, Tehzîbu'l-Ahlâk, 79; Nasîruddin Tusî, Ahlâk-ı Nâsırî, 209.

yönelmesi için onun yanında, iyi insanlar övülmeli, kötü insanlar ise yerilmelidir.<sup>38</sup> Çocuğun eğitiminde sorumlu öğretmenin de çocuğa iyi örnek olması gerekmektedir. Öyle ki öğretmenin, akıllı, dindar, iyi ve güzel huylu olması gerekir.<sup>39</sup>

İslam düşüncesinde çocuk terbiyesinde bir diğer konu da dini eğitimidir. İbn Miskeveyh bu konuda herhangi bir şey zikretmezken Tusî, çocuğa sünnetler ile dini görevlerin öğretilmesi, onun bunları düzenli bir şekilde yapması için teşvik edilmesi şayet bunları yapmaması durumunda ise cezalandırılması gerektiğini ifade eder.<sup>40</sup> Devvânî ve Kınalızâde ise bunlara ek olarak yedi yaşına gelmiş çocuğa hadiste belirtildiği üzere namazın emredilmesi gerektiğini, on yaşına geldiğinde namazı terketmesi durumunda ise usulüne göre döverek yola getirilmesi gerektiğini belirtmektedirler.<sup>41</sup> Kınalızâde'ye göre farz, sünnet, helal ve haram uygulamalı çocuğa öğretilmeli ve telkin edilmelidir; çocuğun farz ve vacipleri de devamlı olarak yapması sağlanmalıdır.<sup>42</sup>

## 2. 2. Çocukların Terbiyesinde Yeme ve İçme Adabı

Beslenme ve buna bağlı olarak yeme içme çocuk yetiştirmede önemli hususların başında gelmektedir. Günümüzde yeme içmede, daha çok çocuğun neyi ne kadar tüketmesi gerektiği, tüketilen şeylerin sağlıklı olup olmadığı gibi hususlar ön plandayken klasik ahlak eserlerinde ise daha çok fizyolojik temel ihtiyaç olarak çocuğun neyi ne kadar, ne zaman ve nasıl bir şekilde yemesi gerektiği gibi durumlar ele alınmıştır.

İbn Miskeveyh ve Tusî, çocuk terbiyesinde ilk iş olarak çocuğa yemek yeme kurallarının öğretilmesi gerektiğini belirterek yemenin lezzet almak için değil, sağlık için gerekli olduğu hususunu vurgular. Yiyeceklerin, beden sağlığı ve hayatı sürdürmek için var olduğunu belirten Mikeveyh ve Tusî yemeği, açlıktan doğan acımızı tedavi eden bir ilaç mesabesinde görürler. Bunun için gereğinden fazla yemek yenmemeli ve yemek bedenin açlığını giderecek ve sağlığını koruyacak düzeyde alınmalıdır.<sup>43</sup>

Ahlak filozoflarına göre yemek gündüz az, akşam ise bol yenmelidir. Zira onlara göre gündüz yenilen yemek çocuğu tembelleştirir, uykusunu getirerek dinçliğini zayıflatır. Buna

<sup>38</sup> Kınalızâde Ali Çelebi, Ahlâk-ı Alâî, 321.

<sup>39</sup> Nasîruddin Tusî, Ahlâk-ı Nâsırî, 211; Kınalızâde Ali Çelebi, Ahlâk-ı Alâî, 323.

<sup>40</sup> Nasîruddin Tusî, Ahlâk-ı Nâsırî, 208.

<sup>41</sup> Celâleddîn Devvânî, Ahlak-ı Celâlî, 159; Kınalızâde Ali Çelebi, Ahlâk-ı Alâî, 321.

<sup>42</sup> Kınalızâde Ali Çelebi, Ahlâk-ı Alâî, 321.

<sup>43</sup> İbn Miskeveyh, Tehzîbu'l-Ahlâk, 80; Nasîruddin Tusî, Ahlâk-ı Nâsırî, 209.



göre çocuğun hareketli, çevik, canlı olması için az et yemelidir.<sup>44</sup> Bu bilgiler dönemin anlayışını yansıtmaktadır. Oysa günümüz beslenme anlayışı genel olarak sindirimi rahat olması açısından gündüz yemeğinin fazla akşam yemeğinin ise az yenmesi gerektiği şeklindedir. Aynı şekilde haftanın belli günlerinde et ürünlerinin tüketimi de çocuğun gelişimi açısından gerekli vitaminleri alması için önemlidir.<sup>45</sup>

Tatlı ve meyve tüketimi konusunda İbn Mikeveyh, mümkünse çocuğun bunları yememesi ya da çok az yemesi, Tusî ve Devvânî yememesi gerektiğini belirtirken Kınalızâde ise az yemesi gerektiğini ifade eder.<sup>46</sup> Oysa fazla tatlı tüketimi zararlı olsa da çocukların meyve tüketimi onların gerekli vitamin ihtiyacının karşılanması ve fiziksel gelişimi açısından gereklidir.<sup>47</sup>

Ahlak filozoflarının çocuk terbiyesindeki yeme içme ile ilgili üzerinde durdukları hususlardan biri de yemek yeme esnasında uyulması gereken bazı kurallardır ki bunların çoğu günümüzde de kabul edilen usullerdir. Buna göre çocuk, el, ağız ve burnunu yıkadıktan sonra sofraya oturmalıdır. Başkalarıyla yemek yiyecekse önce kendisi başlamamalı, sürekli yemek türlerine bakmamalı, kendi önünden yemeli, yemekte üç parmaktan fazlasını kullanmamalı, hatta önüne güzel bir parça geldiğinde bunu sofradakilerle paylaşmalı, yemeği çok hızlı yememeli, büyük lokma almamalı, lokmasını iyice çiğnmeden yutmamalı, yemeği koklamamalıdır. Kişi yemek esnasında parmakları yalamamalı, ağızını geniş açmamalı, sofrada, yemek yiyenleri gözetlememeli, ekmek ve tuzu ıslatmamalı, yemek esnasında elini ve elbisesini kirletmemeli, ağızdan çıkan kemik vb. şeyleri ekmek veya sofranın üstüne koymamalıdır.<sup>48</sup> Bunlardan farklı olarak Devvânî, çocuğun yemeğe “bismillâh” ile başlayıp “elhamdu lillâh” ile son vermesi gerektiğini vurgularken Tusî de “bismillah” ve sağ el ile yemeğe başlanması gerektiğini belirtir. İki düşünür de yemek sonrasında parmakların yalanılabileceğini ve bunun sünnet olduğunu belirtmektedirler.<sup>49</sup> Bunun yanında Kınalızâde yemeğe tuz ile başlayıp yine tuz ile bitirmenin sünnet olduğunu hatırlatmaktadır.<sup>50</sup>

<sup>44</sup> İbn Miskeveyh, Tehzîbu'l-Ahlâk, 81; Nasîruddin Tusî, Ahlâk-ı Nâsirî, 210; Celâleddîn Devvânî, Ahlak-ı Celâlî, 160; Kınalızâde Ali Çelebi, Ahlâk-ı Alâî, 323.

<sup>45</sup> Sabiye Bilici-Eda Köksal, Okul Öncesi ve Okul Çağı Çocuklara Yönelik Beslenme Önerileri ve Menü Programları, ed. Nevin Şanlıer (Ankara: Halk Sağlığı Kurumu, 2013), 18.

<sup>46</sup> İbn Miskeveyh, Tehzîbu'l-Ahlâk, 81; Nasîruddin Tusî, Ahlâk-ı Nâsirî, 210; Celâleddîn Devvânî, Ahlak-ı Celâlî, 160; Kınalızâde Ali Çelebi, Ahlâk-ı Alâî, 323.

<sup>47</sup> Sabiye Bilici-Eda Köksal, Okul Öncesi ve Okul Çağı Çocuklara Yönelik Beslenme Önerileri ve Menü Programları, 18.

<sup>48</sup> İbn Miskeveyh, Tehzîbu'l-Ahlâk, 80; Nasîruddin Tusî, Ahlâk-ı Nâsirî, 219; Celâleddîn Devvânî, Ahlak-ı Celâlî, 167-168; Kınalızâde Ali Çelebi, Ahlâk-ı Alâî, 338-339.

<sup>49</sup> Celâleddîn Devvânî, Ahlak-ı Celâlî, 167; Kınalızâde Ali Çelebi, Ahlâk-ı Alâî, 338.

<sup>50</sup> Kınalızâde Ali Çelebi, Ahlâk-ı Alâî, 339.

Yemek yerken su içme ile ilgili olarak Miskeveyh, çocuğun yemek esnasında su içmemeye alışması gerektiğini belirtirken<sup>51</sup> Tusî, Devvânî ve Kınalızâde ise yemek sırasında su içmeye ihtiyacı olduğunda suyun yavaş ve ağız ile boğazdan ses çıkarmayacak şekilde içilmesi gerektiğini belirtmektedirler.<sup>52</sup>

Yemek adabında dikkat edilmesi gereken diğer konu ise yemek sonrası uyulacak bazı hususlardır. İbn Miskeveyh bu konuya pek değinmezken Tusî, Devvânî ve Kınalızâde bununla ilgili bazı kurallara değinmektedirler. Buna göre kişi ev sahibi ise diğerlerinden önce yemeğini bitirse bile misafirler yemeklerini bitirene kadar sofrada beklemeli ve oyalanmalı, şayet ev sahibi değil de misafir ise diğer insanlar yemeklerini bitirdiyse kişi yemeğini daha bitirmemiş ya da doymamışsa bile yemekten kalkmalıdır.<sup>53</sup> Bu hususlar bir nezaket kuralı olarak kabul edilse de günümüzde çok da riayet edilen kurallar değildir.

Kişi yemek sonrasında dişlerini, diğer insanların fark etmeyecekleri şekilde temizlemeli; el, parmak araları ve tırnakları iyice yıkamalı, ağız ve dişlerini de iyice temizlemelidir. Topluluk arasında kürdanla diş temizleme yapılmamalı ve tiksindirici durumlardan kaçınılmalıdır. Yemekten hemen sonra kişi gargara yapmamalı, su kabına tükürmemeli, ağızındaki suyu dökerken ağızını eliyle kapamalı, el yıkamada başkalarının önüne geçmemeli; ancak yemekten önce el yıkanacaksa ev sahibinin önce yıkaması daha uygundur.<sup>54</sup>

Klasik ahlak eserlerinde çocuk terbiyesinde bahse konu olan hususlardan biri de alkollü içeceklerdir. Malum olduğu üzere sarhoş edici içkilerin içilmesi İslam'da ayet ve hadislerle kesin olarak yasaklanmıştır. Bunun için İbn Miskeveyh, Devvânî ve Kınalızâde bedene ve nefse zarar vermesi, çabuk öfkelenme, aptallığa, kötü ve çirkin şeylere sürüklenmeye ve kötü bir karaktere sebep olacağından çocukların sarhoş edici içeceklerden ve içki meclislerinden uzak durması gerektiğini belirtirler.<sup>55</sup> Bunun yanında ilginç bir şekilde Tusî, eserinde “içki içme adabı” diye bir başlık açarak burada içkili, çalgılı, eğlenceli bir ortamda nelere dikkat edilmesi gerektiği ile ilgili hususlara değinmiştir.<sup>56</sup> Ona göre içki meclisinde sefih kişilerin yanında değil

---

<sup>51</sup> İbn Miskeveyh, Tehzîbu'l-Ahlâk, 81.

<sup>52</sup> Nasîruddin Tusî, Ahlâk-ı Nâsırî, 219; Celâleddîn Devvânî, Ahlak-ı Celâlî, 168; Kınalızâde Ali Çelebi, Ahlâk-ı Alâî, 339.

<sup>53</sup> Nasîruddin Tusî, Ahlâk-ı Nâsırî, 219; Celâleddîn Devvânî, Ahlak-ı Celâlî, 168; Kınalızâde Ali Çelebi, Ahlâk-ı Alâî, 339.

<sup>54</sup> Nasîruddin Tusî, Ahlâk-ı Nâsırî, 219-220; Celâleddîn Devvânî, Ahlak-ı Celâlî, 168; Kınalızâde Ali Çelebi, Ahlâk-ı Alâî, 339.

<sup>55</sup> İbn Miskeveyh, Tehzîbu'l-Ahlâk, 81; Celâleddîn Devvânî, Ahlak-ı Celâlî, 160; Kınalızâde Ali Çelebi, Ahlâk-ı Alâî, 323.

<sup>56</sup> Tusî, Ahlâk-ı Nâsırî'yi İsmâîlî emîrlerinden Nâsîruddin Abdürrahîm b. Ebû Mansûr'un isteği üzerine kaleme almıştır. Tusî'nin İslam'a aykırı olmasına rağmen içki bahsini açması ve bu hususta içki içmeye bir şekilde

erdemli kişilerin yanında bulunmak gerekir. Tusî, sarhoşluğun zararlı olmasından dolayı kişinin içki meclisinde sarhoş olacak kadar kalmaması gerektiğini belirtir. Ona göre kişi çabuk sarhoş olan biri ise az içmeli veya içkiye su katmalı ya da meclisten erken kalkmalıdır. İçki içmede güçlü biriye içkiye fazla meyletmemeli, sarhoş olan arkadaşlarının arasında bulunmamalı ya da ortamdan çıkmalıdır.<sup>57</sup> Bu görüşleri ile Tusî'nin içki meclislerini ve burada içki içmeyi bir gelenek olarak kabul ettiği görülmektedir.

### 2.3. Çocuk Terbiyesinde Yürüme ve Oturup Kalkma Adabı

Bu başlık altında çocukların bir topluluk içerisinde nasıl hareket etmesi gerektiği ile oturup kalkma gibi hususlar üzerinde durulmuştur. Zira sosyal bir varlık olan insan ailesi, arkadaşları, akrabaları ya da başka insanlarla gerek dini gerekse de dini olmayan sosyal faaliyetler içerisinde bulunabilir. Bu tür faaliyetlerde ayakta durma, yürüme oturup kalkma gibi hususlarda bazı kurallara riayet etmek önemlidir.

İbn Miskeveyh'e göre çocuk, topluluk içerisinde ayak ayak üstüne atmamalı, oturduğu yerlere tükürmemeli, sümükürmemeli, başkalarının yanında esnememeli, kolunu çenenin altına koymamalı ve elini başına dayamamalıdır.<sup>58</sup>

Tusî, Devvânî ve Kınalızâde yürüme konusunda aşağı yukarı aynı hususlara dikkat çekmektedirler. Onlara göre kişi yürümede acele etmemeli yavaş da davranmamalıdır. Zira acele etme hafifliğin, yavaş olma da tembelliğin işaretidir. Kişi kibirliler gibi yürümeyemeli, kadınlar gibi edalı ve sallanarak yürümek yerine dengeli bir şekilde yürümelidir. Yürüme esnasında ahmakların yaptığı gibi fazla geriye bakmamalı, hüzünlü kişilerin yaptığı gibi başını önüne eğmemelidir.<sup>59</sup>

Oturma konusunda dikkat edilmesi gereken hususlara baktığımızda ise düşünürler, ayakları uzatmama, üst üste atmama, sadece hükümdar, hoca ve baba huzurunda diz üstü oturmak, oturma esnasında başı diz veya ele koymamak, boynu eğmemek, sakal ve diğer uzuvlarla oynamamak gibi kurallara dikkat çekmektedirler. Aynı şekilde düşünürlere göre bir topluluk içinde oturulduğunda parmakları ağza ve burna götürmemeli, parmaklardan ve boyundan ses çıkarmamalı, esneme ve gerinmeden kaçınmalı, ağız ve burun suyu akıtılmamalı,

---

kapı aralaması bu eserin dönemin sultanına sunmak amacıyla yazılmasının önemli bir etkisi vardır. Zira Orta Çağ'da özellikle İran bölgesinde sarhoş edici ot veya içeceklerin kullanımı yaygın olup bilhassa sarayda içki meclisi düzenleme geleneği vardı.

<sup>57</sup> Nasîruddin Tusî, Ahlâk-ı Nâsırî, 220.

<sup>58</sup> İbn Miskeveyh, Tehzîbu'l-Ahlâk, 82.

<sup>59</sup> Nasîruddin Tusî, Ahlâk-ı Nâsırî, 217; Celâleddîn Devvânî, Ahlak-ı Celâlî, 166; Kınalızâde Ali Çelebi, Ahlâk-ı Alâî, 335.

el veya elbise ile temizlenmemeli, mendil kullanılmalı ve tükürmekten kaçınılmalıdır.<sup>60</sup> Bunlar genel olarak bireyin bir topluluk içerisinde dikkat etmesi gereken hususlardır.

Bir meclis ortamında oturma düzenine baktığımızda düşünürlere göre kişi kendi makam ve mertebesini gözetmeli, kendi rütbesinden ne aşağı ne de yukarı oturmamalıdır. Bir mecliste en büyüğü ya da ev sahibi olan kişi meclisin başı olur, dolayısıyla bu kişi rütbeyle göre oturma zorunluluğunda bulunmaz. Bilmeden başka yere oturduğunda farkına varır varmaz yerine geçmeli, yeri boş değilse dışarı çıkmalıdır.<sup>61</sup> Buradaki hususlar dönemin sosyal, kültürel ve siyasi anlayışına göre makam ve mertebeler göz önünde bulundurularak ele alınmıştır.

#### **2.4. Çocukların Terbiyesinde Konuşma Adabı**

Sosyal ortamlarda güzel ve etkili konuşma, konuşma esnasında karşımızdakilere karşı saygılı ve nezaketli davranma sosyal hayatta önemli bir konudur. Zira kişinin bilgi birikimi, saygı, anlayış ve nezaketi konuşma ve dinleme sırasında kendini gösterir.<sup>62</sup> İbn Miskeveyh, çocuğun konuşma adabı ile ilgili olarak özet bir şekilde genel bazı hususlara değinmektedir. O, çocuğun kesinlikle yalan söylememesi, doğru ya da yanlış olsa da yemin etmeye alışmaması gerektiğini ifade eder. Ona göre yemin etmek bazen lüzumlu olsa da erkekler için kötü bir şey olup çocuklar için de yemine hiç gerek yoktur. Ona göre çocuk az konuşmaya ve sadece kendisine sorulana cevap vermek için konuşmaya alıştırılmalıdır. Kendisinden büyük birinin huzurunda iken o konuşurken onu can kulağıyla dinlemelidir. Kötü, kaba ve anlamsız sözlerden, küfür, lanetten imtina edip güzel ve zerafetli sözlere, başkasını kibarca ve nezaketle karşılamaya alıştırılmalıdır. Ona göre başka kişilerden bunların karşıtlarını dinlemesine müsaade de edilmemeli ve fırsat verilmemelidir.<sup>63</sup>

Konuşma adabı konusunda Tusî, Devvânî ve Kınalızâde kişinin çok konuşmaması gerektiği konusunda hemfikirdirler. Devvânî çok konuşmayı akıl ve beyin hafifliği, akıl zayıflığı, vakarın düşüşü ve saygınlık ile onur kaybının alameti olarak görürken,<sup>64</sup> Kınalızâde

---

<sup>60</sup> Nasîruddin Tusî, Ahlâk-ı Nâsırî, 217-218; Celâleddîn Devvânî, Ahlak-ı Celâlî, 166; Kınalızâde Ali Çelebi, Ahlâk-ı Alâî, 336.

<sup>61</sup> Nasîruddin Tusî, Ahlâk-ı Nâsırî, 218; Celâleddîn Devvânî, Ahlak-ı Celâlî, 166-167; Kınalızâde Ali Çelebi, Ahlâk-ı Alâî, 336-337.

<sup>62</sup> Nihat Aytürk, Sosyal Davranış ve Protokol, edi. Nihat Aytürk-Adili Sadık Bahçe (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yay., 2019), 17.

<sup>63</sup> İbn Miskeveyh, Tehzîbu'l-Ahlâk, 82-83.

<sup>64</sup> Celâleddîn Devvânî, Ahlak-ı Celâlî, 164.

ise akıl hafifliği ve aptallığın alameti olarak görüp çok konuşmanın beyne ve konuşma organlarına zarar verdiğini ve kişinin yerilmesine ve sıkıcı olmasına sebep olduğunu belirtir.<sup>65</sup>

Düşünürlere göre konuşma esnasında kişi başkasının sözünü kesmemelidir. Kendisine bildiği bir şey açıklansa da bunu bildiğini açığa vurmaktan dinlemelidir. Başkasına sorulan soruya cevap vermemelidir. Onun da içinde bulunduğu bir topluluğa soru sorulduğunda cevap vermek için öne atılmamalıdır. Bir soruya daha iyi cevap verecekse önce cevap verenin sözünü bitirmesini bekleyip onu küçük düşürmemek kaydıyla cevabını ifade etmelidir. Yanında duran iki kişi arasındaki muhabbete karışmamalı, eğer konuşma ondan gizli tutuyorlarsa kulak misafiri ve müdahil olmamalıdır.<sup>66</sup> Düşünürlerin konuşma adabına dair ortaya koydukları ilkeler önemli hususlar olup günümüzün eğitiminde de geçerlidir. Ancak çok konuşmayı beyin ve akıl hafifliği ile aptallığın alameti olarak görmek doğru bir tespit değildir. Aynı şekilde çocuğun az konuşmaya ve sadece sorulan soruya cevap vermeye teşvik edilmesi onun özgüveni açısından sıkıntı yaratır.

Düşünürlere göre kişi kinayeli konuşmamalı, konuşurken sesini dengede tutmalıdır. Kişi hitap ettiği kesime göre seslenmelidir. Konuşmada kapalı bir anlam varsa onu açıklamalı, garip sözler kullanmamalıdır. Kendisine söylenen söz bitmedikçe cevap vermemeli, söyleyeceği şeyi zihninde kararlaştırıp öyle konuşmalı, söyleyeceklerini uzatmadan özlü bir şekilde ifade etmeli, mümkünse sözü tekrar etmemelidir. Kişi kötü söz ve sövgüyü ağızına almamalı, şayet böyle bir şey söylemek zorunda kalırsa onu dolaylı olarak ima etmeli ve çirkin şaka yapmamalıdır.<sup>67</sup>

Bir meclis ortamında konuşurken kişi meclise uygun konuşmalı, el, göz işaretleri yapmamalı, konuşma bir işareti gerektiriyorsa bunu usulüne göre yapmalıdır. Kişi, hakir ve hor görülecek, kin ve düşmanlığa sebep olacak şaka ve mizahtan kaçınmak zorundadır. Meclis ehliyle tartışmaya girmemeli, bilhassa büyükler ve sefihlerle inatlaşmamalıdır. Münazara ve tartışmalarda karşı taraf üstün geldiğinde ona hakkını vermelidir. Anlamayan birine nükteli söz söylenmemeli, konuşmada kibar olunmalı başkasının taklidi yapılmamalı, ürkütücü sözlerden kaçınılmalıdır.<sup>68</sup> Diğer düşünürlerden ayrı olarak Tusî, sıradan insanlar, çocuklar, kadınlar, deliler ve sarhoşlarla muhatap olmaktan kaçınılması gerektiğini belirtir.<sup>69</sup> Gıybet, kovculuk,

<sup>65</sup> Kınalızâde Ali Çelebi, Ahlâk-ı Alâî, 330.

<sup>66</sup> Nasîruddin Tusî, Ahlâk-ı Nâsırî, 216; Celâleddîn Devvânî, Ahlak-ı Celâlî, 164-165; Kınalızâde Ali Çelebi, Ahlâk-ı Alâî, 332.

<sup>67</sup> Nasîruddin Tusî, Ahlâk-ı Nâsırî, 216; Celâleddîn Devvânî, Ahlak-ı Celâlî, 165; Kınalızâde Ali Çelebi, Ahlâk-ı Alâî, 333.

<sup>68</sup> Nasîruddin Tusî, Ahlâk-ı Nâsırî, 216-217; Celâleddîn Devvânî, Ahlak-ı Celâlî, 165; Kınalızâde Ali Çelebi, Ahlâk-ı Alâî, 333-334.

<sup>69</sup> Nasîruddin Tusî, Ahlâk-ı Nâsırî, 216.

iftira ve yalan söylemekten çekinmeli, hiçbir durumda bunlara teşebbüs edilmemeli, bunları yapanlara katılmamalı ve bunları dinlemeyi de çirkin görmelidir.<sup>70</sup> Kınalızâde ise bunlara ek olarak büyüklere “sen” yerine “siz” diye, akranlara da nezaketle hitap edilmesini gerektiğini belirtmektedir. Bunun yanında büyüklere hitap ederken “sultanım, devletli sultanım” gibi abartılı sözlerden ve uzun dualardan kaçınılmalıdır.<sup>71</sup>

Muhatap olma konusunda Tusî'nin kadınları, çocuklar, deliler ve sarhoşlar mesabesinde görmesi onun kadınlara verdiği değerin derecesini göstermektedir. Ayrıca kadınlarla beraber çocuklarla muhatap olmaktan kaçınmayı tavsiye etmesi de doğru bir davranış değildir. Zira çocukla sohbet etmek, onunla vakit geçirmek çocuğun gelişimi için çok önemli bir husustur.

### 2.5. Çocukların Terbiyesinde Giyinme ve Kişisel Bakım Adabı

Giyinme şekli ve kişisel bakım ile ilgili hususlar genel olarak kültürel ve dini anlayışa dayanır. Dolayısıyla çocuk terbiyesinde bunlarla alakalı konular da ahlak kitaplarında değinilen unsurlardan biridir. Buna göre İbn Miskeveyh, renkli ve işlemeli elbiseler giymenin ancak erkekler için süslenen kadınlar, köleler ve hizmetçiler için olduğunu belirterek [erkek] çocuğa bu tür elbiseler giymesinin uygun olmadığını öğretilmesi gerektiğini belirtir. Ona göre şerefli ve asaletli olan erkekler beyaz ve buna yakın renkler giymelidir. Çocuk buna göre yetiştirilmeli ve bunun aksini düşünenlerle oturup kalkması engellenmelidir.<sup>72</sup> Bunların yanında İbn Miskeveyh, çocuğun saçını uzatmamaya, kadın elbiseleri giymemeye, süslenmemeye ve yüzük takmamaya alıştırılması gerektiğini vurgular.<sup>73</sup>

Giyinme konusunda Tusî, çocuğun insanların önünde yüzü ve elinden başka bir yerini açmaması, büyüklerin yanında kolunu ve ayağını açık bırakmaması, yalnızken dahi vücudun dizden göbeğe kadar olan kısmının kapalı olması gerektiğini belirtir.<sup>74</sup> Devvânî ile Kınalızâde ise harem ve hizmetçileri dışında kişinin hiç kimsenin yanında elleri ve yüzünden başka yerlerinin açık olmaması gerektiğini belirtir.<sup>75</sup> Kınalızâde, alimlerin yıkanma esnasında bile tamamen çıplak olmanın mekruh olduğunu ifade ettiklerini vurgulayarak tuvalete gitme ve

<sup>70</sup> Nasîruddîn Tusî, Ahlâk-ı Nâsırî, 217; Celâleddîn Devvânî, Ahlak-ı Celâlî, 165-166.

<sup>71</sup> Kınalızâde Ali Çelebi, Ahlâk-ı Alâî, 335.

<sup>72</sup> İbn Miskeveyh, Tehzîbu'l-Ahlâk, 78-79.

<sup>73</sup> İbn Miskeveyh, Tehzîbu'l-Ahlâk, 82.

<sup>74</sup> Nasîruddîn Tusî, Ahlâk-ı Nâsırî, 218.

<sup>75</sup> Celâleddîn Devvânî, Ahlak-ı Celâlî, 167; Kınalızâde Ali Çelebi, Ahlâk-ı Alâî, 337.

banyo yapma gibi durumlarda bile mecbur kalmadıkça imkan dahilinde vücudun örtülü olması gerektiğini belirtir.<sup>76</sup>

Tusî'ye göre çocuğun saçına bakım yapılmamalı, çocuk kadın giysileriyle süslenmemeli ve zamanı gelmedikçe de ona yüzük verilmemelidir.<sup>77</sup> Devvânî de erkek çocuğu nazarında, şaşalı ve parlak giyinmenin küçümsenerek, nakışlı, rengarenk ve parlak elbiselerin kadın tarzı olduğunu ve erkeklerin bundan sakınması gerektiğinin çocuğun zihnine yerleştirilmesini tavsiye eder.<sup>78</sup> Bu dönemde renkli ve süslü elbiselere dair olumsuz bir bakış açısı ortaya konulsa da günümüzde bu tür elbiseler çocukların ilgisini daha çok çekmektedir.

İbn Miskeveyh ve Tusî, altın ve gümüşün afetinin akrepler ve engerek yılanlarının afetinden daha fazla olduğunu belirterek bunları çocuğun gözünde kötü olarak yansıtmak gerektiğini belirtir.<sup>79</sup> Kınalızâde de bu konuda çocuğun saçlarını tarayarak ortalığa çıkarmamak, kıymetli elbiselerle süslememek ve gerekmedikçe yüzük takılmaması gerektiğini belirtir. O, süslenmenin kadına özgü olduğu, erkeğin süsünün giysi ve takı değil yetkinlik, erdem ve ihsan olduğunun çocuğun aklına yerleştirmek gerektiğini vurgular.<sup>80</sup>

Kişisel bakım konusunda düşünürlerin özellikle erkek çocuk açısından menfi bir tutum sergiledikleri görülmektedir. Saç tarama, kıymetli elbise giyme gibi hususlara yönelik bu şekildeki yaklaşım o dönemde yaygın olan nazar ile çocuğun kadına benzeme korkusundan kaynaklandığını söylemek mümkündür.

## 2.6. Çocukların Terbiyesinde Oyun ve Uyuma Adabı

Gelişim psikolojisine göre oyun, çocuğun fiziksel, sosyal, duygusal ve zihinsel gelişimi açısından önemli bir unsurdur. Oyun aracılığıyla çocuk bazı çatışma ve problemlerin üstesinden gelmeyi öğrenir; fiziksel aktiviteye dayalı oyunlar ile çocuğun vücut sistemleri daha sağlıklı çalışır, psiko-motor becerileri ile kasların gelişmesi sağlanır. Oyun ile çocuk el-ayak ve göz koordinasyonu sağlayarak dikkatini toplamayı öğrenir. Oyun sayesinde çocuk sosyalleşmeyi ve iletişim kurmayı öğrenirken aynı zamanda çevresini keşfetmeyi, objeleri tanımayı, araştırma ve

---

<sup>76</sup> Kınalızâde Ali Çelebi, Ahlâk-ı Alâî, 337.

<sup>77</sup> Nasîruddin Tusî, Ahlâk-ı Nâsırî, 211.

<sup>78</sup> Celâleddîn Devvânî, Ahlak-ı Celâlî, 160.

<sup>79</sup> İbn Miskeveyh, Tehzibu'l-Ahlâk, 83; Nasîruddin Tusî, Ahlâk-ı Nâsırî, 212.

<sup>80</sup> Kınalızâde Ali Çelebi, Ahlâk-ı Alâî, 322.

problem çözüme becerisini kazanır. Oyun aynı zamanda çocuğun duygusal ihtiyaçlarını da karşılayarak bu açıdan gelişimine katkı sağlar.<sup>81</sup>

Orta Çağ'da oyunun fiziksel, duygusal, zihinsel ve sosyal alanlardaki etkisi bilimsel olarak tam bilinemediğinden oyun, nefsanî bir faaliyet olarak telakki edilmiş, günümüzün eğitim anlayışı çerçevesinden farklı olarak bazen vakit geçirilebilecek veya oyalanılacak bir faaliyet olarak görülmüştür. Bundan dolayıdır ki İbn Miskeveyh, çocuğun bazen eğitimin yorgunluğunu gidermek amacıyla oyun oynamasına izin verilmesi ve oynarken de acı duymaması ve fazla yorulmaması gerektiğini ifade ederken<sup>82</sup> Tusî de İbn Miskeveyh gibi çocuğa acı ve yorgunluk vermemek şartıyla çocuğun ara ara oyun oynayabileceğini fakat oyunun güzel olması gerektiğini belirtir.<sup>83</sup> Devvânî de boş vakitlerde, gayrı-meşru, çirkin ve kötü şeyler içermemesi şartıyla çocuğun oyun oynamasına izin verilmesi gerektiğini ifade etmektedir.<sup>84</sup> Aynı şekilde Kınalızâde de her gün, tatil vaktinde ve müstehcenlik ile kabahat içermemek koşuluyla çocuğun biraz oyun oynamasına izin verilmesi gerektiğini belirtmektedir.<sup>85</sup>

Uyku insan için zarurî bir ihtiyaç olup uyku süresi ve zamanı çocuğun gelişimi ve sağlığı ile doğrudan ilişkilidir. Orta Çağ'da uyku, bedensel gelişim ve sağlıktan ziyade nefsanî bir faaliyet olarak kabul edilmiştir. Bu bağlamda İbn Miskeveyh, çocuğu fenalaştırdığı, zihnini kalınlaştırdığı ve hafızasını öldürdüğü için geceleyin çok uyumaktan kaçınılması gerektiğini belirtmektedir. Ona göre çocuk gündüz uykusuna ise hiç alıştırmamalı ve buna müsaade edilmemelidir. O, vücudun sertleşmesi ve sertliğe alışması için uyku için yumuşak yatak ve her türlü rahatlıktan kaçınmayı tavsiye eder.<sup>86</sup> Tusî de uyku konusunda İbn Miskeveyh ile aynı şeyleri ifade eder. Buna ek olarak o, kişinin insanların içinde uyuklamaması, uykuda horluyorsa sırt üstü yatması, bir toplulukta uyku basıyorsa uykuyu giderecek bir şey yapması, uyuyan bir topluluk içinde ise kişinin onlara uyum sağlaması gerektiğini belirtir.<sup>87</sup> Uyku konusunda aşağı yukarı aynı ifadeleri Devvânî ve Kınalızâde de tekrar etmektedir.<sup>88</sup>

---

<sup>81</sup> Sinan Koçyiğit vd., "Çocuğun Gelişim Sürecinde Eğitsel Bir Etkinlik Olarak Oyun," *Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi* 16, (2007), 335-337.

<sup>82</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk*, 83.

<sup>83</sup> Nasîruddîn Tusî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 212.

<sup>84</sup> Celâleddîn Devvânî, *Ahlak-ı Celâlî*, 162.

<sup>85</sup> Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, 324.

<sup>86</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk*, 81.

<sup>87</sup> Nasîruddîn Tusî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 218.

<sup>88</sup> Celâleddîn Devvânî, *Ahlak-ı Celâlî*, 167; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, 337.



Düşünürlerin gerek oyun gerekse de uyku konusundaki görüşleri dönemin anlayışını yansıtmakta olup buna dair bazı hususların günümüzde bir geçerliliği bulunmamaktadır.

## 2.7. Çocukların Eğitim-Öğretim ve Mesleki Açından Yetiştirilmesi

Ahlak filozoflarının çocuk eğitimi ile alakalı olarak eserlerinde ele aldığı konulardan biri de çocukların eğitim öğretimi ile meslek eğitimidir. Burada genel itibariyle çocuğa hangi ilmi alanların öğretilmesi gerektiği, meslekler ve hoca öğrenci ilişkisi üzerinde durulduğu görülmektedir. Bu bağlamda İbn Miskeveyh, eğitimin küçük yaştan itibaren başlanması gerektiğini, yaş ilerledikten sonra eğitimin işe yaramayacağını ifade eder. O, eğitim görmemiş kişinin aklının hayvani duygularına hizmet edeceğini<sup>89</sup> belirterek eğitimin önemini vurgular.

İlkçağ ve Orta Çağ'da çocukların eğitimi ve terbiyesi sistemli, sabit bir kurumdan ziyade daha çok bireysel olarak kişi ya da kişilerin yanında gerçekleştirilmekteydi. Ahlak düşünürleri faziletli İran hükümdarları ile Deylem emirlerinin çocuklarını şehirlerin kötü ortamından uzak bölgelerde eğitim için gönderdiklerini belirtmektedir.<sup>90</sup> Burada şehir ortamındaki kötü alışkanlık ve hususlardan uzak, doğal bir ortamda yetişmenin önemi ortaya konulmaktadır.

İbn Miskeveyh, çocuk eğitiminde ahlak eğitimine ek olarak güzel tarihi bilgiler ile iyi alışkanlıklar kazandıran şiirlerin öğretilmesi gerektiğini belirtir. Şiir öğrenmenin ezber ve anlama gücünü geliştirdiğini belirten düşünür, bayağı ve aşktan bahseden şiirlerden ise sakınılması gerektiğini vurgulamaktadır. Ona göre bu tür şiirler gençleri yoldan çıkarır.<sup>91</sup> Şiir öğretimi ile ilgili olarak diğer düşünürler de aynı görüşü paylaşmaktadırlar.<sup>92</sup>

Öğretmen-öğrenci ilişkisine de değinen düşünürler, çocuğun öğretmenine, eğitimcilerine karşı itaatli olmaya, onlara saygı duyup onlardan korkmaya alıştırılması gerektiğini ifade etmektedirler. Öğretmen-öğrenci ilişkisinde düşünürler, öğretmenin öğrenciyi dövmesi durumunda öğrencinin bağırması ve başkasından şefaahat beklememesi gerektiğini<sup>93</sup> belirterek öğretmenin yeri geldiğinde dayak atmasına kapı aralamışlardır. Devvânî ve Kınalızâde, öğrenci bir kusur işlemedikçe öğretmenin dayağa başvurması gerektiğini ifade ederek dayağa ihtiyaç duyulması durumunda ise dayağın ibret almak ve tekrar kötü davranışı yapmaya cesaret

<sup>89</sup> İbn Miskeveyh, Tehzîbu'l-Ahlâk, 85.

<sup>90</sup> İbn Miskeveyh, Tehzîbu'l-Ahlâk, 85; Nasîruddin Tusî, Ahlâk-ı Nâsırî, 214; Celâleddîn Devvânî, Ahlak-ı Celâlî, 163.

<sup>91</sup> İbn Miskeveyh, Tehzîbu'l-Ahlâk, 79.

<sup>92</sup> Nasîruddin Tusî, Ahlâk-ı Nâsırî, 208.

<sup>93</sup> İbn Miskeveyh, Tehzîbu'l-Ahlâk, 83; Nasîruddin Tusî, Ahlâk-ı Nâsırî, 211; Celâleddîn Devvânî, Ahlak-ı Celâlî, 161.

etmemesi yönüyle az ama acı verecek şekilde olması gerektiğini belirterek<sup>94</sup> dayak meselesine sınır çizmişlerdir. Oysa günümüzün eğitim anlayışında dayağa başvurmak hiçbir şekilde tasvip edilmemekte ve yasal da değildir. Zira eğitimde dayak ve şiddetin, öğrencinin okul, öğretmen ve derslere karşı olumsuz tutum ve davranış sergilemesine yol açtığı bilinen bir durumdur.<sup>95</sup>

Tusî, çocuğa genel ahlaki ilkeler öğretildikten sonra eğer ilim ehli olacaksa ilk önce Ahlak ilmi sonra da Teorik Felsefenin öğretilmesi gerektiğini belirtir. O, böylece daha önce taklidi olarak verilen bilgilerin sorgulanarak delilleriyle öğrenileceğini ifade eder.<sup>96</sup>

Meslek (sanat) öğretimi ile ilgili olarak Tusî, Devvanî ve Kınalızâde benzer ifadeler kullanır. Onlara göre her şeyden önce çocuğun sanat ve ilme dair yeteneğinin olup olmadığının tespit edilmesi gerekir. Çocuk bir sanat veya bilim dalında eğitilecekse onunla alakalı olan şeylerin eksiksiz olarak öğretilmesi gerekir. Düşünörlere göre sanat ve meslek öğrenmede eksiklik ve yetersizlik en çirkin ve bozuk özelliktir. Eğer bir sanat konusunda çocuğun yeteneği yoksa bu sanata zorlanmamalı, başka alana yönlendirilmeli, zorlama ve dayatmada bulunulmamalıdır. Onlar, çocuk bir sanat dalını öğrendiğinde ona bu sanatla geçimini kazanmasının tembih edilmesi gerektiğini vurgulamaktadırlar. Zira bu şekilde o, sanatın tadına varıp, onu daha da geliştirmiş olacaktır.<sup>97</sup>

Çocuğun eğitiminde en önemli unsurlardan biri de öğretmendir. Düşünörlere göre öğretmen dindar, iyi ve akıllı, çocuğun ahlak terbiyesini bilen, ağırbaşlılık, tatlı dil, heybet, mertlik ve temiz biri olmakla meşhur olmalı ve hükümdarların ahlak ve adabını, onlarla ilişki ve diyalogun nasıl olması gerektiği konularını bilen biri olmalıdır.<sup>98</sup> Kınalızâde, öğretmenin öfke ve yumuşak huylulukta mutedil olması gerektiğini vurgular. Ona göre çok halim bir öğretmen eğitim öğretimde başarılı olamaz. Aynı şekilde çocuğu eğitimden bıktırmaması, soğutmaması ve nefret ettirmemesi için öğretmenin öfkeli olmaması da gerekir.<sup>99</sup>

---

<sup>94</sup> Celâleddîn Devvânî, *Ahlak-ı Celâlî*, 161-162; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlak-ı Alâî*, 324.

<sup>95</sup> Faruk Bayraktar, “Eğitimde Disiplin, Dayak ve Ceza Üzerine”, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 1, (1994), 102.

<sup>96</sup> Nasîruddin Tusî, *Ahlak-ı Nâsırî*, 213.

<sup>97</sup> Nasîruddin Tusî, *Ahlak-ı Nâsırî*, 213-214; Celâleddîn Devvânî, *Ahlak-ı Celâlî*, 162-163; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlak-ı Alâî*, 325-328.

<sup>98</sup> Nasîruddin Tusî, *Ahlak-ı Nâsırî*, 211; Celâleddîn Devvânî, *Ahlak-ı Celâlî*, 161; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlak-ı Alâî*, 322.

<sup>99</sup> Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlak-ı Alâî*, 323-324.

## 2.8. Anne Baba Haklarına Riayet Adabı

Anne ve baba, çocuğun en çok muhatap ve ilişkide olduğu ve onun hayatındaki en önemli iki temel unsurdur. Dolayısıyla çocuğun anne baba ile ilişkisi, onlara karşı davranış biçimi onun terbiyesi ile doğrudan ilişkili bir husustur. İslam düşüncesinde anne baba haklarına riayet etme kişinin hayatındaki en önemli ahlaki davranışlardan biridir. Zira Kur'an'daki, “*Rabbin, kendisinden başkasına asla ibadet etmemenizi, anaya-babaya iyi davranmanızı kesin olarak emretti. Eğer onlardan biri, ya da her ikisi senin yanında ihtiyarlık çağına ulaşırsa, sakın onlara “öf!” bile deme, onları azarlama, onlara tatlı ve güzel söz söyle (İsra 17/23),*” ayeti bu açıdan Müslümanlar için bir kılavuz niteliğindedir. Hz. Peygamber de “*Rabbinin rızası ana babanın razi edilmesindedir. Rabbinin gazâp ve hışmı ise ana babanın gazâplanması ve hışmındadır,*”<sup>100</sup> hadisiyle anne baba hakkına riayet etmenin önemini ortaya koymuştur.

Klasik ahlak eserlerine baktığımızda İbn Miskeveyh, anne baba hakkına riayet ile ilgili bir başlık açmamış, “oturup kalkma kuralları” başlığının altında, çocuğun anne babasına karşı itaatli olmaya, onlara saygı duymaya ve onlardan korkmaya alıştırılması gerektiğini belirtir.<sup>101</sup> Tusî ise eserinde “anne baba hukukuna riayet” şeklinde bir başlık açarak konuyu ele almış, Devvânî ve Kınalızâde de bu konuda Tusî’yi takip etmişlerdir. Düşünürler, babanın, çocuğun var oluş sebeplerinden ilki olup, çocuğun beslenme, gelişme ve yetişmesini ve aynı zamanda çocuğun edep, sanat, ilim gibi hususları kazanmasını sağlayan kişi olduğunu vurgulamaktadırlar. Buna göre baba, zahmet ve meşakkate katlanarak mal mülk ve erzak biriktirmekte ve ölümünden sonra da bunları çocuğuna bırakmaktadır. Düşünürlere göre anne de babayla beraber çocuğun var oluş sebeplerinden biri, zahmet çekerek çocuğu karnında taşıyan, acı ile onu doğuran, onu sütüyle besleyen, onu büyüten, büyütürken de kendinden fedakarlıkta bulunarak şefkat ve merhametini ona sunan kişidir.<sup>102</sup> Kınalızâde, varlık sebebi konusunda anne ve babanın ortak olduğunu ancak çocuk konusunda meşakkat çekmede anne hakkının babadan daha fazla olduğunu belirtir.<sup>103</sup>

Baba hakkının daha çok ruhani anne haklarının ise cismani olduğunu belirten düşünürler buradan hareketle baba hakkının itaat, iyi söz, dua ve övgüde bulunmakla, anne hakkının ise

<sup>100</sup> Tirmizî, “İyilik”, 1899.

<sup>101</sup> İbn Miskeveyh, Tehzîbu'l-Ahlâk, 83.

<sup>102</sup> Nasîruddin Tusî, Ahlâk-ı Nâsîrî, 212-224; Kınalızâde Ali Çelebi, Ahlâk-ı Alâî, 341-342.

<sup>103</sup> Kınalızâde Ali Çelebi, Ahlâk-ı Alâî, 340.

daha çok ona mal vermek, geçim araçları sağlamak ve çeşitli iyiliklerde bulunmakla eda edilmesi gerektiğini belirtmektedirler.<sup>104</sup>

Ahlak düşünürleri İslam'da Yaratıcının hakkına riayetten sonra anne baba hakkına riayetin geldiğini hatta bazı kısımlarda anne baba hakkının önce olduğunu belirterek anne baba haklarına riayet etmenin üç şeyle olduğunu açıklamaktadırlar:<sup>105</sup> Birincisi, onları saf bir sevgiyle sevmek, onlara saygı duymak, itaat ve hizmet etmek ve söz ile amellerde onların rızasını aramaktır. İkincisi, ihtiyaç duydukları konularda hiçbir şart koşmadan, karşılıksız olarak onlara yardım etmektir. Üçüncüsü ise her koşulda onlara iyilikseverlik göstermek ve hem yaşarken hem de ölümlerinden sonra onların vasiyetlerini korumaktır.<sup>106</sup>

Bu erdemlere karşılık olarak Tusî, erdemsizlik olarak kabul ettiği anne babaya itaatsizliği de üç gruba ayırmıştır: Birincisi, sevgi eksikliği, söz ve hareketler ile onlara karşı incitici eylemlerde bulunmak; ikincisi, cimrilik yaparak, onların geçimi konusunda sıkıntı yaratmak ve bu konuda onları incitmek; üçüncüsü ise hayatta iken ya da ölümlerinden sonra şefkatsizlik göstererek ya da onların nasihatlerini hor görerek onlara ihanet etmektir.<sup>107</sup>

Netice itibariyle düşünürlerin anne baba hakkına riayet adabı konusunu İslam'ın ortaya koyduğu hususlar çerçevesinde ve dönemin kültür ve anlayışları bağlamında ele aldığımızı görüyoruz.

## 2.9. Kız Çocuklarının Eğitimi

Klasik ahlak eserlerinde düşünürlerin çocuk eğitimi ile ilgili olarak şimdiye kadar ortaya koyduğumuz konu ve görüşler erkek çocukları içindi. Orta Çağ'daki kız çocukları ve kadına dair gerek düşünsel gerekse de sosyolojik bakış açısı göz önüne alındığında kız çocuklarının her açıdan ikinci planda kaldığı görülmektedir ki klasik ahlak eserlerinde de bu durum görülmektedir. Buradan hareketle İbn Miskeveyh kız çocuklarının eğitimine hiç değinmemiştir. Görüşlerini ele aldığımız düşünürlerden Tusî bu konuda görüş serdetmiştir. O, çocuk eğitimi ile ilgili bazı hususları ele aldıktan sonra bunların erkek çocukları için olduğunu belirtip kız çocukları konusunda da bu şekilde onlara uygun ve layık olanın uygulanması gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre bir kız çocuğu, eve bağlılık, örtünme, ağırbaşlılık, iffet, hayâ ve kadınlarla ilgili anlatılan diğer hususlar konusunda yetiştirilmelidir. Tusî'ye göre kız çocukları okuma ve

<sup>104</sup> Nasîruddin Tusî, Ahlâk-ı Nâsırî, 225; Celâleddîn Devvânî, Ahlak-ı Celâlî, 170.

<sup>105</sup> Nasîruddin Tusî, Ahlâk-ı Nâsırî, 224; Celâleddîn Devvânî, Ahlak-ı Celâlî, 169-170.

<sup>106</sup> Nasîruddin Tusî, Ahlâk-ı Nâsırî, 224; Celâleddîn Devvânî, Ahlak-ı Celâlî, 170; Kınalızâde Ali Çelebi, Ahlâk-ı Alâî, 322.

<sup>107</sup> Nasîruddin Tusî, Ahlâk-ı Nâsırî, 224.

yazmadan menedilmeli, onlara kadınlara uygun olan sanatlar öğretilmeli ve ergenlik dönemine eriştiklerinde ise evlendirilmelidirler.<sup>108</sup>

Devvânî, kız çocuklarının eğitiminde onların durumuna uygun olan bir yolla ev ve ailenin gerektirdiği hususlar, eve bağlanma, ev işleri, örtünme, iffet, hayâ ve kadınlara ait özelliklerin sevdirelerek öğretilmesi gerektiğini belirtir. O, kız çocuklarına uygun olan meslek ve becerilerin öğretilmesi gerektiğini ifade ederken Tusî gibi onların okuma ve yazmadan menedilmesi ve ergenlik dönemine girdiğinde gecikmeden dengi ile evlendirilmesi gerektiğini de belirtir.<sup>109</sup>

Kız çocuklarının eğitimi konusunda Kınalızâde de aşağı yukarı Tusî ve Devvânî'nin söylediklerini tekrar eder. Kızların okuma yazmadan menedilmesi hususunda ise onun kafası biraz karışıktır. O, Tusî'nin, kızların okuma ve yazmadan menedilmesi gerektiğini, yazdığını oysa diğer alimlerin okumaktan değil sadece yazmaktan alıkonulması, dinin vaciplerinin, şeriatın sünnet ve hükümlerinin özellikle de kadınlara ait hallerin onlara öğretilmesi gerektiğini söylediklerini ifade ederek bu konuda Tusî ve Devvânî'ye göre biraz daha olumlu tavır sergiler. O bu konudaki görüşlerini desteklemek için "*ilim öğrenmek her erkek ve kadın Müslümana farzdır,*" hadisi ile İslam dünyasında yetişmiş bazı Müslüman kadın alimleri örnek verir.<sup>110</sup>

Kınalızâde, kızların evliliği hususunda diğer düşünürler gibi, ergenlik çağına girince ertelenmeden dengi ile evlendirilmesi gerektiğini vurgulayarak, evlendikten sonra damadın anne babası yanlarında ise onlarla iyi geçinmesi, arsızlık etmemesi ve gönül kırmaması gerektiğini belirtir.<sup>111</sup> Kız çocuklarının ergenliğe girer girmez evlendirilmesi, eğitilmesine dair olumsuz tavrın dini bir yönü olsa da bu konu genel olarak kültürel ve toplumsal değerler ile ilgili bir husustur. Kız çocuklarının erken dönemde evlendirilmesi, eğitimden mahrum edilmesi ise günümüzdeki gelişmiş toplumlarda hem kültürel hem de yasal olarak kabul gören bir husus değildir.

## SONUÇ

Bu çalışmamızda klasik İslam ahlak felsefesine dair eserlerde çocuk terbiyesine dair düşünürlerin görüşlerini ele aldık. Burada elde ettiğimiz bilgiler ışığında düşünürlerin bazı görüşlerinin önemli olup günümüzde de hala geçerli olduğu, bazı görüşlerinin de dönemlerinin anlayışını yansıttığını ve günümüzde geçerliliğini yitirdiğini müşahede ettik.

<sup>108</sup> Nasîruddin Tusî, Ahlâk-ı Nâsırî, 215.

<sup>109</sup> Celâleddîn Devvânî, Ahlak-ı Celâlî, 163-164.

<sup>110</sup> Kınalızâde Ali Çelebi, Ahlâk-ı Alâî, 329.

<sup>111</sup> Kınalızâde Ali Çelebi, Ahlâk-ı Alâî, 330.

Düşünürler çocuğun eğitiminin doğumla birlikte başladığını öne sürmüşlerdir. Hatta Tusî bu süreci biraz daha öne çekerek anne babanın evliliğe yetkinliği ile de ilişkilendirir. Zira çocuğun yetiştirilmesinde en büyük sorumluluk anne ve babaya düşmektedir. Anne ve babanın yetkinliği ile eğitim seviyesi çocuğun gelişimi ve terbiyesi açısından çok önemlidir. Aynı şekilde çocukların eğitiminin erken yaşlarda başlaması da eğitimin etkisi bakımından dikkate değer bir husustur.

Ahlak düşünürlerinin çocuk eğitiminde vurguladığı bir husus da rol modelidir. Zira ilk çocukluk döneminin en belirgin özelliklerinden birisi de taklittir. Bu dönemde çocuk sürekli anne babasının yaptıklarını bilinçsizce taklit eder ve bu davranışları farkında olmaksızın alışkanlık haline getirmeye başlar. Bu eserlerde anne ve babanın çocuğun yanında davranışlarına dikkat etmeleri ve zararlı kişi ve ortamlardan uzak durmaları gerektiği vurgulanmıştır.

Çocuk eğitiminde önemli konulardan biri de ödüldür. Günümüzde de çocuk eğitimi üzerine yapılan çalışmalarda doğru davranışların kazandırılmasında pekiştiricilerin ve ödüllerin çok önemli olduğu vurgulanmaktadır. Ben merkezî bir anlayışa sahip olan çocuk, ödülü alabilmek için istenilen davranışa yönelir. İlk başlarda ödül kazanmak için sergilenen bu davranışlar zaman geçtikçe, yaş ilerledikçe davranış haline gelir. Ahlak düşünürleri de eserlerinde çocuğun iyi ve güzel davranışlarının ödüllendirilmesi kötü davranışlarının ise cezalandırılması gerektiğini vurgulamışlardır. Buradaki ceza vurgusu günümüz eğitim anlayışına uygun değildir.

Müelliflerimizin eserlerinde belirttiği bir başka önemli konu da çocuğa dini ve ahlaki terbiyenin yanında ilmi ve mesleki eğitimin de verilmesi gerektiğidir. Buna göre ilmi ve mesleki eğitim önemlidir. Onlar, çocuğun yetenekli olduğu alanda uzmanlaşarak ileride para kazanacağı mesleği de icra etmesi gerektiğini vurgulamışlardır ki bu konu günümüzde bile çok ihmal edilen bir husustur. Ayrıca müelliflere göre önce ahlaki eğitim daha sonra da ilmi, felsefi ve meslek eğitimi verilmelidir.

Ahlak düşünürlerinin, yeme-içme, oturup kalkma, konuşma gibi hususları genel itibarıyla “âdâb-ı muâşeret” denilen genel ahlak kuralları bağlamında ele aldıkları görülmektedir. Ancak beslenme, oyun, konuşma gibi bazı hususlarda ortaya konulan bazı ilkelerin dönemin anlayışını yansıtıp günümüzün bilim ve eğitim anlayışına ters olduğu müşahede edilmiştir. Bunlardan biri çocukların, tatlı, meyve özellikle de et ürünlerini az tüketmelerine dair görüşlerdir. Oysa çocuğun fiziksel, biyolojik ve psiko-motor açıdan gelişimi açısından gerekli vitamin ve proteinleri alması için özellikle meyve ve et tüketimi önemlidir.

Düşünürler, konuşma adabı hususunda çocukların az konuşması, büyüklerinin yanında sadece kendilerine sorulan sorulara cevap vermesi ve gerekmedikçe konuşmaması gerektiğini belirtmektedirler. Bu düşünce de günümüz eğitim anlayışına uymamaktadır. Çünkü çocukluk zamanının “özerklik” denilen dönemin en belirgin özellikleri çocuğun çok meraklı ve her şeyi kendi başına yapma isteği içinde olması dolayısıyla karşılaştığı şeyler hakkında sürekli soru sormasıdır. Bu dönemde olan çocuğa sosyal ortamlarda söz hakkı tanımamak, onu başkalarının yanında susturmaya çalışmak çocuğun özgüven duygusunu zedeleyebilir ve böylece çocuk kendini değersiz hissedebilir.

Düşünürlerin çocukların az oyun oynamasına dair düşüncelerinin de günümüz eğitim ve pedagoji anlayışına uygun olmadığı görülmektedir. Oysaki bugün çocukların eğitiminde oyun vazgeçilmez bir faaliyettir. Özellikle uygulamalı derslerde en çok başvurulan yöntemlerden biri de oyundur. Oyun çocuk için hem bir eğitsel ve sosyalleşme faaliyeti hem eğlence hem de stres ve yorgunluğu atan bir aktivitedir.

Uyku konusunda düşünürler, çocukların gündüz hiç gece de çok uyumamaları gerektiği şeklinde görüş serdetmişlerdir. Oysaki günümüzde öğle vakti kısa bir uykunun vücudu dinlendirdiği bilinen bir husustur. Bunun yanında yetişkinler için ideal uyku süresi günde yedi-sekiz saat iken çocukların uykuya olan ihtiyacı ise daha fazladır.

Bakım ve giyim konusunda düşünürler çocukların süslü elbiseler giymemesi ve saçlarına bakım yapmamaları yönünde görüş ortaya koymaktadırlar. Oysa süslü, renkli ve canlı elbiseler çocuğun ilgisini çekip onu mutlu ettiği için günümüzde daha çok tercih edilmektedir. Çocuk için saç bakımı da hem hijyen hem de sosyal hayat açısından yapılması gereken bir iştir.

Klasik eserlerde çocuk eğitimi ile ilgili olarak dikkat çeken hususlardan biri de düşünürlerin dini eğitime çok az yer vermesidir. İbn Miskeveyh, bu konuya hiç değinmezken diğerleri de sadece birkaç cümle ile farz, sünnet, vb. dini hükümlerin öğretilmesi ile namaz öğretimine değinmişlerdir.

Tusî'nin, İslam'da kesin olarak yasaklanmasına rağmen, eserinde “içki içme adabı” diye bir başlık altında içki içmenin usul ve kurallarını anlatması da ilgi çekici bir husus olarak karşımıza çıkmıştır.

Ahlak düşünürleri çocuk eğitimi konusunda anlattıkları konuların erkek çocuklar için olduğunu belirterek kız çocuklarına ise kadınlara dair bazı hususların öğretilmesi gerektiğini vurgulamışlardır. Düşünürler genel olarak kız çocuklarına okuma yazmanın bile öğretilmemesini tavsiye etmişlerdir. Bunun yanında kızların buluğa erer ermez evlendirilmesi

gerektiği de belirtilir. Bu durum, dönemin kadınlara olan yaklaşımının bir ürünüdür. Günümüzde ise belirtilen hususlar hem yasal değil hem de kadın erkek eşitliğini zedeleyen bir anlayış olarak görülmektedir.

Klasik İslam ahlak felsefesi eserlerinden dört tanesi ile sınırlı olarak ele aldığımız çocuk terbiyesi, diğer başka İslam ahlak eserleri ile beraber incelenerek geleneksel dönemdeki çocuk terbiyesi ile günümüzün eğitim anlayışı bağlamındaki çocuk eğitimi karşılaştırmalı ve daha detaylı bir şekilde başka bir çalışmanın konusu olabilir. Böylece İslam düşüncesinde çocuk eğitimi konusu daha açık bir şekilde ortaya konulmuş olacaktır.

### **KAYNAKÇA**

K. Kerim. *Diyanet Vakfı Meali*. Erişim 22.09.2024. <https://www.kuranmeali.com>.

Ay, Mehmet Emin. “Ailede Verilecek Din Eğitiminde Genel Prensipler”. *İslam 'da Aile ve Çocuk Terbiyesi II*, ed. İbrahim Canan. 361-374. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.

Aydın, Mehmet Zeki. “Müslüman Ailede Çocuk ve Çocuk Eğitiminde Sorumluklar”, *Çocuk ve Medeniyet Dergisi* 6/12, (2021), 47-78.

Aytürk, Nihat. *Sosyal Davranış ve Protokol*. Ed. Nihat Aytürk-Adili Sadık Bahçe. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yay., 2019.

Bayraktar, Faruk. “Eğitimde Disiplin, Dayak ve Ceza Üzerine”, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 1, (1994), 97-107.

Bilgin, Beyza-Selçuk, Mualla. *Din Öğretimi-Özel Öğretim Yöntemleri*. Ankara: Gün Yayınları, 1995.

Bilici, Sabiye-Köksal, Eda. *Okul Öncesi ve Okul Çağı Çocuklara Yönelik Beslenme Önerileri ve Menü Programları*. Ed. Nevin Şanlıer. Ankara: Halk Sağlığı Kurumu, 2013.

Buhari, Muhammed b. İsmâil Ebu Abdullah el-Cûfi. *Sahîh-i Buhârî*. Çev. Abdullah Fevzi Kocaer. İstanbul: İmaj Yay., 2004.

Çağrııcı, Mustafa. “Tedbîrü'l-menzil”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 40/261-262. İstanbul: TDV Yay., 2011.

Çelebi, Kınalızâde Ali. *Ahlâk-ı Alâî*. Sad. Murat Demirkol. Ankara: Fecr Yay., 2020.

Devvânî, Celâleddîn. *Ahlak-ı Celâlî*. Çev. Ejder Okumuş. Ankara: Fecr Yay., 2020.



Ebu Davud, Süleyman b. Eş'as Es-Sicistanî. *Sünen-i Ebu Davud*. (Sünen-i Ebu Davud Tercüme ve Şerhi içinde). Çev. Hüseyin Kayapınar-Necati Yeniçel. İstanbul: Şamil Yayıncılık, 1987.

Gander, Mary J.-Gardiner, Harry W. *Çocuk ve Ergen Gelişimi*. Haz. Bekir Onur, çev. Ali Dönmez-Nedim Çelen-Bekir Onur. Ankara: İmge Kitabevi, 2001.

Gövsa, İbrahim Alaettin. *Çocuk Psikolojisi*. İstanbul: Hayat Yayınevi, 1998.

İbn Miskeveyh. *Tehzibu'l-Ahlâk*. Çev. A. Şener-İ. Kayaoğlu-C. Tunç. İstanbul: Büyüyen Ay Yay., 2017.

Kazıcı, Ziya-Ayhan, Halis. "Tâlim ve Terbiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 39/515-523. İstanbul: TDV Yay., 2010.

Koçyiğit, Sinan-vd., "Çocuğun Gelişim Sürecinde Eğitsel Bir Etkinlik Olarak Oyun." *Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi* 16, (2007), 324-342.

Küçüköğlü, Adnan. "Öğretimle İlgili Temel Kavramlar". *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, ed. Semra Güven-Mehmet Arif Özerbaş. 2-31. Ankara: Pegem Akademi, 2021.

Oflaz, Abdulhalim. "Çocuk Eğitimi/Terbiyesinde Nebevî Metod". *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 11, (2017), 287-306.

Peker, Hüseyin. *Din Psikolojisi*. Samsun: Aksisda Matbaası, 2000.

Sağlam, İsmail. "Hz. Peygamberin Çocuk Eğitiminde Öne Çıkardığı Hususlar". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2, (2002), 167-190.

Şimşek, Eyüp. "Çocukluk Dönemi Dini Gelişim Özellikleri". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/4, (2004), 207-220.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Serve es-Sülemî. *Sünen-i Tirmizi*. Çev. Abdullah Parlıyan. Konya: Konya Kitapçılık, 2004.

Topaloğlu, Bekir. "Rab". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/372-273. İstanbul: TDV Yay., 2007.

Tusî, Nassîruddin. *Ahlâk-ı Nâsirî*. Çev. A. Gafarov, Z. Şükürov. İstanbul: Litera Yay., 2021.

Yalın, Salih. "İslâm Ahlâk Filozoflarının Aile Ahlâkına İlişkin Görüşleri Üzerine Bir İnceleme: İbn Sina, Tûsî ve Kınalızâde Örneği". *Journal of Islamic Research* 30/3, (2019), 479-494.

Yavuz, Kerim. *Çocuğun Dünyası ve Gelişme*. İstanbul: Çocuk Vakfı Yayınları, 1992.

---

# KUMMÎ TEFSİRİNDE ŞİA İMAMLARININ İLMÎ KONUMLARI VE İMAMLARDAN TEFSİR ÖRNEKLERİ

## THE SCHOLARLY LEVEL OF SHIA IMAMS IN QUMMI TASIR AND EXAMPLES OF TASIR FROM IMAMS

**Dr. Eyüp YİĞİT**

Diyamet İşleri Başkanlığı

Din Hizmetleri Uzmanı

eyigit30@hotmail.com

ORCID: 0000-0003-0629-3812

**Atf Gösterme:** YİĞİT, Eyüp, “Kummî Tefsirinde Şia İmamlarının İlmî Konuamları ve İmamlardan Tefsir Örnekleri” *Ağrı İslami İlimler Dergisi (AGİİD)*, Aralık 2024 (15), s. 30-41.

---

Geliş Tarihi:

28 Temmuz 2024

Kabul Tarihi:

04 Aralık 2024

©2024 AGİİD

Tüm Hakları Saklıdır.

**Özet:** Bu çalışmada Şia'nın önde gelen müfessirlerinden kabul edilen Kummî ve onun “Tefsiru'l-Kummî” adlı eserinde Şia imamlarının ilmî seviyesi ve Şia mezhep imamlarından tefsir örnekleri incelenmiştir. Makalede işlenen bu konulara ek olarak Kummî'nin hayatı ve imâmet konusu hakkında da bilgi verilmiştir. Bilindiği üzere Şia mezhebinin ana omurgasını imâmet konusu teşkil etmektedir. Şia, mezhep imamlarının Hz. Peygamber'den sonra insanlara dünyevî ve uhrevî konularda rehberlik etmek üzere Allah tarafından seçilmiş özel insanlar olduğuna inanılmaktadır. Şia'ya göre Allah Resûlü de kendisinden sonra bu şahısları Müslümanlara halife olarak tayin ettiğini iddia etmektedir. Şiiler, imamlarının Hz. Peygamber gibi bir kısım ilahî ayrıcalıklara sahip olduğuna inanırlar. Onlar bu özelliklere sahip imamların ilimlerinin vehbî (Allah tarafından verilmiş) olduğunu kabul ederler. Allah'ın peygamberlere verdiği ilimlerin tamamına Şia imamlarının da sahip olduğunu iddia ederler. Hz. Ali'ye dayandırılan bir habere göre Hz. Âdem'e ve devamında Allah'ın kendilerine nübüvvet verdiği bütün peygamberlerin ilmî, Hz. Peygamber'in itretinin (Ehl-i Beytinin) yanında olduğunu iddia etmektedir. Şia, mezhep imamlarına böyle yüksek bir ilmi merteye verdikten sonra Kur'an tefsirini ilahî murada uygun bir şekilde tefsir etme yetkisine ve ayrıcalığına sahip tek merciin de imamlar olduğunu kabul etmektedir. Çalışmamızda bu iddiaları Kummî tefsiri ve diğer Şii müfessirlerin değerlendirmeleri ekseninde ele alınmıştır. Bu çalışma ile Şia mezhep müntesipleri nezdinde imamlarının dünyevî ve uhrevî konularda görüşlerinin nasıl ulvî bir konuma sahip olduklarını ortaya konulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** *Tefsir, Kummî, Mezhep, İmam, Hilâfet.*

**Abstract:** In this study, Qummî, who is considered one of the leading commentators of Shia, and his work called "Tefsiru'l-Kummî", the scientific levels of Shia imams and examples of tafsir from sect imams will be discussed. As an introduction to these topics that will be covered in the article, we will try to give brief information about Kummî's life and the subject of imamate. As it is known, the issue of imamate constitutes the main backbone of the Shia sect. As much as the importance of this imamate issue, the personalities who will perform this imamate are also very important. Shia adherents believe that the imams of the sect are special people chosen by Allah to guide people in all worldly and otherworldly matters after the Prophet. Likewise, they claim that the Messenger of Allah appointed these individuals as caliphs after himself. Shiites believe that their imams have special divine privileges, like the Prophet Muhammad. They accept that the knowledge of imams with these characteristics is vehbî (given by Allah). They claim that Shia imams also have all the knowledge that Allah gave to the prophets. According to a report based on Hazrat Ali, they mention that the knowledge that Prophet Adam sent down from the sky to the earth and the knowledge of all the prophets to whom Allah gave prophethood are with the family (Ahl al-Bayt) of the Prophet. After giving such a high scholarly rank to the imams of the Shia sect, he accepts that the only authorities that have the authority and privilege to interpret the Quran in accordance with the divine will are the imams. In our study, we will try to evaluate these claims in the context of various Shiite commentaries. After granting such a high scholarly rank to the imams of the sect, Shiite supporters accept that the imams are the only authority that has the authority and privilege to interpret the Qur'an in accordance with the divine will. In our study, we will try to evaluate these claims in the context of various Shiite commentaries.

**Keywords:** *Qummî, Tafsir, Sect, Imam, Caliphate.*

---

## GİRİŞ

Hız. Peygamber, yaşadığı sürece Müslümanların dinî ve dünyevî konularda yegâne müracaat mercii idi. Hız. Peygamber'in vefatının akabinde onun bu görevini kimin üstleneceğine dair bazı tartışmalar yaşanmış neticede Hız. Ebû Bekir'in halife seçilmesiyle bu tartışmalar bir süreliğine sona ermiştir. Ne var ki hilâfet veya imâmet konusu her halife seçiminde tartışmaya sebep olmuştur. Hilafet konusu Müslümanlar arasındaki ilk ihtilafli konulardan biridir.<sup>1</sup> Şîa, imâmetin Hız. Ali ve onun çocuklarının hakkı olduğunu iddia etmiş ve bu konudaki görüşlerinden ötürü diğer Müslümanlarla ayrılığa düşmüştür.<sup>2</sup>

Kummî, Şîa mezhebi içerisinde Ahbârîler<sup>3</sup> olarak bilenen, görüş ve düşüncelerinde tamamen imamlardan gelen nakilleri esas alan ve görüşleri muteber kabul edilen kişilerden biridir.<sup>4</sup>

Kummî ve diğer Ahbârîler dinî ve dünyevî konularda imamları tek ve yanılmaz müracaat mercii olarak kabul etmektedirler. Bunun temel sebebi ise Hız. Peygamber'in vefat etmeden önce kendisinden sonra imâmet ve hilâfet görevini Hız. Ali ve onun çocuklarına verdiği inanişından kaynaklanmaktadır. Şîa, imamet düşüncesini peygamberliğin bir devamı olarak görmektedir. Bundan dolayı imamların sahip oldukları ilmi seviyeyi de sıradan bir ilmi merteye olmaktan öte peygamberlerin sahip oldukları vehbî ilim kategorisinde mütalaa etmektedir.<sup>5</sup>

Bu inaniştan ötürü yeryüzünde Allah'ın vahyini en iyi anlayıp yorumlayacak olanlarda imamlardır. Nitekim imamlara bu görev özel olarak tevdi edilmiştir. Onlara göre imamların görevi kıyamete kadar peygamberlerin vazifesini sürdürmekten ibarettir.<sup>6</sup>

Bu makalede, Şîa mezhebine mensup Kummî'nin mezhep imamlarının ilmi konularına dair zikrettiği iddialar "*Tefsiru'l-Kummî*" çerçevesinde ele alınacaktır. Konunun daha iyi anlaşılması için Kummî'nin hayatına ve imâmet konularına işaret edilecektir. Şîa imamlarının ilmi mertebelerine ve sözlerinin mezhep içerisinde nasıl kutsiyet atfedildiğini, Kur'ân-ı

<sup>1</sup> Ebû'l-Hasan Ali b. İsmâil Eş'arî, *Makâlatü'l-İslâmiyyîn* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2009), 8.

<sup>2</sup> Mikdâd b. Abdullah es-Süyûrî, *en-Nâfi' Yevmu'l-haşr fi şerh el-bab el-hadî 'aşer* (Kudüs: Müessesetü Çap ve İntişârâtı Astân, 2012), 42-44.

<sup>3</sup> Ahbârîyye, imamların mutlak otoritesine bağılıklarından dolayı imamlardan nakledilen sözlü ve yazılı rivâyetlerin akaid ve fıkıh alanında tartışmasız otorite olduğunu savunmaktadır. Metin Yurdagür, "Ahbârîyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 1/490-491.

<sup>4</sup> Ali b. İbrâhim Kummî, *Tefsiru'l-Kummî* (Kum: Müessesetü İmâm Mehdî, 2014), 2/621.

<sup>5</sup> Muhammed Hadi Marifet, *et-Tefsir ve'l-müfessirun* (Meşhed: Dânişgâh-i 'Ulûmî'l İslâmiyetî Radva Kütüphanesi'ı Mîlî İnan, 2004), 1/429.

<sup>6</sup> Abduali b. Cumua el-Arusî Şeyh el-Huveyzî, *Tefsiru nuru's-sekaleyn* (y.y.: y.y., 1991), 1/61.

Kerîm'deki ilahi hakikatlerin mezhep taassubu uğruna nasıl çarpıtıldığını ve Kur'ân âyetleri ekseninde Şîa mezhep imamlarının ilmî konumları ortaya konulacaktır.

### 1. Ebû'l-Hasan Ali b. İbrâhim b. Hâşim el-Kummî'nin Hayatı

Kummî'nin tam adının Ebû'l-Hasen Ali b. İbrâhim b. Hâşim el-Kummî (ö.329/941) olduğu konusunda ittifak vardır.<sup>7</sup> Müellif aslen Kum'lu olduğu için Kummî nisbetiyle anılmıştır. Künyesi ise Ebû'l-Hasen'dir.<sup>8</sup> Onun hayatı ile ilgili ilk dönem Şîi kaynaklarda fazla bilgi bulunmamaktadır. Son dönemde yazılmış kaynaklarda yer alan bilgiler de onun hayatını aydınlatmaya yetmemektedir. Ancak künyesine istinaden Kum'da doğduğunu söyleyebiliriz.<sup>9</sup> Kaynaklarda Kummî'nin nerede ve ne zaman doğduğuna dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

Müfessirin tahsil hayatı ile ilgili olarak herhangi bir bilgiye de ulaşamadık. Bu nedenle Kummî'nin ilk tahsilini nerede ve kimden aldığı konusunda net bir şey söyleme imkânına sahip değiliz. Ancak tefsirinin en önemli kaynağı olan babası İbrâhim b. Hâşim'in, hocaları arasında yer alması, ilk tahsilini ondan aldığı ihtimalini güçlendirmektedir. Babası İmâm Hasan Askerî'nin akranıdır.<sup>10</sup>

#### 1.1. İmâmet

İmâm (إمام) kelimesi sözlükte öne geçmek, sevk ve idare etmek gibi anlamlara gelir. Çoğulu eimme (أئمة)dir.<sup>11</sup> Terim olarak da “cemaatle kılınan namaza önderlik eden kimse ve devlet başkanı” gibi anlamlara gelir.<sup>12</sup> İmâm, örnek alınan kişi veya nesne anlamında da kullanılır. Bu, sözü ya da fiili örnek alınan bir insan olabileceği gibi, hakka ya da bâtıla götüren ve yönlendiren kitap ya da benzeri bir nesne de olabilir.<sup>13</sup>

Kur'ân-ı Kerîm'de imam kelimesi hem önderlik yapan şahıslar anlamında hem de rehberlik yapan kitap ve vahiy anlamında kullanılır.<sup>14</sup> Şahıslara isnaden; “*Bütün insanları,*

<sup>7</sup> Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshak İbn Nedîm, *el-Fihrist* (Beyrut: Dâru'l-Ma'ârif, 1997), 2/32.

<sup>8</sup> Şeyh Abbas. el-Kummî, *el-Künye ve'l-elkab* (Tahran: Mektebetü's-Sadr, ts.), 405.

<sup>9</sup> Marifet, *et-Tefsir ve'l-müfessirun*, 1/422-423; İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 273.

<sup>10</sup> İhsan Emin, *et-Tefsir bi'l-me'sûr ve tatviruhu inde Şîati'l-İmâmiyye* (Beyrut: Dâru'l-Hediy, 2000), 404. Eyüp Yiğit, “Tevbe Sûresi Bağlamında Kummî Tefsirine Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 16 (Güz 2021), 198-216.

<sup>11</sup> Ahmed İbn Faris, thk. Abdusselam Muhammed Harun. (Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1979), “*Mu'cemu mekâyisu'l-luğa*”, 1/29. Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garibi'l-Şur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1424/2003), 87.

<sup>12</sup> Mustafa Sabri Küçükaşçı, “İmâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 22/178-181.

<sup>13</sup> İsfahânî, *el-Müfredât fi garibi'l-Şur'ân*, 87.

<sup>14</sup> el-İsrâ 17/71; Hûd 11/17.

*imamlarıyla çağıracağımız gün*”,<sup>15</sup> ve “*Bizi muttakilere önder eyle.*”<sup>16</sup> âyetlerinde imam kelimesini şahıslar için kullanırken, “*Bir rehber ve rahmet olarak Mûsâ'nın kitabı*”<sup>17</sup> âyetinde ise kitap ve vahye isnaden kullanılmıştır. Kur’ân-ı Kerîm’in adlarından biri olan Ümmü’l-Kitab<sup>18</sup> ismi de imam kelimesinin kök harflerinden müştaktır. İmâm kelimesi, Kur’ân-ı Kerîm’deki eşsesli (vücûh) kelimelerden biri olduğu<sup>19</sup> için farklı anlamlara gelmektedir. Ayrıca kelime, levh-i mahfûz<sup>20</sup> anlamına geldiği gibi İbrâhim’in (a.s.) Allah’tan imam/önder olma ve seçilme talebine karşılık Allah; “*Ben seni insanlara önder yapacağım, demişti.*”<sup>21</sup> yani onun talebine olumlu karşılık vermiştir.

İslâm toplumunun ayakta kalması ve Müslümanların huzur içinde yaşayabilmeleri için imamın/devlet başkanının varlığı zorunludur. Cumhur, cumaları kıldırın, cezaları uygulayan, fakirlere dağıtılmak üzere zenginlerden zekât alan, İslâm beldelerinin sınırlarını koruyan, insanlar arasındaki anlaşmazlıkları çözüme kavuşturan, kadıları atayan, birliği sağlayan, şeriatın hükümlerini tatbik eden, tefrikayı önleyen, ayrılıkçılara fırsat vermeyen ve İslâm’ın kurulmasını öngördüğü Medine-i fâzıla’yı kurmaya çalışan bir imamın/yöneticinin gerekliliği konusunda ittifak etmiştir.<sup>22</sup>

İmâmın gerekliliği konusunda cumhur arasında ittifak olsa da imamın kim olacağı ve görev şekli konusunda önemli ihtilâflar bulunmaktadır. Şîa’nın diğer mezheplerle ihtilâf ederek ayrılığa düştüğü ilk konulardan biri imâmet konusudur. Öyle ki Şîa mezhebini diğer mezheplerden ayıran temel esas budur. Mezhebin ana belirleyici vasıfları da bu ilke ekseninde şekillenmiştir. Bu ilkenin önemine binaen mezhep mensupları hem isimlerini hem de mezhebî fikirlerini bu ilkeye bağlı kalarak şekillendirmişlerdir. İmâmet ilkesinin olmadığı varsayılırsa Şîa diye bir mezhebin teşekkül etmeyeceğini söylemek yanlış olmaz. Hatta bir kimse, Şîîliğin diğer bütün prensiplerini benimseyip sadece imâmet ilkesini benimsemese Şîî olarak vasıflandırılmaz.<sup>23</sup>

<sup>15</sup> el-İsrâ 17/71

<sup>16</sup> el-Furkân 25/74

<sup>17</sup> Hûd 11/17.

<sup>18</sup> el-Zuhruf 43/1-4.

<sup>19</sup> İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: TDV Yayınları, 2016), 184.

<sup>20</sup> Yâsîn 30/12.

<sup>21</sup> el-Bakara, 2/124.

<sup>22</sup> Muhammed Ebû’z-Zehra, *Tarihu’l-mezâhibi’l-İslâmiyye fi’s-siyase ve’l-’akâid ve’l-mezâhibi’l-fıkhıyye* (Kahire: Dâru’l-Fikri’l-Arabîyye, ts.), 76; Abdulkâhir b. Tahir b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-fırak ve beyanu fırkatu’n-naciyye* (Beyrut: Dâru’l-Âfaki’l-Cedid, 1977), 340-341. Ebû’l-Vefa Teftâzânî, *İlmu’l-kelâm ve ba’du müşkilâtihî* (Kahire: Dâru’s-Sâkafeti li’n-Neşr ve’t-Tevzi’, ts.), 63.

<sup>23</sup> İrfan Abdulhamid, *Dirasetu fi’l-fıraki ve’l-akâidi’l-İslâmiyye* (Bağdad: Matbaatu’l-İrşâd, 1967), 15.

## 1.2. İmâmların İlmî Konumu

Şîa mezhebi bilindiği gibi imâmet düşüncesi üzerine bina edilmiştir. Bu imâmet fikri de Hz. Peygamber'in farklı vesilelerle ifâde ettiği ve Sekaleyn diye meşhur olan hadisine dayanmaktadır.<sup>24</sup> Şîa, bu hadisten hareketle Ehl-i Beyt ile Hz. Peygamber'in ailesi, Hz. Ali, Hz. Fatıma, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve bunların soyundan gelen imamların kastedildiğini iddia etmektedir. Şîa, imamların Hz. Peygamber'den sonra insanlara dünyevî ve uhrevî tüm konularda rehberlik etmek üzere Allah tarafından seçilmiş insanlar olduğuna inanmaktadır. Aynı şekilde bunlar Allah Resûlü'nün de kendinden sonra bu şahısları isimleriyle beraber halife olarak tayin ettiğini iddia etmektedirler.<sup>25</sup>

Kuleynî, Ebû Sabah'tan rivâyetle Ebû Abdullah'ın (Ca'fer-i Sâdık'ın) "Ben şahitlik ederim ki Ali imamdır. Allah, ona itaati farz kılmıştır. Aynı şekilde Hasan, Hüseyin, Ali b. Hüseyin, Muhammed b. Ali de imamdır" dediğini aktarır. Ayrıca diğer bütün imamlar için de bu şekilde şahitlikte bulunduğunu ve imamlara itaat etmenin farz olduğunu haber verir.<sup>26</sup> Muhammed Bakır'ın da "Bizim sevgimiz iman, bize buğz etmek ise küfürdür."<sup>27</sup> dediği rivâyet edilir.

Şîa nezdinde her alanda olduğu gibi tefsir alanında da mezhep imamlarının tartışmasız bir otoritesi vardır. Tartışmaya kapalı bu teslimiyetçi anlayış, Şîî-İmâmî tefsir anlayışında imamları yegâne müfessir pozisyonuna oturtur. Bunun yansıması olarak da imamların ilimleri vehbî ilim kategorisinde mütalaa edilir. Yaptıkları tefsirler de bağlayıcı olarak kabul edilir. İmâmların dışındaki müfessirler ise müfessirlik payesini kesbî olarak kazanırlar ve tefsirleri bağlayıcı değildir. İmâmları, peygamberlerin varisleri olarak kabul etmeleri onları olağanüstü bir konuma çıkarmıştır. Bu kabuller, Şîî düşüncenin temelini teşkil eder.<sup>28</sup>

Unutmamak gerekir ki Şîîler için imamların sözleri Peygamber'in sözleri kadar, hatta Allah'ın Kelâm'ı olan Kur'ân-ı Kerîm kadar önemlidir. Ca'fer-i Sadık'a atfedilen ve "hadîsî hadîsu ebî" adıyla bilinen meşhur haberde bu durum açık bir şekilde şöyle ifâde edilmektedir: "Benim sözüm babamın sözüdür, babamın sözü dedemin sözüdür, dedemin sözü babası el-

<sup>24</sup> Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 1/254.

<sup>25</sup> Ebû Ca'fer b. Ali İbn Bâbeveyh Şeyh Sadûk, *el-İtikâdâtü fi dini'l-İmâmiyye* (Lübnan: Dâru'l-Müfid li Tab'a ve'n-Neşr ve't-Tavzi', 1993), 93-94.

<sup>26</sup> Ebû Ca'fer Muhammed İbn Ya'kûb İbn İshâk er-Râzî Kuleynî, *el-Usûl Mine'l-Kâfi* (y.y.: Daru'l-Kutubi'l-İslâmiyye, ts.), 1/186.

<sup>27</sup> Kuleynî, *el-Usûl Mine'l-Kâfi*, 1/188.

<sup>28</sup> Hikmet Koçyiğit, "Şîî-İmâmî Tefsir Anlayışında Müfessirin Konumu", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2015), 62-87.

Hüseyin'in sözüdür, bu sonuncunun sözü el-Hasan'ın sözüdür, bu sonuncunun sözü mü'minlerin emiri (Ali)'nin sözüdür, onun sözü Allah Resûlü'nün sözüdür, onun sözü de Allah'ın Kelâmı'dır." <sup>29</sup> Bu haberden, hem imamların sözlerinin Kur'ân derecesinde kutsal olduğunu hem de imâmet öğretisindeki bütünlüğü öğrenmekteyiz. Nitekim imamlar, tebliğlerinin birbirinden ayrılamayacağını, bundan dolayı da onların bir bütün olarak tanınması gerektiğini sürekli tekrarlamışlardır. "Yaratılışımız birdir, ilmimiz birdir, faziletimiz birdir, biz hepimiz biriz." "Yaşayan imamlardan birini inkâr eden bir kimse, geçmiş imamların hepsini inkâr etmiş" demektir. "Kim, sonuncumuzu inkâr ederse öncekileri de inkâr etmiş olur." <sup>30</sup> "Kim bizi tanırsa o mü'mindir, kim bizi inkâr ederse o kâfirdir." <sup>31</sup> gibi rivâyetler, bu düşüncenin dayanağını oluşturur.

Kummî, bu konuyla alakalı şöyle bir rivâyet aktarır: "Bir gün Emîrü'l-Mü'minîn, yanında Hasan olduğu halde, elini Selman'ın omuzuna koymuş bir şekilde mescide ulaştı. Bu esnada üzerinde ipekten bir postla bir adam geldi, yanına oturdu ve şöyle dedi: Ben sana birkaç soru soracağım. Eğer sen sorularımı cevaplarsan toplumunun sana verdiği değere başkalarından daha layık olduğunu öğrenmiş olacağım. Ama cevap veremezsen senin de diğerlerinden farklı olmadığını anlamış olacağım dedi. Emîrü'l-Mü'minîn, Hasan'a sor. dedi. Adam, 1- İnsan uyuduğunda ruhu nereye gidiyor? 2- Herhangi biri, bir bilgiyi uzun zaman hafızasında tutar, sonra o bilgiye ihtiyacı olduğunda hatırlayamaz. Neden böyle olur? 3- Bir insanın babasına ve amcalarına benzemesi ile annesine ve dayılarına benzemesi nasıl olur? dedi. Hz. Hasan, o adama bu sorularla ilgili gerekli cevapları verdikten sonra adam Hz. Ali'ye: Allah'tan başka ilahın olmadığına şahitlik ederim. (Daha önce de şahitlik ediyordum.) Hz. Muhammed O'nun kulu ve Resûlüdür. (Daha önce de şahitlik ediyordum). Ben şahitlik ederim ki Hz. Muhammed'in vâsî'si Emîrü'l-Mü'minîn sensin, Hasan senden sonra emrinin kaimidir, Hüseyin ondan sonra onun emrinin kaimidir, Ali b. Hüseyin ondan sonra onun emrinin kaimidir. Muhammed b. Ali, Ca'fer b. Muhammed, Mûsâ b. Ca'fer, Ali b. Mûsâ, Muhammed b. Ali, Ali b. Muhammed, Hasan b. Ali'nin vâsî'sidir. Adâletle kaim olan muntazır vasıtasıyla yeryüzü adâletle dolacak" dedi. Sonra adam kalkıp mescidin kapısından çıktı. Hz. Ali, Hasan'a bu benim kardeşim Hıdır'dır." dedi. <sup>32</sup> Görüldüğü üzere henüz dünyaya gelmemiş imamları isimleriyle

<sup>29</sup> Kuleynî, *el-Usûl Mine'l-Kâfi*, 19/18. Muhammed Ali Emir el-Muezzi, "İmâmî Şiîlik'te Hadisin Sihat Kıstasları ve Fakîhin Otoritesine Dair Değerlendirmeler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/12 (2003), 316.

<sup>30</sup> el-Muezzi, "İmâmî Şiîlik'te Hadisin Sihat Kıstasları ve Fakîhin Otoritesine Dair Değerlendirmeler", 317.

<sup>31</sup> Kuleynî, *el-Usûl Mine'l-Kâfi*, 1/187.

<sup>32</sup> Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 2/621.

beraber zikretmiştir. Meydana geldiği iddia edilen olay ile kendilerinden haber verilen ve isimleri zikredilen şahıslar arasında zamansal olarak çok uzun bir süre vardır. Bu görüşlerin mezhep taassubu ekseninde ve ilgili mezhebin arka planını takviye etmek amacıyla aktarılan bir haber olduğunu söylemek mümkündür.

Ca'fer-i Sadık'a atfedilen bir rivâyette ilimde derinleşenlerin ve Kur'ân'ın te'vilini bilenlerin kendileri olduğu iddia edilirken başka bir rivâyette ise ilimde derinleşenlerin Emîrül-Mü'minîn ve ondan sonraki imamlar olduğu iddia edilmektedir.<sup>33</sup> İmâmlar hakkında "Onlar yeryüzünün en şerefli mahlûkatlarıdır. Onların önüne geçmeyin helâk olursunuz. Onlardan geri durmayın helâk olursunuz. Onlara öğretmeye kalkışmayın çünkü onlar sizden daha iyi bilirler."<sup>34</sup> denilmektedir. Hz. Peygamber, Hz. Ali'ye Cebrail (a.s.) bana şöyle haber verdi: "Allah Adem'e (a.s.) her şeyin ismini öğrettiği gibi sana da her şeyin ismini öğreteceğini haber verdi."<sup>35</sup> demektedir.

Görüldüğü üzere Şîa, mezhep imamlarının görüşlerini Kur'ân'ın âyetleri, imamlarının da Peygamber gibi yüksek bir konumda görmeleri teslimiyetçi bir anlayışa neden olmuştur. Neticede imamlardan gelen nakiller ve uygulamalar dinin anlaşılmasında birinci kaynak olma özelliğine sahiptir. Bu yaklaşım tarzı Şîa mezhep müntesiplerinin Kur'ân'a ve Hz. Peygamber'in uygulamalarıyla zıt birçok görüşü kabul etmelerine sebep olmuştur. Bu yaklaşım tarzının bir neticesi olarak Şîa ile diğer mezhep müntesipleri arasında ciddi bir görüş ayrılığı meydana gelmiştir. Bu görüş ayrılığı bir yönüyle Şîa'nın imamlara yüklediği olağanüstü konumdan kaynaklanırken diğer taraftan mezhep taassubunun körüklediği fanatizmden kaynaklanmaktadır.

### 1.3. Şîa İmamlarından Tefsirler Örnekleri

Bir Şîi olarak Kummî, Kur'ân'ın en ideal tefsirini sadece Ehl-i Beyt'e mensup imamların yapabileceğini iddia eder. Ona göre Hz. Peygamber (s.a.s.) hilâfeti Hz. Ali'ye devrettiği gibi Kur'ân'ı tefsir etme görevini de ona tevdi etmiştir. Hz. Ali de kendisinden sonra bu görevi soyundan gelen diğer imamlara bırakmıştır. Bu silsile son imama kadar bu şekilde devam etmektedir.<sup>36</sup>

<sup>33</sup> Kuleynî, *el-Usûl Mine'l-Kâfi*, 212.

<sup>34</sup> Marifet, *et-Tefsir ve'l-müfessirun*, 1/429.

<sup>35</sup> el-Huveyzî, *Tefsiru nuru's-sekaleyn*, 1/61.

<sup>36</sup> Şeyh Sadûk, *el-İtikâdâtü fi dini'l-İmâmiyye*, 93-94.



Kummî tefsirindeki rivâyetler farklı şahıslar vasıtasıyla nakledilmiş olmakla beraber bunların çoğu Ca‘fer-i Sadık kanalıyla aktarılmıştır. Şîa’nın hadis külliyyatı Hz. Peygamber, Hz. Fatıma, Hz. Ali, Hasan ve Hüseyin’e dayandırılan haberlerden müteşekkildir. Bu haberler genellikle Ebû Zer el-Gıfârî (ö.32/653), Selmân el-Fârisî (ö.36/656)? Huzeyfe b. el-Yemân (ö.36/656), ‘Ammâr b. Yâsir (ö.37/657), Mikdâd b. Esved (33/653) gibi sahâbiler yoluyla nakledilmiştir. Onlar Ehl-i Beyt’e mensup olarak kabul edilmelerinden dolayı mezhebin erkânı olarak vasıflandırılmışlardır.<sup>37</sup>

Kummî, “*De ki sizinle benim aramda şahit olarak bir Allah, bir de kitap bilgisine sahip olanlar yeter.*”<sup>38</sup> âyetinin tefsiri bağlamında babasından şöyle bir rivâyet aktarır: “Âyette zikri geçen kitabın ilmüne sahip olanlardan maksat, Emîrû’l-Mü’minîn’dır.’ Ebû Ca‘fer’e (Muhammed Bakır); ‘Kendisine kitabın ilmi verilen mi daha bilgilidir yoksa kendisine kitaptan ilim verilen mi daha bilgilidir?’ diye soruldu. Dedi ki: ‘Kendisine kitaptan ilim verilenin ilim seviyesi, kendisine kitabın ilmi verilenin ilmî seviyesine göre bir sivrisineğin kanadıyla denizin suyundan alması kadardır.’ Hz. Ali buyurdu ki: ‘Dikkat edin! Hz. Âdem’den bugüne yeryüzüne indirdiği ilim ile Allah’ın kendilerine nübüvvet verdiği bütün peygamberlerin ilmi, Hz. Peygamber’in itretinin (Ehl-i Beytinin) yanındadır.”<sup>39</sup>

Kummî, bu misal ile imamlara verilen ilmin normal bir ilmî mertebe olmadığını zikretmektedir. Böyle bir iddia, doğal olarak imamlara ilmî noktada hiç kimsenin denk olamayacağı anlamına gelir. Allah’ın, insanı yeryüzüne yerleştirdiği günden bugüne kadar insanlığın sahip olduğu tüm ilimlerin kendilerinde olduklarını iddia etmeleri, imamlar dışında herhangi bir bilgi kaynağına müracaat etmemelerine sebep olmuştur. Bu anlayış da beraberinde güvenilirliği kuşkulu birçok bilginin eserlerinde yer almasına sebep olmuştur.

Kummî, “*O gece her iş ayrıştırılarak hikmetli bir hükme bağlanır.*”<sup>40</sup> âyetiyle ilgili şöyle der: “Yani Yüce Allah, bu gece bir sene boyunca meydana gelecek tüm hak ve batıl olayları takdir eder. Bunların yanı sıra Allah; ecel, rızık, bela ve hastalıklar gibi şeylerden dilediğini artırır ve dilediğini azaltır. Allah, bütün bu olayları, bu gece Hz. Peygamber’e bildirir. Hz. Peygamber de Hz. Ali’ye Hz. Ali de diğer imamlara bildirir. Bu durum Mehdî’ye varıncaya kadar bu şekilde devam eder.”<sup>41</sup> Diğer Şîî müfessirler hadisın sadece ilk kısmını yani Allah’ın

<sup>37</sup> el-Muezzi, “İmâmî Şîilik’te Hadisin Sıhhat Kıstasları ve Fakîhin Otoritesine Dair Değerlendirmeler”, 313-348.

<sup>38</sup> er-Ra’d 13/43.

<sup>39</sup> Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, 2/522.

<sup>40</sup> ed-Duhân 44/4.

<sup>41</sup> Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, 3/959.

ecel, rızık bela ve hastalıkların taksim etmesini zikretmişlerdir. Hz. Peygamber'in olaylardan haberdar olması ve bunu imamlara bildirme konusuna eserlerinde yer vermemişlerdir.<sup>42</sup> Bu âyetin tefsiri bağlamında Kummî diğer Şîî tefsirlerden farklı olarak imamların da Allah'ın gaybî haberlerine muttali olabileceğini iddia etmektedir.

Bu konuda verilebilecek diğer örnek şudur “*Daha nice işaretler koydu, yıldızla da insanlar yollarını bulurlar.*”<sup>43</sup> Kummî, Ca'fer-i Sâdık'tan rivâyetle âyette belirtilen “Necm”in Hz. Peygamber, “alâmât” ile kastedilenin ise imamlar olduğunu söyler ve insanların istikametlerini ancak bu ikisiyle bulabileceklerini belirtir.<sup>44</sup> Ahbârilerden Huveyzî ise Hz. Peygamber'in; “Biz alâmetleriz ve yıldızlarız”<sup>45</sup> dediğini aktarmaktadır. Başka bir nakilde ise yıldız ile kastedilen Hz. Peygamber, alâmetlerle de imamlar kastedilmektedir.<sup>46</sup> Usûlî<sup>47</sup> düşünce akımının öncülerinden Tûsî'nin İbn Abbas'tan rivâyetle dağların nehirler için bir yol gösterici, yıldızların da gece için yol gösterici rehberler olduğunu söylemektedir.<sup>48</sup> Şîî ahbâriler bu kavramlara mecâzî bir anlam yüklemeye çalışırken, usûlîler hakikî/lafzî anlamı vermeyi tercih etmişlerdir. Ahbârilerin âyeti mezhep düşüncesi istikametinde ele aldıkları görülmektedir.

Kummî, “*Hâlbuki onun te'vilini Ancak Allah bilir; bir de ilimde yüksek payeye erişenler.*”<sup>49</sup> âyetine yönelik Ca'fer-i Sadık'tan rivâyetle “Resûlullah (s.a.s.) ilimde derinleşenlerin en faziletlisi ve en üstünüdür. Allah'ın inzâl ettiği bütün vahyin hakikatini bilmektedir. Allah'ın ona inzâl ettiği hakikatlerden vakıf olmadığı bir bilgi yoktur. Onun vâsileri de her şeyi bilmektedir.” demektedir. Kummî, babasından rivâyetle şöyle der: “Ca'fer-i Sadık'a sordum: Ömer b. Hattâb'ın “Sizler sadece helal, haram ve Kur'ân ilimleri ile alakalı konularda bilgi sahibisiniz” dedi.<sup>50</sup> O da şöyle cevap verdi: “Sahip olduğumuz helal-haram bilgisi ve Kur'ân ilimleri, gece-gündüz meydana gelen şeylerin yanında çok daha basit kalmaktadır.”<sup>51</sup> Yani insanların bildiğimizi zannettiği bilgi ile gerçek anlamda sahip olduğumuz ilim mukayese

<sup>42</sup> el-Huveyzî, *Tefsiru nuru's-sekaleyn*, 8/193. Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan et-Tûsî, *et-Tıbyan fi tefsiri'l-Kur'ân* (y.y: Dâru'l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 9/218. Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *el-Mizan fi tefsiri'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetü'l-Âlamî lil Matbuat, 1991), 9/91.

<sup>43</sup> en-Nahl 16/16.

<sup>44</sup> Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 2/547.

<sup>45</sup> el-Huveyzî, *Tefsiru nuru's-sekaleyn*, 5/48.

<sup>46</sup> el-Huveyzî, *Tefsiru nuru's-sekaleyn*, 5/48.

<sup>47</sup> Ahbârî düşüncenin karşısında yer alan usûlî düşünce sahipleri ise şartların getirdiği ihtiyaçlar istikametinde hareket ederek fıkıh ve kelâmı aklı esas alıp istidlâl metodundan faydalanmak suretiyle oluşturulan akli düşünce sistemini kullanır.

<sup>48</sup> et-Tûsî, *et-Tıbyan fi tefsiri'l-Kur'ân*, 6/362.

<sup>49</sup> Âl-i İmrân, 3/7.

<sup>50</sup> Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 1/145.

<sup>51</sup> Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 1/145.

edilemeyecek düzeydedir. Hz. Ali'den rivâyetle bize zulmedip de yalan söyleyerek ilimde derinleştiklerini iddia edenler nerede? Hâlbuki Allah (c.c.) bizi yükseltip onlar alçalttı, bize ikramda bulundu onları ise mahrum bıraktı, bizi rahmeti ile kuşattı onları uzak tuttu.<sup>52</sup> Tûsî, ilimde derinleşenlerden gaye, Âl-i İmrân sûresinin yedinci<sup>53</sup> ve sekizinci<sup>54</sup> âyetlerinde vasıfları zikredilen kişiler olduğunu söylemektedir.<sup>55</sup> Görüldüğü üzere ahbârîler ilgili âyeti mezhep düşüncesi istikametinde tefsir ederken, Tûsî ise âyeti Kur'ân bütünlüğü içerisinde tefsir etmiş, âyetin kapsamına girme ihtimali olan tüm seçenekleri zikretmiştir.<sup>56</sup>

Kummî tefsiri, mezhep düşüncesi istikametinde te'lif edilmiş olduğundan dolayı Kur'ân âyetleri ısrarla mezhep ilkeleri ile ilişkilendirmeye çalışır. Yukarıda örnek verdiğimiz ilk âyetle müellifin ilişkilendirdiği konu arasında bir bağlantı kurmak mümkün görünmemektedir. Kur'ân-ı Kerim'de Allah'ın ilmine ve Allah'ın ilim verdikleri ile kendi mezhep imamlarının kastedildiğini söylemek bir iddiadan öte bir şey değildir. Kummî'nin âyetleri bağlamından bağımsız kendi düşüncesi istikametinde ele alması en basit ifadeyle keyfilik olarak nitelendirilebilir. Diğer âyetlerin tefsir edilmesinde de böyle bir durumun var olduğunu ve bu değerlendirme tarzının bir kısım Şîî müellifler tarafından tasvip edilmediği görülmektedir. Kummî'nin âyetlerini bağlamından, Kur'ân bütünselliğinden, Kur'ân'ın inzal olduğu günün şartlarından, Hz. Peygamber'in uygulamalarından ve hayatın gerçeklerinden bağımsız değerlendirmesi neticesinde böyle bir sonucun ortaya çıktığını söylenebilir.

## SONUÇ

Şîa mezhep müntesipleri, hilafet ve imâmet eksenindeki siyasî olayları itikadî bir zeminde ele almışlardır. Bu yaklaşım tarzı neticesinde dinin asli kaynağı olan Kur'ân-ı Kerim mezhep tezlerini destekleyecek şekilde te'vil etmelerine sebep olmuştur. Aynı yaklaşım tarzının bir neticesi olarak mezhep imamlarına da kutsiyet atfetmişlerdir. Şîa'nın bu mezhep taassubu, Kur'ân âyetlerini kendi mezheplerinin görüşlerini ve iddialarını destekleyecek şekilde tefsir etmekle neticelenmiştir. Bunun yanı sıra Şîa, mezhep imamlarına da peygamberlerin vasıflarını yükleyerek masumiyet dairesi içerisinde mütalaa etmişlerdir.

<sup>52</sup> el-Huveyzî, *Tefsiru nuru's-sekaleyn*, 1/352.

<sup>53</sup> “Ona inandık, hepsi Rabbimiz katındandır.” Âl-i İmrân, 3/7

<sup>54</sup> “(Onlar şöyle yakarırlar): “Rabbimiz! Bizi hidâyete erdirdikten sonra kalplerimizi eğriltme. Bize katından bir rahmet bahşet. Şüphesiz sen çok bahşedensin.” Âl-i İmrân, 3/8.

<sup>55</sup> et-Tûsî, *et-Tıbyan fi tefsiri'l-Kur'ân*, 2/399.

<sup>56</sup> et-Tûsî, *et-Tıbyan fi tefsiri'l-Kur'ân*, 2/393-399.

Kummî de tefsirini Şîa'nın bu konudaki görüşleri istikametinde ele almıştır. Şîa'nın mezhep imamlarını masum olarak görmeleri bu şahıslardan gelen nakilleri olduğu gibi kabul etmelerine sebep olmuştur. Şîa bu inanış neticesinde dinin özüne aykırı birçok görüşü sahiplenmek zorunda kalmıştır. Diğer yandan kendileri ile diğer İslam mezhepleri arasına aşılmaz engeller koymuşlardır. Kur'ân âyetlerinin evrensel mesajlarını mezhebin dar kalıpları içerisine sıkıştırmışlardır. Kur'ân-ı Kerîm, kıyamete kadar tüm insanlığın sorularına çözüm sunmak üzere gönderilmiştir. Fakat Şîa mezhep müntesipleri tarafından Kur'ân bir mezhep kitabına dönüştürülmüştür.

Kummî ismi geçen mezhebin ahbârî ekolü içinde önemli bir yere sahiptir. Kummî tefsiri ahbârî ekolün adeta referans kaynağı gibidir. Kummî tefsiri genel itibariyle ismi zikredilen mezhebin görüşlerini Kur'ân âyetlerine söylettirmek için te'vil ettiğini söylemek mümkündür. Kummî'nin âyetleri mezhebin rükünleri olarak kabul edilen imâmet ve hilafet gibi konular istikametinde te'vil ettiği görülmektedir. Bunun yanı sıra imamların ilmi mertebelerine ve ulaşılmaz konularına da vurgu yaptığı görülmektedir.

#### **KAYNAKÇA**

Bağdâdî, Abdulkâhir b. Tahir b. Muhammed. *el-Fark beyne 'l-firak ve beyanu firkatu'n-naciyye*. Beyrut: Dâru'l-Âfakî'l-Cedid, 1977.

Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: TDV Yayınları, 2016.

Ebû Zehra, Muhammed. *Tarihu 'l-mezâhibi 'l-İslâmiyye fi's-siyase ve 'l-'akâid ve 'l-mezâhibi 'l-fikhiyye*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabîyye, ts.

Eş'arî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmâil. *Makâlatü 'l-İslâmiyyîn*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2009.

Huveyzî, Şeyh. *Tefsiru nuru's-sekaleyn*. y.y.: y.y., 1991.

İbn Faris, Ahmed. thk. Abdusselam Muhammed Harun. Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1979.

İbn Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshak. *el-Fihrist*. Beyrut: Dâru'l-Ma'ârif, 1997.

İhsan Emin. *et-Tefsir bi'l-me'sûr ve tatviruhu inde Şîati 'l-İmâmiyye*. Beyrut: Dâru'l-Hediy, 2000.

İrfan Abdulhamid. *Dirasetu fi 'l-firaki ve 'l-akâidi 'l-İslâmiyye*. Bağdad: Matbaatu'l-İrşâd, 1967.

İsfahânî, Râgıb. *el-Müfredât fi garîbi 'l-Şur'ân*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1424.

Kartoğlu, Habib. “İmâmiyye’de Ahbârî-Usûlî Farklılaşması, Şeyh Sadûk ve Şeyh Müfid Örneği”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/24 (2011), 193-216.

Koçyiğit, Hikmet. “Şii-İmâmî Tefsir Anlayışında Müfessirin Konumu”. *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2015), 62-87.

Kuleynî, Ebû Ca’fer Muhammed İbn Ya’kûb İbn İshâk er-Râzî. *el-Usûl Mine’l-Kâfi*. y.y.: Daru’l-Kutubi’l-İslâmiyye, ts.

Kummî, Ali b. İbrâhim. *Tefsîru’l-Kummî*. Kum: Müessesetü İmâm Mehdî, 1. Baskı., 2014.

Kummî, Şeyh Abbas. *el-Künye ve’l-elkab*. Tahran: Mektebetü’s-Sadr, ts.

Küçükaşçı, Mustafa Sabri. “İmâm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/178-181. Ankara: TDV Yayınları, 2000.

Marifet, Muhammed Hadi. *et-Tefsir ve’l-müfessirun*. Meşhed: Dânişgâh-i ‘Ulûmi’l İslâmiyetî Radva Kütüphanesi’ı Milî İnan, 2004.

Muezzi, Muhammed Ali Emir. “İmâmî Şîlik’te Hadisin Sıhat Kıstasları ve Fakîhin Otoritesine Dair Değerlendirmeler”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/12 (2003).

Süyûrî, Mikdâd b. Abdullah. *en-Nâfi’ Yevmu’l-haşr fi şerh el-bab el-hadî ‘aşer*. Kuds: Müessesetü Çap ve İntişârâtî Astân, 2012.

Şeyh Sadûk, Ebû Ca’fer b. Ali İbn Bâbeveyh. *el-İtikâdâtü fi dini’l-İmâmiyye*. Lübnan: Dâru’l-Müfid li Tab’a ve’n-Neşr ve’t-Tavzi’, 1993.

Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin. *el-Mîzan fi tefsiri’l-Kur’ân*. Beyrut: Müessesetü’l-Âlamî lil Matbuat, 1991.

Teftâzânî, Ebû’l-Vefa. *İlmü’l-keâm ve ba’du müşkilâtihi*. Kahire: Dâru’s-Sâkafeti li’n-Neşr ve’t-Tevzi’, ts.

Tûsî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Hasan. *et-Tıbyan fi tefsiri’l-Kur’ân*. y.y: Dâru’l-İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, ts.

Yiğit, Eyüp. “Tevbe Sûresi Bağlamında Kummî Tefsirine Eleştirel Bir Yaklaşım”. *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, Bartın 16 (Güz 2021), 198-216.

Yurdagür, Metin. “Ahbârîyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/490-491. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

---

# ARAPÇA SÖZLÜKBİLİM ÇALIŞMALARININ GELİŞİM AŞAMALARI VE GEÇMİŞTEN GÜNÜMÜZE ARAP SÖZLÜK ÇALIŞMALARININ BİR TEZAHÜRÜ OLARAK EL-MU‘CEMÜ’L-VASÎT

## DEVELOPMENT STAGES OF ARABIC LEXICOLOGY STUDIES AND AL-MU‘CEMÜ’L-VASÎT AS A MANIFESTATION OF ARABIC DICTIONARY STUDIES FROM PAST TO PRESENT

**Dr. Muhammed İbrahim ERDEN**

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

Arap Dili ve Belagati

mierden@agri.edu.tr

ORCID: 0000-0002-1247-7303

**Atıf Gösterme:** ERDEN, Muhammed İbrahim, “Arapça Sözlükbilim Çalışmalarının Gelişim Aşamaları ve Geçmişten Günümüze Arap Sözlük Çalışmalarının Bir Tezahürü Olarak el-Mu‘cemü’l-Vasît” Ağrı İslami İlimler Dergisi (AGİİD), Aralık 2024 (15), s. 42-58.

---

Geliş Tarihi:

08 Ekim 2024

Kabul Tarihi:

28 Kasım 2024

©2024 AGİİD

Tüm Hakları Saklıdır.

**Özet:** Araplar, kısa süre içerisinde birçok fetihler yapmışlar ve farklı diller, ırklar ve kültürlerle tanışmışlardır. Bu durum, Arap dilinde yozlaşmayı beraberinde getirdiği için Arap uleması, dil ilimlerinin temellerini atmaya başladılar. Başta dil kaidelerinin yazılmaya başlamasıyla dil ilimlerinin tümünü içinde barındıran nahiv ilmi teşekkül etti. Daha sonraki dönemlerde ilimler birbirinden ayrılmaya başladı. Kelimeyle ilgilenen bilim dalına sarf, cümle yapısı ile ilgilenen ilim dalına da nahiv adı verildi. Bununla beraber daha ileriki dönemlerde belagat ilimleri olan me‘âni-beyân-bedi’ teşekkül etmiştir. Bu ilimleri ihtiva eden eserler yazılmıştır. Arap Tarihinde sözlükbilimi (lexicography) de İslamiyet’ten sonra teşekkül etmiştir. Diğer milletlere göre yaklaşık bin yıl gibi bir zaman sonra başlayan bu çalışmaların geç olmasının sebebi, Arap toplumunun, İslam’dan önce dışarıyla irtibatı az ve sözlü bir dil kültürüne sahip olması olarak kabul edilebilir. Kelimeler, bir dil için çok önemli olduğu için o dildeki sözlükbilim çalışmaları, ayrı bir önemi haizdir denebilir. Bu çalışmada sözlükbilim, Araplarda sözlük çalışmalarının başlangıcından gelişimine kadarki geçirdiği üç dönem, kullanım şekli ve amacına göre birbirlerinden farklı olarak oluşturulan ve değişik kullanım şekillerine sahip olan Arapça sözlük çeşitleri ele alınmaktadır. Farklı dönemlerde dinamikler değiştiği için sözlük çalışmaları da zamanın ruhuna göre değişiklik göstermişlerdir. Dil alimleri, önceki dil alimlerinden farklı bakış açılarına sahip olarak daha farklı sözlük çalışmaları ortaya koymuşlardır. Böylelikle ekoller oluşmuş ve daha sonraki dil alimleri öncekilerin oluşturduğu ekollerden etkilendiklerine dahil olarak bu ekolleri daha da geliştirmişlerdir. Aslında bu durum, insanlığın gelişime ve değişime olan iştiağının ve iradesinin bir tezahürüdür.

**Anahtar Kelimeler:** Dil, Arapça, Sözlükbilim, Kelime, Gelişim.

**Abstract:** The Arabs soon began their conquests, conquering large territories and becoming acquainted with different languages, races and cultures. Since this situation brought about the degeneration of the Arabic language, the Arab scholars began to lay the foundations of linguistic sciences. At first, with the beginning of the writing of language rules, the science of nahiv, which includes all language sciences, was formed. In later periods, the sciences began to diverge from each other. The branch of science that deals with the word was called sarf, and the branch of science that deals with sentence structure was called nahiv. However, in later periods, the sciences of eloquence, me‘âni-bayân-bedi’, were formed. Works containing these sciences were written. Lexicography in Arab History also started after Islam. The reason for the delay of these studies, which started about a thousand years later than other nations, can be considered as the fact that the Arab society had little contact with the outside world and had an oral language culture before Islam. Since words are very important for a language, it can be said that lexicography studies in that language have a special importance. In this study, lexicography, the three periods from the beginning of the dictionary studies in the Arabs to its development, and the types of Arabic dictionaries that are created differently from each other according to the way and purpose of use and have different usage patterns are discussed. Since the dynamics have changed in different periods, dictionary studies have also varied according to the spirit of the time. Language scholars have produced different lexical studies with different perspectives than previous language scholars. Thus, schools were formed, and later language scholars were influenced by the schools formed by the previous ones and developed these schools further. In fact, this is a manifestation of human beings' willingness and will for development and change.

**Keywords:** Language, Arabic, Lexicography, Vocabulary, Development.

---

## GİRİŞ

Kelime, dilin en küçük yapı taşı olup cümlelerin kurulabilmesi ve o dili konuşan insanların birbirlerini anlamaları için gereklidir. Bu sebeple bir kültürün devam edebilmesi ve dilinin arı bir şekilde gelecek nesillere aktarılması için o dile ait kelimelerin, kalıp ifadelerin, deyimlerin, atasözlerinin vs. korunmasından geçmektedir. Sözlükbilim, kelime ile ilgilenen ve bir dile ait kelimelerin ve söz öbeklerinin sağlıklı bir şekilde tespit edilip korunmasını amaç edinen bilim dalıdır. Bu sebeple sözlükbilim, önemli bir yere sahiptir.

Araplar, cahiliye döneminde daha çok sözlü bir dil yapısına sahiplerdi. İslam dininin yayılması, Arapların diğer milletlerle iç içe geçmesi ve bu milletlerin Müslüman olması sebebiyle Arap dilinde yozlaşma ve dil erozyonu meydana gelmeye başlamıştır. Arap uleması bundan dolayı dili korumak adına çalışmalar yapmaya başlamıştır. Yapılan çalışmalardan biri de sözlükbilim çalışmalarıdır. Arapçanın korunması adına sistemli bir şekilde Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî (ö. 175/791)'den itibaren başlayan sözlük çalışmaları, günümüze kadar gelmiştir. Çalışmamızda ilk olarak *Sözlük* başlığı altında Arapçada sözlük anlamına gelen *mu'cem*, *kâmus* ve *lügat* kelimeleri ve sözlükbilim tanımlanacaktır. Daha sonra Arapça sözlük çalışmalarının tarihi süreç içerisinde ayrıldığı dönemler ele alınacaktır. Arapça sözlükler, farklı açılardan, dil alimleri tarafından kategorize edildiği şekilde genel hatlarıyla incelenecektir. Son olarak Mısır Arap Dil Kurumu tarafından hazırlanan *el-Mu'cemu'l-vaşîf*'ten kısaca bahsedilecek ve ele alınacaktır. Ancak daha öncesinde bu konuda yazılmış benzer birkaç önemli makale verilecek, daha sonra konuya geçilecektir:

Ahmet Aslan, “*Arap Dilinde Sözlük Çalışmaları*”, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1997.

Galip Yavuz, “*Sözlükbilim ve Arapça Sözlük Çalışmalarına Tarihsel Bir Yaklaşım*”, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2002.

Ali Cüneyt Eren, “*Arapça Alfabetik Sözlüklerin Tanıtımı*”, Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, 2009.

Ahmet Kâzım Ürün, “*Arap Dilinde Sözlükler*”, III. Uluslararası Sözlükbilimi Sempozyumu Kitabı Bildiri Kitabı, 2017.

## 1. Sözlük

Arap dilinde sözlük (lexion/dictionary) kelimesi yerine mu'cem, kâmus ve lügat kelimeleri kullanılmaktadır.<sup>1</sup> *Mu'cem* kelimesi, عَجَمٌ 'acem kökünden gelen mezîd bâblardan olan اِفْعَال (if'âl) vezninden türemiştir. عَجَمٌ kelimesi *kapalılık*, *müphemlik* gibi anlamlara gelirken, İbn Manzûr (ö. 711/1311), *Lisânu'l-'Arab*'ta bu kelimenin, عَرَبٌ *Arap* kelimesinin zıddı olduğunu belirtmektedir.<sup>2</sup> İsmail b. Hammâd el-Cevherî (ö. 400/1009), *es-Sihâh*'ta عَجَمٌ kelimesini, İbn Manzûr gibi *Arap olmayanlar* diye tarif etmektedir.<sup>3</sup> İbn Cinnî ise, Arapların عَجَمٌ kelimesini, kapalılık ve müphemlik anlamında kullandığını belirtmiştir.<sup>4</sup>

Akla gelebilecek olan, kökü *kapalılık* anlamına gelen *mu'cem* kelimesinin, nasıl olur da Arap toplumunda kapalılığı ortadan kaldırmak için kullanılan sözlük için kullanıldığı sorusuna şu şekilde cevap verilebilir: *Mu'cem* kelimesi if'âl (إفْعَال) kalıbına sokulduğunda, bu bâbın *genel olarak müsbet ve olumlu anlamlara gelmesinden dolayı kapalılığı ortadan kaldıran* anlamına geldiği söylenmektedir. Mesela, أَعْجَمْتُ الْكِتَابَ cümlesi, “*Kitabı açıkladım.*” anlamına gelmektedir.<sup>5</sup>

*Mu'cem* kelimesi ilk olarak hadis âlimleri tarafından kullanılmıştır. Büyük hadis âlimi Buhârî (ö. 256/870), *el-Câmi'u's-Sahîh* kitabında Bedir Ashabının isimlerini yazdığı bâba بَابُ تَسْمِيَةِ مَنْ سُمِّيَ مِنْ أَهْلِ بَدْرٍ فِي الْجَامِعِ الَّذِي وَضَعَهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَى حُرُوفِ الْمُعْجَمِ ismini verirken bu isimlerin alfabetik sıraya göre düzenlendiğini belirtmek için *mu'cem* kelimesini kullanmıştır.<sup>6</sup> *Mu'cem* kelimesi ile isimlendirilen ilk kitap ise Ebû Ya'lâ Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ (ö. 307/919) tarafından kaleme alınan *Mu'cemu's-Sahâbe* kitabıdır. el-Mevsilî'yi *el-Mu'cemü'l-Kebîr* ve *el-Mu'cemu's-Şağîr* isimli iki kitap telif eden Ebü'l-Kâsım Abdullâh b. Muhammed b. Abdilazîz b. el-Merzûbân el-Begavî (ö. 317/929) takip etmiştir.<sup>7</sup>

Istilah olarak *Mu'cem* kelimesi, “*gerek alfabetik olarak gerekse konusuna göre veya herhangi başka bir yönteme göre te'lif edilsin manalarının açıklanması ile birlikte dilin kelimelerinin büyük çoğunluğunu ihtiva eden eserler*” şeklinde tanımlanabilir.<sup>8</sup>

<sup>1</sup> Cüneyt Eren, “Arapça Sözlükleri Kullanma Usûlü”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/4 (2009), 149.

<sup>2</sup> Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2013), “'acm”, 6/153.

<sup>3</sup> İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh Tâcü'l-luğa ve şihâhu'l-'Arabiyye*, thk. Ahmed Abdulğafur 'Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlim li'l-Melâyîn, 1987), “'acm”, 5/1980.

<sup>4</sup> Osmân Ebü'l-Feth İbn Cinnî, *Sırru şinâ'ati'l-i'râb* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 1/38.

<sup>5</sup> İbn Cinnî, *Sırru şinâ'ati'l-i'râb*, 40.

<sup>6</sup> Bkz. *el-Câmi'u's-Sahîh*'te *Meğâzî* bölümüne bakılabilir.

<sup>7</sup> Ahmed 'Abdulğafur 'Attâr, *Mukaddimetu's-Sihâh* (Beyrut: Dâru'l-İlim li'l-Melâyîn, 1979), 39.

<sup>8</sup> 'Attâr, *Mukaddimetu's-Sihâh*, 38.



Arap dilinde sözlük anlamına gelen bir diğer kelime olan *kâmûs*, kelime olarak “*suya batırıp çıkarmak ve denizin dibine batırmak*” gibi anlamlara gelmektedir.<sup>9</sup> Terim olarak ise mu‘cem kelimesi ile aynı anlamda kullanılmaktadır. Büyük dil âlimlerinden olan Fîrûzâbâdî (ö.817/1415)’nin *el-Ğâmûsu’l-muĥît* isimli sözlüğüne, Ahmed Fâris eş-Şidyâk (ö. 1324/1906)’ın ise *el-Câsus ‘ale’l-ğâmûs* isimli sözlüğüne isim olarak bu kelimeyi vermesinin bu kelimenin sözlük anlamında kullanılmasında önemli etkileri olduğu söylenebilir.

*Kâmûs* kelimesi gibi *lügat* kelimesi de mu‘cem kelimesi ile eş anlamlı olup kelime olarak “*toplumların isteklerini anlatabildiği birtakım kelime ve lafızlar*” anlamına gelmektedir.<sup>10</sup> Özellikle Osmanlı döneminde ismi lûgat olan birçok sözlük te’lif edilmiş olup *Luğat-u Vankulu*, *Luğat-u Ķânûn-i İlâhî*, *Leĥçetü’l-Luğat* bunların bazılarıdır.

## 2. Sözlükbilim

Bir dili veya karşılaştırmalı olarak farklı dilleri ele alarak bu dillerin kelimelerini kendine has farklı usul ve yöntemlerle açıklayıp sözlük hazırlama ve yazma bilimine sözlükbilim (علم المعاجم/lexicography) adı verilmektedir.<sup>11</sup> Bu bilimin temel amacı sözlük yazımında göz önünde bulundurulması gereken ilke ve prensipleri belirlemek, kelimeleri bir araya getirip tertip etmek ve anlamlarını vermektir.

Her bilim dalı teşekkül sürecinde ya başka bilim dallarının bir bölümü olarak ortaya çıkıp zamanla ayrı bir disiplin halini almış ya da zamanla bilim insanlarının yaptıkları katkılarla gelişmiştir. Dilbilim çatısı altında gelişimini sürdüren sözlükbilim sahasında yapılan ilk çalışmalar, Asurlulara kadar varmaktadır. Milattan altı asır önce yazdıkları ilk sözlükle halklara öncülük eden bu milleti, Çinliler, Japonlar ve daha sonra Yunanlılar izlemiştir.<sup>12</sup> Arap toplumu sözlük çalışmalarına Asurlulardan bin yıldan fazla bir zaman sonra, ancak Abbâsîler döneminde başlayabilmiştir. Ancak son yapılan bazı bilimsel ve tarihi keşiflere göre Asurluların kadim

<sup>9</sup> Ahmed b. Abdîrahman el-Ferâhîdî el-Halîl b. Ahmed, *Kitâbü’l-‘Ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî - İbrahim es-Sâmîrâî (Dâru ve Mektebetü’l-Hilâl: Lübnan, ts.), "ğms", 5/86; Alî b. İsmâîl ed-Darîr el-Mürsî Ebü’l-Hasen İbn Sîde, *el-Muĥkem ve’l-muĥîtü’l-a‘zam* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, 2000), "ğms", 6/250; Mahmûd b. Ömer b. Muhammed Ebü’l-Kâsım ez-Zemahşerî, *Esâsü’l-belâğa*, thk. Muhammed Bâsil Uyûnu’s-Sûd (Lübnan: Dâru’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, 1998), "ğms", 2/101.

<sup>10</sup> İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, "el-lüğat", 8/99; Ebü’t-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya‘kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *el-Ğâmûsü’l-muĥît* (Beyrut: Müessesetü’r-reyyân li’t-tibâati ve’n-neşri ve’t-tevzi’, 2005), "el-lüğat", 1331; Şükrü Haluk Akalın vd., *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu, 2011), "lügat", 1594.

<sup>11</sup> Korkmaz, *Gramer Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1992), 140; Kâmile vd. İmer, *Dil Bilim Sözlüğü* (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2011), 231; Berke Vardar, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Multilingual Yabancı Dil Yayınları, 2002), 184.

<sup>12</sup> Emîl Yakub, *el-Me‘âcimu’l-Lügaviyyetu’l-‘Arabiyye Bidâyetuhâ ve Tetavvuruhâ* (Beyrut: Dâru’l-‘İlm lil-Melâÿîn, 1985), 25.

Arap toplumlarından olduğu ve bu sebeple sözlükbilimi alanındaki ilk metodu Arapların ortaya koyduğu da iddia edilmektedir.<sup>13</sup>

Arap dilinde sözlük çalışmaları ilk önceleri Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerdeki anlamı bilinmeyen (garip) kelimeleri anlama gayesiyle kısa zaman içinde *Ġarîbu'l-Kur'ân* ve *Ġarîbu'l-Hadis* kitaplarının yazılmasıyla ortaya çıkmış ve ilerleyen asırlarda gelişimini tamamlayıp bilim dalı olarak günümüze kadar devam etmiştir.<sup>14</sup>

Hicrî II., milâdî VIII. asırdan itibaren Arap dil çalışmaları gibi sözlükbilim çalışmaları da yeni bir döneme girmiş, sistematik ve kapsamlı sözlük oluşturma çalışmalarına başlanmıştır. Bu döneme kadar yapılanlar, Arap sözlükbiliminin teşekkülü için ortaya konan çaba olarak görülebilir. Bundan sonra Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî tarafından kaleme alınan *Kitâbü'l-'Ayn*, ilk Arapça sistematik sözlük olarak kabul edilmiştir.<sup>15</sup> Ebû Amr İshâk b. Mirâr eş-Şeybânî (ö. 213/828) *Kitâbü'l-Cîm (el-Hurûf)* isimli sözlüğüyle, Ebû Ali İsmâil b. el-Kâsım el-Kâlî (Ö. 356/967) *el-Bâri' fi'l-Luġa* isimli sözlüğüyle, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî (ö. 370/980) *Tezhibu'l-Luġa* isimli sözlüğüyle Halîl b. Ahmed'in açtığı bu yolda devam ederek yeni metotların geliştirilmesine zemin hazırlamışlardır.<sup>16</sup> Arap dilinde sözlük çalışmaları, zaman içerisinde farklı metotlar geliştirilmesiyle birlikte günümüze kadar devam etmiştir.

### **Arapça Sözlük Çalışmalarının Gelişim Süreci**

Arap toplumu yukarıda da zikredilen bazı sebepler dolayısıyla dil çalışmalarına geç başlamış olmakla birlikte sözlük çalışmalarında da aynı şekilde geç kalmıştır. Bunun sebepleri Arap toplumunun içine kapalı bir toplum olup dış baskı ve münasebetlerden uzak kalmasıdır.

Ancak daha önce değinildiği gibi İslam ile müşerref olduktan sonra Arap toplumunun fetih atılımları sebebiyle diğer dünya milletleri ile münasebet dilde bozulmalara sebep olmuş, İslam dininin aslî kaynaklarını ve Arap dilini korumak için dil çalışmaları ile birlikte sözlükbilim çalışmaları da başlamıştır. Bu sebeplerden dolayı sözlükte *naġme*, *ezgi* gibi anlamlarda olup terimsel olarak dilin hatalı kullanılması anlamına gelen *lahn*<sup>17</sup> kelimesi literatüre girmiş, Ebû'l-Hasen Alî b. Hamza b. Abdillâh el-Kisâî el-Kûfî (ö. 189/805), Yahyâ

<sup>13</sup> 'Attâr, *Mukaddimetu's-Sihâh*, 40.

<sup>14</sup> 'Attâr, *Mukaddimetu's-Sihâh*, 43; Ahmed b. 'Abdullah el-Bâtîlî, *el-Me'âcimu'l-luġa ve turûku tertîbihâ* (Riyad: Dâru'r-Râyet, 1992), 14.

<sup>15</sup> 'Attâr, *Mukaddimetu's-Sihâh*, 53; el-Bâtîlî, *el-Me'âcimu'l-luġa ve turûku tertîbihâ*, 15; Yakub, *el-Me'âcimu'l-Lügaviyyetu'l-'Arabîyye Bidâyetuhâ ve Tetavvuruhâ*, 29.

<sup>16</sup> Yakub, *el-Me'âcimu'l-Lügaviyyetu'l-'Arabîyye Bidâyetuhâ ve Tetavvuruhâ*, 30.

<sup>17</sup> Abdurrahman Çetin, "Lahn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/55-56.

b. Ziyâd el Ferrâ' (ö. 207/822), Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsenna (ö. 210/824), Ebû Osman b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Mâzinî (ö. 248/862), Ebû Hâtim es-Sicistânî (ö. 255/868), Ebû Hanîfe ed-Dîneverî (ö. 284/897), Ebû Hilâl el- Askerî (ö. 395/1004) dil hataları ile ilgili eserler te'lif etmişlerdir.<sup>18</sup>

Başta Kur'an-ı Kerîm'i ve Hadis-i Şerifleri doğru anlama gayreti olarak ortaya çıkan sözlük çalışmalarının tarihi sürecini üç dönemde incelemek mümkündür.<sup>19</sup> Şimdi bu dönemler kısaca açıklanacaktır.

### ***Birinci Dönem***

İlk dönem Müslümanları kapsayan bu dönemde Müslümanlar İslam'ın kaynaklarını anlamada bilmedikleri kelimeleri Peygamberimiz (sav) başta olmak üzere ilmüne güvenilen kişilere ve onların eserlerine müracaat etme ihtiyacı hissetmişlerdir.<sup>20</sup>

İnsanlara Ku'ran'dan ayet okuyarak hitapta bulunurken <sup>21</sup>فَاكِهَةٌ وَأَبًّا ayetindeki أَبًّا kelimesini açıklamakta zorlanan Hz. Ömer ve <sup>22</sup>الْفَاطِرِ اللَّهُ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ayetinde geçen الْفَاطِرِ kelimesinin anlamını öğrenmek isteyen İbn Abbas (ö. 68/687) bu kelimeleri Rasulullah'a sormuşlardır.<sup>23</sup>

Kendisine garip kelimeler sorulan İbn Abbas, bu kişilere anlamını öğrenmek istedikleri kelimeler için eski Arap şiirlerine müracaat etmelerini öğütlemiş, eski arap şiirinin Arapların dîvânı olduğunu dile getirmiştir.<sup>24</sup>

### ***İkinci Dönem***

Bu dönem, başta kelimelerin rastgele işitildiği gibi karmaşık bir şekilde tedvin edildiği, kısa bir süre sonra ise bir konu esas alınarak tedvin faaliyetlerine devam edildiği dönemdir. Bu dönemde meydana getirilen sözlüklere Ebû Zeyd el-Ensârî (ö. 215/830)'nin *Kitâbü'l-Mağar* ve *Kitâbü'l-Leben* isimli sözlükleri örnek olarak verilebilir.<sup>25</sup>

<sup>18</sup> 'Attâr, *Muḳaddimetu's-Sıḫâḫ*, 33-34.

<sup>19</sup> Yakub, *el-Me'âcimu'l-Lügaviyyetu'l-'Arabîyye Bidâyetuhâ ve Tetavvuruhâ*, 26.

<sup>20</sup> Yakub, *el-Me'âcimu'l-Lügaviyyetu'l-'Arabîyye Bidâyetuhâ ve Tetavvuruhâ*, 26.

<sup>21</sup> Abese, 80/31.

<sup>22</sup> Fâtır, 35/1.

<sup>23</sup> Yakub, *el-Me'âcimu'l-Lügaviyyetu'l-'Arabîyye Bidâyetuhâ ve Tetavvuruhâ*, 25.

<sup>24</sup> Yakub, *el-Me'âcimu'l-Lügaviyyetu'l-'Arabîyye Bidâyetuhâ ve Tetavvuruhâ*, 26.

<sup>25</sup> Yakub, *el-Me'âcimu'l-Lügaviyyetu'l-'Arabîyye Bidâyetuhâ ve Tetavvuruhâ*, 28.

## Üçüncü Dönem

II./VIII. asrın ortasında Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî'nin metodlarını belirlediği *Kitâbü'l-'Ayn*'yla açtığı yolda sistemli ve kapsamlı sözlük çalışmaları başlamıştır.<sup>26</sup> Bu gruba giren sözlükler seçtikleri metod sebebiyle beş ekol halinde incelenebilir:<sup>27</sup>

### Mahreç ve Taklîb Ekolü

Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî'nin kurucusu olduğu bu ekolün ilk kitabı *Kitâbu'l-'Ayn*'dir. Bu ekolde harflerin mahreçleri esas alınarak kelimeler dizilmiş, daha sonra bu kelimelerde taklîb (harflerin yerlerinin değiştirilmesi) metodunun uygulanması ile tamamlanmıştır. Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî'nin *Kitâbü'l-'Ayn*'ı dışında, Ebû Ali İsmâil b. el-Kâsım el-Kâlî'nin *el-Bâri' fi'l-Luğa*'sı, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî'nin *Tezhîbü'l-Luğa*'sı bu ekolde te'lif edilmiş başlıca sözlüklerdir.<sup>28</sup>

### Özel Alfabetik Nizâm Ekolü

Halil b. Ahmed'in mahreç ve taklîb metodunu okuyucular için ağır ve karmaşık bulup *Cemheretu'l-Luğa* isimli sözlüğüyle bu ekole önderlik yapan İbn Dureyd (ö. 321/933)'in geliştirdiği, kelimelerin aslî harflerine göre sıralanışı ve bu harflerin yer değiştirmesi (taklîb) esasıyla meydana getirilen sözlüklerin yer aldığı ekoldür. Bu ekolde İbn Dureyd'in *Cemheretü'l-Luğa*'sı dışında Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Faris el-Hemedânî (ö. 395/1004)'nin *Mücmelü'l-Luğa* ve *Mu'cemü Meķâyisi'l-Luğa* isimli iki eseri bu ekolün başlıca sözlükleridir.<sup>29</sup>

### Normal (İlk Aslî Harf Esas Alınan) Alfabetik Düzen Ekolü

Bu ekolde sözcükler aslî harflerine göre alfabetik sıralamaya göre ele alınmakta, ancak özel alfabetik nizâm ekolünde uygulanan taklîb uygulanmamaktadır. Bu metoda göre ilk sözlüğü yazan *Kitâbü'l-Cîm (el-Hurûf)* isimli sözlüğüyle Ebû Amr İshâk b. Mirâr eş-Şeybânî (ö. 213/828)'dir.<sup>30</sup> Ancak bu ekolün en meşhur sözlüğü bu ekole asıl sistemini yerleştiren Zemahşerî (ö. 538/1144)'nin kaleme aldığı *Esâsü'l-Belâğa* isimli sözlüğüdür. Bunlar dışında Muhammed b. Ebî Bekr er-Râzî (ö. 666/1267)'nin *Muhtâru's-Şihâh* isimli sözlüğü de bu ekolün tanınmış sözlüklerindedir.

<sup>26</sup> Yakub, *el-Me'âcimu'l-Lügaviyyetu'l-'Arabiyye Bidâyetuhâ ve Tetavvuruhâ*, 29.

<sup>27</sup> Yakub, *el-Me'âcimu'l-Lügaviyyetu'l-'Arabiyye Bidâyetuhâ ve Tetavvuruhâ*, 31.

<sup>28</sup> el-Bâtîlî, *el-Me'âcimu'l-luğa ve ĩurûku tertîbihâ*, 19-21.

<sup>29</sup> Yakub, *el-Me'âcimu'l-Lügaviyyetu'l-'Arabiyye Bidâyetuhâ ve Tetavvuruhâ*, 77.

<sup>30</sup> Ahmed Şerkâvî İkbâl, *Mu'cemu'l-Me'âcim* (Beyrut: Dâru'l-Āarbi'l-İslâmî, 1987), 242; Yakub, *el-Me'âcimu'l-Lügaviyyetu'l-'Arabiyye Bidâyetuhâ ve Tetavvuruhâ*, 100; Kenan Demirayak, *Arap-İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi* (İstanbul: Cantaş Yayınları, 2016), 246.

## Kâfiye Sistemi Ekolü

Dilbilimciler tarafından *eş-Şihâh Tâcü'l-luğa ve şihâhu'l-'Arabiyye*'nin sahibi Ebû İsmail b. Hammâd el-Cevherî'nin<sup>31</sup> kurucusu olarak kabul edildiği bu ekole göre kelimeler, son harfine göre düzenlenmektedir. Bu sebeple bu ekoldeki sözlüklerde yapılacak araştırmada aranacak kelimenin son harfine göre arama yapılması gerekir. Zemahşeri'nin metodu daha kolay olmasına rağmen sonra gelen birçok sözlük müellifi el-Cevherî'nin ekolünü takip etmişlerdir.<sup>32</sup>

*eş-Şihâh* dışında İbn Manzûr (ö. 711/1311)'un *Lisânü'l-'Arab*'ı, Fîrûzâbâdî'nin *el-Ğâmûsü'l-muhtâ*'i ve ez-Zebîdî'nin (ö. 1205/1790) *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Ğâmûs*'u bu ekolde te'lif edilen başlıca sözlüklerdir.<sup>33</sup>

## Kelimenin Okunuşuna Göre Tanzim Edilen Sözlükler

Bu ekolün savunucuları daha önceki ekollerin metotlarını karmaşık buldukları için harfler özelinde değil de kelimelerin teleffuzu özelinde yeni bir sistem geliştirerek sözlük oluşturmuşlardır. Çünkü özellikle Arap dil eğitiminin başlarında olan kişilerin önceki metotlara göre hazırlanan sözlüklerde arama yapabilmeleri için aradıkları kelimedede hangi harflerin kök harflere ziyade edildiği gibi hususları bilmeleri gerekir. Bu ekolün müntesipleri her ne kadar bu metodun öncekilerden daha kolay ve tutarlı olduğunu savunsalar da birçok dilci tarafından aslı harfleri dikkate almadıkları noktasında kelimenin köküyle irtibatının kesilmesi sebebiyle eleştirilmişlerdir.<sup>34</sup>

Bu metoda göre kelimeler köküne/aslına itibar edilmeden teleffuz edildiği şekliyle, alfabetik düzene göre ele alınmak suretiyle tanzim edilmiştir. Muslihuddîn Mustafa (ö. 968/1560-61)'nın *Ahterî* isimli sözlüğüyle kurucusu sayıldığı bu ekolde Abdullah el-Alaylî'ya ait *el-Merca* ', Cübrân Mes'ud'a ait *er-Râid*, Fuâd Efrâm el-Bustânî'ye ait *Muncidu'l-Ebcedi* eserleri yazılmış başlıca sözlüklerdir.<sup>35</sup>

<sup>31</sup> Yakub, *el-Me'âcimu'l-Lügaviyyetu'l-'Arabiyye Bidâyetuhâ ve Tetavvuruhâ*, 103.

<sup>32</sup> Abdullah Dervîş, *el-Me'âcimu'l-'Arabiyye me'a i'tinâin hâssin bi-Mu'cemi'l-'Ayn li'l-Ğalîl b. Ahmed* (Umman: Mektebetu'ş-Şebâb, ts.), 126.

<sup>33</sup> Yakub, *el-Me'âcimu'l-Lügaviyyetu'l-'Arabiyye Bidâyetuhâ ve Tetavvuruhâ*, 103; Demirayak, *Arap-İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi*, 244-245.

<sup>34</sup> Yakub, *el-Me'âcimu'l-Lügaviyyetu'l-'Arabiyye Bidâyetuhâ ve Tetavvuruhâ*, 163.

<sup>35</sup> Demirayak, *Arap-İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi*, 252.

### 3. Sözlük Çeşitleri

Arap dilinde sözlük çalışmalarını konularına göre (mevzûî) lugatlar ve farklı metotlar takip eden alfabetik lügatler olmak üzere iki başlıkta incelemek mümkündür<sup>36</sup>:

#### *Konusuna Göre (Mevzûî) Lügatler*

Kapalılığı giderilmek istenen belli bir konu için kaleme alınan sözlükler konusuna (mevzûuna) göre oluşturulan sözlüklerdir. Bu konularda araştırma yapan kişilerin sürekli olarak başvuru kaynağı olarak kullanması gereken bu sözlükler beş başlık altında incelenebilir:

#### **Kur'an Sözlükleri**

Kur'an-ı Kerîm nazil olduğu dönemde Rasulullah (sav) hayatta olduğu için sahabe ayetlerde anlamadıkları kelimeleri kendisine sorup öğreniyorlardı. O'nun ahirete irtihâli neticesinde yeni İslam'a girenlerin öğrenme isteğiyle anlamı kapalı bazı kelimeleri öğrenme iştiağıyla âlimlere müracaat çoğalınca bu kelimeleri tefsir ederek bu ihtiyacı ortadan kaldıracak kitaplar telif edilmeye başlandı. Kur'an-ı Kerîm'deki anlaşılması zor, hatta birçok 'Arabın dahi anlamını bilmediği kelimeleri anlamaya yönelik *Garîbu'l-Kur'an*, *Mecâzu'l-Kur'an* ve *Me'âni'l-Kur'an* isimlerinde çok fazla sözlük te'lif edilmiştir.<sup>37</sup>

Abdullah b. Abbas (ö. 68/687)'ın, Kasım b. Selâm (ö. 224/839)'ın, İbn Sikkât (ö. 244/858)'in ve İbn Kuteybe (ö.276/889)'nin *Garîbü'l-Kur'an* isimli eserleri, Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ'nın *Meâni'l-Kur'an*'ı, Ma'mer b. el-Musenna'nın *Mecâzü'l-Kur'an*'ı bu alanda yazılmış başlıca eserlerdir.<sup>38</sup>

#### **Hadis Sözlükleri**

Resulullah (sav), vefat ettikten sonra Kur'an'ı anlama çabalarıyla birlikte O'nun sözleri olan hadisleri anlama çabası da başlamıştır. Bu sebeple hadislerdeki anlaşılması zor kelimeler için müstakil sözlükler olan *Garîbu'l-Hadis* kitapları yazılmıştır.

<sup>36</sup> Demirayak, *Arap-İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi*, 226.

<sup>37</sup> İsmail Cerrahoğlu, "Garîbu'l-Kur'an", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 13/279-280.

<sup>38</sup> Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk Ebü'l-Ferec İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1985), 52-53; Demirayak, *Arap-İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi*, 404-406.

İbnü'n-Nedîm (ö. 385/995), Ebû Adnan Abdurrahman b. Abdula'lâ es-Sülemî (ö. 250/864)'yi bu alanda ilk eser veren müellif olarak kabul ederken<sup>39</sup> bu konudaki genel görüş ise Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ'nın bu alanda ilk eser veren kişi olmasıdır.<sup>40</sup>

### **Fıkıh Sözlükleri**

Terim olarak İslam'ın bireysel ve toplumsal hayata dair ameli hükümleri konu edinen ilim dalı olan fıkıh<sup>41</sup> için birçok ıstılahî kelimeler mevcuttur. Bu tanımdan da anlaşılacağı gibi fıkıh ilmi birey ve toplumla doğrudan ilgili olan bir ilim dalıdır. Bu sebeple fikhî terim ifade eden kelimeler Müslümanlar için büyük önem arz etmekle birlikte, onların ilgisini çekmiştir. Müslümanların ilgileri nedeniyle zamanla bu kelimelerin açıklandığı *Garîbu'l-Fıkıh* eserleri te'lif edilmiştir.

Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed el-Ezherî el-Herevi (ö. 370/980)'nin te'lif ettiği *ez-Zâhir fî Garîb Elfâz-ı Şâfiî* eseri ile Ebû Hafs Muhammed b. Necmeddin Ömer b. Muhammed en-Neseî (ö. 536/1142)'nin *Tilbetü't-Talebe fî'l-Istılahâti'l-Fıkhiyye* isimli eseri bu alanda yazılmış başlıca kaynaklardır.<sup>42</sup>

### **Birden Fazla Konuyu Ele Alan Eserler**

*Garîbü'l-Musannef* veya *Kitâbü's-Sıfât*, belli konuları ele alıp açıklayan eserler yerine birçok konuyu bir arada ele alarak açıklayan eserlere verilen isimdir. Bu tür eserler, kelimeler konularına göre tertip edilip konular da bâblara ayrılarak oluşturulmuştur.

İbnu's-Sikkît (ö. 244/858)'in *Tehzîbü'l-Elfâz*'ı, Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî (ö. 242/838)'nin *Garîbü'l-Musannef*'i ve İbnu's-Sîde (ö. 458/1066)'nin *el-Muhassas*'ı bu alanda yazılmış başlıca eserlerdir.<sup>43</sup>

### **Istılah Sözlükleri**

Kur'an, Hadis ve fıkıh ilimlerindeki garip ve ıstılahî kelimeleri açıklayan eserlerin dışında diğer çeşitli ilimlerdeki ıstılahları açıklayan eserler de te'lif edilmiştir. el-Harizmî (Ö. 387/997)'nin *Mefâtihu'l-Ulûm*'u, Seyyid Şerîf el-Curcanî (ö. 816/1413)'nin *et-Ta'rifât*'ı,

<sup>39</sup> İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 68.

<sup>40</sup> Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed Ebü's-Se'âdât eş-Şeybânî, *en-Nihâye fî garîbi'l-hadis ve'l-eser*, thk. 'Alî b. Hasan b. 'Alî el-Hablî (Cidde: Dâru İbni'l-Cevzi, 2000), 11; M. Yaşar Kandemir, "Garîbü'l-Hadis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/376-378.

<sup>41</sup> Hayrettin Karaman, "Fıkıh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 1-14.

<sup>42</sup> Demirayak, *Arap-İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi*, 228-229.

<sup>43</sup> Demirayak, *Arap-İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi*, 233.

Ebu'l-Bekâ el-Kefevî(ö. 1157/1745)'nin *el-Külliyât*'ı bu alanda te'lif edilmiş başlıca eserlerdendir.

### ***Alfabetik Sözlükler***

Arapça sözlük çalışmalarının tarihi süreci bölümünde daha önce bahsedilen beş ekolde yazılan sözlüklerin bazıları alfabetik düzen üzere yazılan sözlüklerdir. Bahsi geçtiği için bu sözlüklerin metodlarını kısaca açıklamakla yetinilecektir.

### **Mahreç Sistemine Dayalı Sözlükler**

Öncülüğünü Halil b. Ahmed el-Ferâhidî'nin *Kitâbü'l-'Ayn* ile yaptığı bu yönetime göre yazılan sözlüklerde harfler mahreçlerine göre düzenlenmiş olup aynı zamanda taklîb (harflerin yerlerini değiştirme) metodu uygulanmıştır. Ebû Ali İsmail b. el-Kasım el-Kâlî, *el-Bârî* sözlüğüyle ve Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa* sözlüğüyle bu sistemin temsilcilerindendir.

### **Son Harf Sistemine Dayalı Sözlükler**

İsmail b. Hammâd el-Cevherî'nin *Tâcü'l-Luğa Sihâhu'l-'Arabiyye* sözlüğünde kelimeler kök harflerinin son harfine göre vâv (و) alfabetik olarak tertip edilmiştir. Bu sözlükte vâv (و) harfi, nûn(ن) ile hâ (ه) harfleri arasına alınmıştır.<sup>44</sup>

İbn Manzûr'un *Lisânu'l-'Arab*'ı, Fîrûzâbâdî'nin *el-Kâmûsu'l-Muhît*'i Zebîdî'nin *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*'u bu metot üzere te'lif edilmiş başlıca sözlüklerdir.<sup>45</sup>

### **İlk Harf Sistemine Göre Hazırlanıp Aynı Zamanda Taklîb Metodu Uygulanan Sözlükler**

Bu metot üzere te'lif edilmiş ilk sözlük sahibi olup İbn Dureyd künyesiyle tanınan Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdî el-Basrî'nin Ahfaz Valisi Abdullah el-Mîkâlî'nin oğlu İsmail el-Mîkâlî'yi eğitmek için kaleme aldığı *Cemheretu'l-Luğa* eserinde günlük hayatta kullanılan güncel kelimeler seçilmiş, garip kelimeler dahil edilmemiştir.<sup>46</sup>

<sup>44</sup> Yakub, *el-Me'âcimu'l-Lügaviyyetu'l-'Arabiyye Bidâyetuhâ ve Tetavvuruhâ*, 106.

<sup>45</sup> Demirayak, *Arap-İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi*, 244-245.

<sup>46</sup> Nasuhi Ünal Karaarslan, "İbn Düreyd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 19/416-419.



İbn Dureyd'in Cemheru'l-Luğa'sı dışında Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Faris el-Hemedânî'nin *Mücmelu'l-Luğa* ve *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa* isimli iki sözlüğü de bu ekolün diğer önemli sözlükleridir.<sup>47</sup>

### İlk Harf Sistemine Dayalı Sözlükler

Özelinde çalışma yapılan *el-Mu'cemu'l-Vaşîf*'in de te'lif edildiği bu metotta ilk yazılan sözlük Ebû Amr İshak b. Mirâr eş-Şeybânî'nin *Kitâbu'l-Cîm*'idir. Bu eserde kelimeler elif (أ) harfinden başlayarak yâ (ي) harfine kadar ilk aslî harfine göre yirmi sekiz bâb halinde düzenlenmiştir. Ancak bu sözlük ilk harfi dışındaki harfler noktasında alfabetik düzene sahip değildir. Sonraki aşamalarda bu alanda yazılan sözlükler bu açığı kapatmışlardır.

Zemahşerî'nin *Esâsu'l-Belâğâ*'sı, Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir er-Râzî (ö. 666/1267)'nin *Muhtâru's-Sihâh*'ı Ahmed b. Muhammed el-Feyyûmî (ö. 770/1368)'nin *el-Misbâhu'l-Munîr*'i bu metot üzere yazılmış başlıca sözlüklerdir.<sup>48</sup>

### Okunuşuna (Telaffuza) Göre Hazırlanan Sözlükler

Alfabetik düzen üzerine yazılan sözlüklerde arama yapılması için aranacak kelimenin kök/aslî harflerini bilmek gerekmektedir. Arap dili alanında eğitim alan öğrencilerin bu sözlüklerde arama yaparak kelimelerin anlamlarını bulmalarının zor olduğunu düşünen bazı dil alimleri yeni bir metot geliştirdiler. Bu metoda göre bir kelime aslî harflerine göre değil de teleffuz ediliş şekline göre tanzim edilmiştir. Mesela الجَاهِلِيَّةُ kelimesini aramak için ج-ه-ل maddesine bakılmaksızın الجَاهِلِيَّةُ kelimesine bakmak gerekir.<sup>49</sup>

Afyonkarahisar'lı âlim Muslihuddin Mustafa (ö. 968/1560-61), yaklaşık 40 bin kelime içeren *Ahterî* isimli Arapça-Türkçe sözlüğünde sülâsî ve rubâî kelimelerin aslî harflerini dikkate almadan teleffuzlarına göre alfabetik olarak ele almasıyla bu metodun kurucusu sayılmıştır.<sup>50</sup>

Ondan sonra yirminci yüzyılda Abdullah el-Alaylî *el-Merce*' ile, Cubrân Mes'ûd *er-Raîd* ile ve Fu'âd Efrâm el-Bustânî *el-Muncidu'l-Ebcedî* ile bu metodu Arap dünyasıyla tanıştırmıştır.<sup>51</sup>

<sup>47</sup> Yakub, *el-Me'âcimu'l-Lügaviyyetu'l-'Arabîyye Bidâyetuhâ ve Tetavvuruhâ*, 77.

<sup>48</sup> Demirayak, *Arap-İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi*, 246-247.

<sup>49</sup> Demirayak, *Arap-İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi*, 251.

<sup>50</sup> Hulusi Kılıç, "Ahterî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 2/184-185.

<sup>51</sup> Demirayak, *Arap-İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi*, 252.

### ***Tek Konulu Sözlük Çeşitleri***

Belli konuları ele alıp, dilden bunlarla ilgili kelimeleri seçilerek oluşturulduğu sözlüklerdir. Ülke ve yer isimlerinin ele alındığı Zemaşerî'nin *Kitâbu'l -Cibâl ve'l-Emkine*'si<sup>52</sup>, hatalı kullanılan kelimelerin doğru anlamlarının verildiği Ebü'l-Hasen Alî b. Hamza b. Abdillâh el-Kisâi el-Kûfi'nin *Mâ Telhanü fîhi 'l-Âvâm*'ı, nadir kullanılan kelimelerin derlendiği el-Kisâi'nin *en-Nevâdiru 'l-Kebîr*, *en-Nevâdiru 'l-Evsât*, *en-Nevâdiru 'l-Asğâr* isimli sözlükleri<sup>53</sup>, Arap deyim ve atasözlerini ele alan ilk eser olan Mufaddal b. Muhammed ed-Dabbî (ö. 170/786)'nin *Kitâbu 'l-Emsâl*'i<sup>54</sup> bu tarzda yazılmış sözlüklerdir.

### ***Geçmişten Günümüze Arap Sözlük Çalışmalarının Bir Tezahürü Olarak el-Mu'cemü 'l-vaşîf***

1932'de kurulan Mısır Arap Dil Kurumu'nun kuruluş amaçlarından biri Arap dilini tarihi gelişimiyle birlikte ortaya koyarak hem klasik hem de modern Arapça kelimeleri ihtiva edecek bir sözlük hazırlamaktı. Mısır Millî Eğitim Bakanlığı 1936 yılında kurumdan yeni tarzda, içinde resimler ihtiva edecek olan, geniş hacimli, açık ifadeli ve kullanışlı bir sözlük hazırlamasını istedi. Kurum bu tarihten dört yıl kadar sonra 1940 yılında çalışmalarına başlayabildi. Kurum üyelerinden olan İbrahim Mustafa, Ahmed Hasan ez-Zeyyât, Hâmid Abdülkadir ve Muhammed Alî en-Neccâr'ı görevlendirmiştir. Bu ekibin üç yıllık yoğun çalışması sonucu *el-Mu'cemu 'l-vaşîf* sözlüğü ortaya çıkmıştır. İlk harf esasına göre alfabetik düzen metodu üzerine vücuda getirilen bu sözlük, 30.000 madde, 1 milyon kelime ve 600 resim içermektedir. İlk defa 1960 yılında birinci cildi, bir yıl sonra da ikinci cildi basılmıştır. Daha sonra 1972 yılında ikinci baskısı, 1985 yılında üçüncü baskısı ve 2008 yılında ise dördüncü baskısı çıkmıştır. Kahire'de Mısır Arap Dil Kurumu tarafından çıkarılan bu baskıların tümünde farklı komisyonlar kurularak gözden geçirilmiştir.<sup>55</sup>

Arap Dil Kurumu tarafından oluşturulan kurul, *el-Mu'cemu 'l-vaşîf*'in, daha uzun ve teferruatlı olan önceki mütekaddim sözlüklerden farkının ne olduğunu ve neden Arapların böyle bir sözlüğe ihtiyaç duyduğunu açıklamışlardır. Bu açıklamada, *el-Mu'cemu 'l-vaşîf*'ten önceki

<sup>52</sup> İkbâl, *Mu'cemu 'l-Me'âcim*, 130-131.

<sup>53</sup> Tayyar Altıkulaç, "el-Kisâi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/69-70.

<sup>54</sup> Hüseyin Elmalı, "Mufaddal ed-Dabbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 30/364.

<sup>55</sup> Yakub, *el-Me'âcimu 'l-Lügaviyyetu 'l-'Arabiyye Bidâyetuhâ ve Tetavvuruhâ*, 149; Demirayak, *Arap-İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi*, 251; Kenan Demirayak, "el-Mu'cemü 'l-vaşîf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/347-348.

sözlüklerin daha çok zaman içerisinde Arapça kelimelerden başka kelimelerin türetilmesiyle bu kelimelerin de sözlüklere eklenmesi gayesiyle oluşturulduğunu belirtmişlerdir. Ancak zamanla Avrupa'daki rönesans, reform ve sanayi devrimi gibi gelişmeler sonucunda Arapların bu gelişimi yakalamak için atağa geçmeleri, yeni bilim dallarına ortak olup gelişimlerine katkı sağlamaya çalışmaları ve bu gelişimleri kendi medeniyetlerine nakletmeye çabalamaları neticesinde yeni teknik ve ıstılâhî ifadelerin Arapça karşılıklarının olmadıklarını gördüklerini belirtmişlerdir.<sup>56</sup>

Kurul, Avrupa'daki gelişimleri yakalamak, Arap dilini korumak, yeni ilim ve teknik gelişmelere ve çağa uygun bir şekilde güncellemek adına Mısır'da Arap Dil Kurumu'nun kurulmasının gerekli olduğunu ve bu gayelerle kurulduğunu belirtmiştir. Kurulan bu kurumun, Arap dilinin geliştirilmesi ve çağı yakalaması adına yeni bir sözlüğün yazılması gerektiğini vurguladığını aktarmıştır. Bu sebeple Mısır Arap Dil Kurumu tarafından kurulan bu kurul, sözlük işinde görevlendirildiğini belirtmektedir.<sup>57</sup>

Sözlük, ilk harf sistemine dayalı sözlüklerdendir. Bu sözlükte fiiller, isimlerden önce zikredilmiştir. Fiillerden mücerret (yalın) olanlar, mezîd (ek almış) olanlardan önce ele alınmıştır. Lâzımî (geçişsiz) fiiller, müteaddi (geçişli) fiillerden daha önce gelmektedir. Önce somut kelimeler, daha sonra da soyut kelimeler incelenmiştir. Hakiki anlamdaki kelimeler, mecâzî kelimelerden önce zikredilmiştir. Fiiller, klasik dil kitaplarında ve sözlüklerinde ele alındığı sistem üzere önce sülâsî mücerret (üç harfli yalın) fiiller, daha sonra mezîdleri, bundan sonra da rübâî mücerret ve mezîdleri incelenmiştir.<sup>58</sup>

Batıdaki gelişmelere paralel olarak teknoloji ve medeniyetteki gelişmelere göre telefon (تَلِيْفُونٌ-هَاتِفٌ) gibi dünyanın yeni tanıdığı birçok şeye yönelik Arapça kelimeler belirlenmiş ve bunlardan başka kelimeler türetilmiştir. Böylelikle Arap diline bu ve çağdaşı olan bazı sözlüklerle önemli bir hizmet yapılmış ve çağı yakalaması sağlanmıştır.<sup>59</sup>

## SONUÇ

Yapılan araştırmadan anlaşılacağı üzere Araplar, sözlük çalışmalarına geç başlamış olsalar da hızlı bir ilerleme kaydederek daha önceden sözlükbilim çalışmalarına başlamış medeniyetleri yakalamışlardır. Hatta belki de birçoğundan daha ileri bir seviyeye yükseldiği de kabul edilebilir. Hiç şüphesiz bu ilerlemede İslamiyet'in kutsal kitabının dilinin Arapça

<sup>56</sup> İbrahim Mustafa vd., *el-Mu'cemü'l-vasîf* (Mısır: Mektebetü's-Şurûki'd-Düveliyye, 2008), 26-28.

<sup>57</sup> Mustafa vd., *el-Mu'cemü'l-vasîf*, 26-28.

<sup>58</sup> Mustafa vd., *el-Mu'cemü'l-vasîf*, 26-28.

<sup>59</sup> Mustafa vd., *el-Mu'cemü'l-vasîf*, 26-28; Demirayak, "el-Mu'cemü'l-vasîf", 30/347-348.

olmasının çok büyük bir etkisi vardır. Bu sayede dilin korumaya alınması için büyük gayretler ortaya konmuş ve sözlükbilim çalışmaları çok ileri seviyelere ulaşmıştır.

Yapılan çalışmada Arapça sözlük çalışmalarının genel olarak üç döneme ayrıldığı görülmüş ve bu dönemlerdeki çalışmalar neticesinde özellikle üçüncü dönem olan olgunlaşma döneminde çeşitli ekollerin ortaya çıktığı gözler önüne serilmiştir. Yapılan sözlük çalışmalarının ilerleyen aşamalarda konusuna göre çeşitli kısımlara ayrıldığı görülmüştür. Ayrıca farklı alfabetik yöntemlerle çeşitli şekillerde sözlüklerin yazıldığı belirlenmiş ve bu sözlüklerin en önemlilerinden genel olarak bahsedilmiştir.

*el-Mu'cemu'l-vaşîf'e* bakıldığında sözlük, klasik dönem sözlüklerden ve bu sözlüklerin metotlarından faylanmakla birlikte çağın gereklerine uygun bir şekilde canlılığını koruyan ve kullanılan kelimelere daha çok önem vermiştir. Teknik anlamdaki meslek grupları ve sağlık ile ilgili kavram ve terimler gibi yeni kelimelerin türetilmesi konusunda büyük katkıları olduğu görülmüştür.

Klasik usulü göz ardı etmeyerek geçmişten beslenmekle birlikte sadece klasik sözlüklerdeki kelimeleri ve usulleri kullanmakla kalmayarak geçmişte olmayıp günümüzde olan birçok şeye yeni Arapça kelimeler tahsis edilmiştir. Böylelikle Arap dilinin dinamik bir dil olduğu da ispatlanmıştır. Çağın gerisinde kalmaması ve her türlü pozitif gelişmenin dil alimleri tarafından Arap diline dahil edilebilmesi bizlere bu dilin zenginliğini de göstermektedir.

## KAYNAKÇA

Ahmed, Ahmed b. Abdirrahman el-Ferâhîdî el-Halîl b. *Kitâbü'l-'Ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî - İbrahim es-Sâmîrâî. 8 Cilt. Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl: Lübnan, ts.

Akalın, Şükrü Haluk vd. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 11. Basım, 2011.

Altıkulaç, Tayyar. "el-Kisâî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/69-70. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Bâtîlî, Ahmed b. 'Abdullah el-. *el-Me'âcimu'l-luğa ve turûku tertîbihâ*. Riyad: Dâru'r-Râyet, 1992.

Cerrahoğlu, İsmail. "Garîbu'l-Kur'an". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/279-280. Ankara: TDV Yayınları, 1996.

Cevherî, İsmâîl b. Hammâd el-. *eş-Şihâh Tâcü'l-luğa ve şihâhu'l-'Arabiyye*. thk. Ahmed Abdulğafur 'Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlim li'l-Melâyîn, 4. Basım, 1987.

Çetin, Abdurrahman. “Lahn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/55-56. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Demirayak, Kenan. *Arap-İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi*. İstanbul: Cantaş Yayınları, 2016.

Demirayak, Kenan. “el-Mu‘cemü’l-vasîf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/347-348. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Dervîş, Abdullah. *el-Me‘âcimu’l-‘Arabiyye me’a i’tinâin hâssin bi-Mu‘cemi’l-‘Ayn li’l-‘Halîl b. Aḥmed*. Umman: Mektebetu’ş-Şebâb, ts.

Elmalı, Hüseyin. “Mufaddal ed-Dabbî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/364. Ankara: TDV Yayınları, 2005.

Eren, Cüneyt. “Arapça Sözlükleri Kullanma Usûlü”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/4 (2009), 149-163.

Fîrûzâbâdî, Ebü’t-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya‘kûb b. Muhammed el-. *el-Ḳâmûsü’l-muḥîṭ*. Beyrut: Müessesetü’r-reyyân li’t-tibâati ve’n-neşri ve’t-tevzi’, 8. Basım, 2005.

‘Attâr, Ahmed ‘Abdulğafûr. *Muḳaddimetu’s-Siḥâḥ*. Beyrut: Dâru’l-İlim li’l-Melâyîn, 1979.

İbn Cinnî, Osmân Ebü’l-Feth. *Sırru şınâ’ati’l-i-râb*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1. Basım, 2000.

İbn Manzûr, Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânü’l-‘Arab*. 9 Cilt. Kahire: Dâru’l-Hadîs, 2013.

İbn Sîde, Alî b. İsmâîl ed-Darîr el-Mürsî Ebü’l-Hasen. *el-Muḥkem ve’l-muḥîṭü’l-a’zam*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1. Basım, 2000.

İbnü’n-Nedîm, Muhammed b. Ebî Ya‘kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk Ebü’l-Ferec. *el-Fihrist*. Beyrut: Dâru’l- Ma’rife, 1985.

İkbâl, Ahmed Şerkâvî. *Mu‘cemu’l-Me‘âcim*. Beyrut: Dâru’l-Ġarbi’l-İslâmî, 1987.

İmer, Kâmile vd. *Dil Bilim Sözlüğü*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2011.

Kandemir, M. Yaşar. “Garîbü’l-Hadîs”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/376-378. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Karaarslan, Nasuhi Ünal. “İbn Düreyd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/416-419. Ankara: TDV Yayınları, 1999.

Karaman, Hayrettin. “Fıkıh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1-14. Ankara: TDV Yayınları, 1996.

Kılıç, Hulusi. “Ahterî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/184-185. Ankara: TDV Yayınları, 1989.

Korkmaz. *Gramer Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1992.

Mustafa vd., İbrahim. *el-Mu‘cemü’l-vasîf*. Mısır: Mektebetü’ş-Şurûki’d-Düveliyye, 4. Basım, 2008.

Şeybânî, Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed Ebü’s-Se‘âdât eş-. *en-Nihâye fi garîbi’l-ħadis ve’l-eser*. thk. ‘Alî b. Hasan b. ‘Alî el-Hablî. Cidde: Dâru İbni’l-Cevzî, 2000.

Vardar, Berke. *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Multilingual Yabancı Dil Yayınları, 2002.

Yakub, Emîl. *el-Me‘âcimu’l-Lügaviyyetu’l-‘Arabiyye Bidâyetuhâ ve Tetavvuruhâ*. Beyrut: Dâru’l-‘İlm lil-Melâÿîn, 1985.

Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer b. Muhammed Ebü’l-Kâsım ez-. *Esâsü’l-belâğa*. thk. Muhammed Bâsil Uyûnu’s-Sûd. 2 Cilt. Lübnan: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1. Basım, 1998.

---

# KATARÎ BİN EL-FUCÂE'NİN ŞİİRLERİNDE HAMÂSE

## HAMÂSE IN QATARI BIN EL-FUCÂE'S POEMS

**Dr. Mahmut ÇAY**  
Diyanet İşleri Başkanlığı  
mahmutcay28@gmail.com  
ORCID: 0009-0008-4950-5305

**Atıf Gösterme:** ÇAY, Mahmut, "Katarî İbnu'l-Fucâe ve Bazı Şiirlerinde "HAMÂSE" Teması" Ağrı İslami İlimler Dergisi (AGİİD), Aralık 2024 (15), s. 59-79.

---

Geliş Tarihi:

23 Kasım 2024

Kabul Tarihi:

23 Aralık 2024

©2024 AGİİD

Tüm Hakları Saklıdır.

**Özet:** Muaviye b. Ebî Süfyan'ın, devletini kurmasıyla birlikte bazı olumsuz siyasi gelişmeler, birtakım dinî ve mezhepsel kimlikli ayaklanmalar yaşanmıştır. Özellikle Haccâc es-Sakafî'nin valiliği döneminde sert milliyetçilik politikası güden ve İslam'ın temel ilke ve prensiplerinden uzaklaşan iktidar, Kûfe, Basra ve Mekke gibi metropollerde varlık gösteren Zübeyrîler, Hâricîler ve Şiîler gibi yönetim karşıtı gurupların ayaklanmalarıyla karşı karşıya kalmıştır. Emevîler aleyhine düzenlenen bu girişimler ile yaşanan siyasi ve dinî gelişmeler doğal olarak edebiyata da yansımış ve bu durum, kendi fikirlerini savunan ve ilkelerinin propagandasını yapan önemli şairlerin doğuşuna zemin hazırlamıştır. Bu fırkalar arasında Hâricîlerin öne çıktığı görülmektedir. Bilhassa "Hamase" teması, Hâricî şairleriyle âdeta özdeşleşmiştir. Onlar için hayat şartları ne olursa olsun, inanç yasalarına bağlı kalmak ve idealleri için ölümü göze almak bir şeref addedilmiştir. Hâricîlerin tarihlerini okuyan bir okur, uzun süren kanlı çatışmalara; savaş ile mücadele arasında değişken ve kaygılı bir yaşama tanık olacaktır. Bu insanlar kendi ülkülerine ölümüne bağlı kalmışlar ve bunu, kılıç ve kaleleriyle dile getirmişlerdir. Hâricî şairler arasında en etkili olan ise, Emevî hanedanının ordularıyla mücadele edip onların duygularını alt üst eden siyasi lider ve şair Katarî İbnu'l-Fucâe'dir. Şiirleri, hutbeleri ve beyanatlarıyla askerlerine seslenen Katarî, onlara, cesur ve güçlü olmaları noktasında eğitsel şiirler irat etmiş ve hutbeler okumuştur. Tahlil yöntemi kullanılan bu çalışmada, Emevî dönemi siyasi ortamın Hâricîlerin edebiyatına; dolayısıyla Katarî'nin şiirlerine nasıl yansıdığı aktarılmıştır. Elde edilen bulgulara göre, şiiri etkili bir silah olarak kullanan Katarî, davasının hak merkezli olduğuna inanmış ve bunu, şiirleriyle dile getirerek "yayma politikası" gütmüştür. Ayrıca şiirlerinin inancıyla örtüşüp öfke içerdiği tespit edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** *Arap Dili, Katarî İbnu'l-Fucâe, Hamase, Şiir.*

**Abstract:** Following the establishment of his state by Mu'awiya b. Abî Sufyan, several adverse political events and uprisings with religious and sectarian undertones emerged. Notably, during the tenure of al-Hajjāj al-Saqafî as governor, the administration, which adopted a stringent policy of nationalism and deviated from the core tenets of Islam, encountered rebellions by opposition factions, including the Zubayrids, Khāricīs, and Shiites, in major urban centers such as Kufa, Basra, and Mecca. The opposition to the Umayyads, along with the accompanying political and religious developments, inevitably found expression in literature, facilitating the rise of notable poets who advocated for their ideologies and promoted their doctrines. Among these groups, the Kharijites appear to have played a particularly prominent role. The concept of 'Hamase' became closely associated with Kharijite poets, who regarded adherence to the principles of faith and the willingness to sacrifice their lives for their ideals as a mark of honor, irrespective of life's hardships. An examination of Kharijite history reveals enduring violent conflicts and a precarious, tension-filled existence marked by constant warfare and struggle. These individuals demonstrated unwavering dedication to their ideals, articulating their convictions through both martial action and literary expression. Among the Kharijite poets, Qatari Ibnu'l-Fucâe emerged as the most prominent figure, serving as both a political leader and a poet. He confronted the Umayyad forces and undermined their morale. Qatari engaged his troops through his poetry, sermons, and proclamations, delivering instructional verses and addresses aimed at inspiring courage and fortitude among his followers. This analysis-based study demonstrates how the political climate of the Umayyad period influenced the literature of the Khāricīs, and subsequently, the poetry of Qatari. The findings indicate that Qatari, who employed poetry as a powerful tool, regarded his cause as just and adopted a 'dissemination strategy' by articulating it through his verses. Furthermore, it was concluded that his poems reflected his convictions and were imbued with a sense of anger.

**Keywords:** *Arabic Language, Qatari Ibnu'l-Fucâe, Hamase Poem.*

---

## GİRİŞ

Emevîler dönemi siyasî ortamda yaşanan gelişmelere bakıldığında, sürecin kanlı çatışmalara sahne olduğu görülmektedir. Hz. Osman'ın şehit edilmesinin ardından Muaviye b. Ebî Süfyân, hilafet makamına geçmiştir. Muaviye, Hz. Osman'ın şehit edilmesine kayıtsız kaldığı ve bu konuda gereken çabayı hakkıyla yerine getirmediği gerekçesiyle Medine'de halife seçilen Hz. Ali'yi tanımamıştır.<sup>1</sup> İlerleyen yıllarda hilafet konusuna dair farklı siyasî görüş ve fikirler gündemini korumuş ve bu görüş ve kanaatler, kendi konumunu teyit etmeye ve iktidarda hak sahibi olduğunu kanıtlamaya çalışan önemli birer siyasî partiye dönüşmüştür. Zübeyrîler, Mekke'de hilafet iddiasında bulunmuş ve Şam'ı tanımadıklarını ilan etmişlerdir. Şiîler ise Hz. Ali'nin ve onun soyundan gelenleri bu makama daha layık görmüşler ve Şam iktidarını reddetmişlerdir. Hâricîler'e gelince, onlar Hakem Olayı'na binaen hiç kimsenin otoritesini kabul etmemişler ve tahkim hadisesini kabul eden herkesle savaşmışlardır. Esasen farklı ideolojilere sahip bu grupların siyasi tartışmalarda temel noktaları, *inanç ilkesine* dayanmaktadır. Öyle ki, her grup, kendi davasının hak olduğuna inanıp teorilerini destekleme arayışına girerken, kendinden olmayanları ise inanç ve yönetim sistemine başkaldıran birer obje olarak görüyorlardı.<sup>2</sup> Bu siyasî ortamda yaşanan gelişmeler edebiyatı da etkilemiştir. Söz konusu gruplar içinde edebî açıdan Hâricîler ön plana çıkmaktadır. Bu grubun temelleri, hicrî otuz yedi yılında Sıffin mevkiinde Hz. Ali ile Hz. Muaviye arasında vukuu bulan ve tarihte "Hâdisetu't Tahkîm" adıyla meşhur "Hakem Olayı" hadisesinin ardından atıldığı nakledilmektedir.<sup>3</sup> Edebiyatlarına bakıldığında, kaynaklarda yüz kadar kadın ve erkek şaire ait üç yüz otuzdan fazla kaside ve kıta nakledilmektedir. Emevîler döneminde en önemli Hâricî şairler arasında Katarî İbnu'l-Fucâe (öl. 78/697), et-Tırimmah el-Hakem et-Tâ'î (öl. 100/718), Mirdas b. Udeyye (öl. 61/680) ve İmran b. Hıttan (öl. 84/703) gelmektedir.<sup>4</sup> Ancak Hâricî şairlerin çoğu pek fazla şiir inşad etme imkânı bulamamışlardır. Zira yukarıda ifade edildiği gibi sadece 330 küsur kasideye sahip olmaları, onların daha çok cihatla meşgul olduklarına bir gerekçedir. Bunun yanı sıra, onların şiirlerinin büyük bölümü günümüze kadar ulaşmamıştır. Söz konusu şairlerden sadece İmran b. Hıttan ve et-Tırimmah el-Hakem et-Tâ'î'nin divanlarının olduğu rivayet edilmektedir. Ancak bu iki divandan da sadece et-Tâ'î'nin divanı günümüze

<sup>1</sup> İsmail Yiğit, "Emevîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/104-108.

<sup>2</sup> Seîd Ahmed Ğurâb, *el-Fikru'l-siyâsî fi's-şî'ri'l-Umevî*, (Dimeşk: Câmi'tu'l-Ezher, tsz), 5.

<sup>3</sup> Sehîr el-Kalemâvî, *Edebu'l-hevâric fi'l-'asri'l-Umevî*, (Kahire: Matba'atu Lecneti't-Te'lif ve't-Tercemeti ve'n-Neşr, 1945), 2.

<sup>4</sup> Kenan Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi-III: Emevîler Dönemi*, (Erzurum: Basın Yayın Matbaacılık, 2012), 184.



kadar varlığını sürdürmeyi başarmıştır. Bunun en önemli sebebi ise onların evvela idealleri için ölümüne savaşmayı ve bu uğurda şehit olmayı temel ilkeleri arasında saymalarındır.<sup>5</sup> Hâricî şairlerin şiirleri birkaç konu etrafında teşekkül etmiştir. Bu konuların da temelinde inanç ilkelerine hizmet etmek ve bu inancı tüm kuvvetleriyle savunmak vardır. Bu nedenle şiirlerini, söyleyenin kişiliği değil de daha çok bağlı oldukları inanç temsil etmiştir. Bu bağlamda Hâricîler'in şiirlerinde önem verilen konuların başında 'kahramanlık' ve 'ilkeye ölümüne bağlılık' gelmektedir.<sup>6</sup> Sahip oldukları isyancı ve kavgacı ruh, onları neredeyse hayatı reddetme sınırına getirmiştir. Onlar şiddetle şehitliği isteyen ve ölen arkadaşlarına kavuşmayı arzu eden insanlara dönüşmüşlerdir. Onların yanında ilkeye bağlılık, ölümün kaçınılmazlığına inanarak hareket etme adeta bir tür ibadet haline gelmiştir. Hicret ve kıyam çağrısı yapan Hâricîler, "Ku'ûd"<sup>7</sup> sistemini şiddetle reddederek bu sistemi benimseyenleri ağır bir dille şiirlerinde eleştirmişlerdir. Hâricî şairlerin hemen hemen hepsi şair sıfatını haiz olup bununla beraber bir de savaş meydanında inançları için gösterdikleri sert mücadelelerden dolayı lider vasıflı kişilerdir. Nazmettikleri şiirlere bakılınca hayatlarının çoğunu inandıkları idealleri uğruna savaşmakla geçirdikleri anlaşılır. Yaşamlarında belirgin halde olan bu özellik, tabii olarak şiirlerine de yansımıştır.<sup>8</sup> Emevîlerle mücadele eden Haricîlerin, siyasî alanda yakalamış oldukları bireysel başarılarında edebî yönün etkisi oldukça fazladır. Bu şairler arasında Katarî İbnu'l-Fucâe önemli bir figürdür. Süreç içerisinde Haricî liderliğini üstlenen Katarî İbnu'l-Fucâe, yirmi yıldan fazla bu mücadelenin içinde yer almış, emrinde bulunan askerlerle Emevîlere karşı savaşlar yürütmüş, insanları direnişe çağırarak Müslümanların kanını ve onurunu bu uğurda mubah saymıştır. Böylece onlarca insanı etrafında toplamayı başarmıştır. Savaş öncesi ve sonrası irat ettiği şiir ve hutbeleri, inancıyla örtüşüp öfke içermiştir.<sup>9</sup> Bunun yanında Katarî'nin, münâzara, kitâbet ve muhâvere alanlarında da mahir olduğu bilinmektedir. Genel olarak Hâricî şairler Kur'ân'dan etkilenmişler ve bu husus, onların hayatlarının tamamına yansımıştır. Öyle ki Hâricîlere verilen isimlerin çoğu Kur'ân'dan alınmıştır. Onların Kur'ân'daki etkileri kardeşlik, hoşgörü, adalet, Allah'ın emirlerine sınımsız sarılma, bu konuda

<sup>5</sup> Abbâs, *Şi'ru'l havâric*, (Mukaddime kısmı)

<sup>6</sup> Adil Ali el-Gâmidî, "Cemâliyyetu'l-Mevti Fî Şi'ri Katarî İbni'l-Fucâe", *Mecelletu Kulliyeti Dâri'l-'Ulûm*, 60 (Haziran 2021), 151-172.

<sup>7</sup> Bu kavram Haricîlerin, kâfir kabul ettikleri gruplarla mücadele etmeyen ve mezhep mensuplarını fiilen desteklemeyip savaşlardan geri kalan kimseler için kullanılmaktadır. (TDV İslâm Ansiklopedisi).

<sup>8</sup> Edebiyatları için bkz: Kalemâvî, *Edebu'l-hevâric fî'l-'asri'l-Emevî*; Maruf, *el-Hevâricu fî 'asri'l-Emevî: neş'tuhum, târihuhum, 'akâiduhum, edebuhum*; Ceffâl, *el-Hevâricu: târihuhum ve edebuhum*; Bekkâyi, *Hareketu'l havâric: neş'etuhâ ve tatavvuruhâ ilâ nihâyeti'l 'ahdi'l Emevî*; Abbâs, *Şi'ru'l havâric*, 20-50.

<sup>9</sup> 'Âyide Abdulaziz Ze'lûk, "el-Belâgetu Fî Hutbeti Katarî İbni'l-Fucâe: et-Tehzîru Mine'd-Dunyâ", *İlmiyye Dergisi*, 7/21 (2017), 6440-6540.

asla taviz vermeme, dünyadan şikâyet etmeme, ahiret yurdu için sürekli mücadele içinde bulunma gibi pek çok alanda ortaya çıkmıştır.<sup>10</sup>

## 1. Haricîler için Kullanılan Bazı İsimler

### 1. 1. Hevâric

İsyan eden, başkaldıran manalarını barındıran Hâricî kelimesi, daha çok muhalifleri tarafından kendileri için kullanılmış ve hurûc (yoldan çıkmak) olarak ifade edilmiştir. Ayrıca 'herhangi bir yerden dışarı çıkmak' ve 'isyân etmek suretiyle başkaldırmak' gibi manalardan hareketle muhalif olan karşı taraf, bu fırkanın hak yoldan saptıkları ve Hz. Ali'ye karşı geldikleri gerekçesiyle bu isimle anıldığını ifade ederler.<sup>11</sup> Tabi Hâricîler, kendilerinin hak yolda olduklarına yakinen inandıkları için 'ç çıkmak' manasını farklı yorumlamışlardır. Onlar, "Kim, Allah ve Resulü uğrunda hicret ederek evinden çıkarsa ve sonra kendisine ölüm yetişirse artık onun mükâfatı Allah'a düşer"<sup>12</sup> ayetine dayanarak Allah yolunda olduklarını ve bu nedenle evlerinden çıkıp hak yolda savaştıklarını iddia ederler.<sup>13</sup> Ayrıca Hâricîler, "Havâric" kelimesini şiirlerinde de kullanmışlardır. Bu mezhebe farklı isimler verilmiş ve bu isimler, övgü-yergi sededinde nazmedilen bazı şiirlerinde dile getirilmiştir. Bunlardan ilki ve en meşhur olanı "Hâricîler" ismidir. Abdullah b. Rebâh el-Ensârî komutasındaki iki bin kişilik Emevî ordusunu, Âsik denilen yerde sadece kırk -zayıf bir rivayete göre otuz altı- kişilik küçük bir grupla hezimete uğratan Hâricîler, bunula övünerek bu olayı şiirlerinde dile getirmişlerdir. Bu bağlamda Hâricî şairlerinden İsa b. Fatik el-Hattî (öl. 61/680) birkaç mısramda Emevî yönetimini ironi bir tarzda eleştirir. Ayrıca onların iddia ettikleri gibi dinden çıkan bir topluluk olmadıklarını bilakis hakikî Müminlerin kendileri olduklarını ifade eder ve çarpışmada iki bin kişilik ordularını sadece kırk kişilik küçük bir grupla bertaraf edilmesini bir ispat olarak öne sürer ve şöyle der:<sup>14</sup>

أَأَلْفَ مُؤْمِنٍ فِيمَا زَعَمْتُمْ      وَيَهْزُمُهُمْ بِأَسْكَ أَرْبَعُونَ  
كذبتُم ليس ذاك كما زعمتم      ولكن الخوارج مؤمنوننا

<sup>10</sup> Ali Ceffâl, *el-Hevâricu: târihuhum ve edebuhum*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990), 20-21.

<sup>11</sup> Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Menzûr el-Mısrî, *Lisânu'l Arab*, (Beyrut: Dâru Sâdır, 1998), 2/249-255.

<sup>12</sup> Nisa, 4/101.

<sup>13</sup> Şaban Ebû Rukbe, *el-Butûletu fi şî'r'l havâric*, (Gazze: Câmîatu'l İslamiyye, 2012), 5.

<sup>14</sup> Ebu'l-Hesen Ebi'l-Kerem İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil Fi't-Târih*, Tah. Ebu'l-Firâ Abdullah el-Kâdî, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987), 3/361; Ebu'l Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Müberred, *el-Kâmil*, (Kahire: Dâru'l Ulûm, 1998), 3/253; Abbâs, *Şi'ru'l havâric*, 54.

*Âsik'te kırk kişinin bozguna uğrattığı sizin iddia ettiğiniz iki bin kişilik Mü'min midir? Yalan söylediniz. Durum sizin iddia ettiğiniz gibi değil. Şüpheli yok ki Hâricîler mü'mindir?*

## 1. 2. Harûriyye

Hâricîler için kullanılan bir başka isim de "Harûriyye" ismidir. Hz. Ali, Sıffin savaşı akabinde Kûfe'ye dönmekteydi. Savaş sırasında kendisinden ayrılan 12.000 kişilik bir grup vardı. Bunlar Hz. Ali'den ayrılıp Kûfe yakınlarında "Harûra" adında bir köyde toplanmışlardı. İşte burada toplandıkları için bu ismi almışlardır.<sup>15</sup> Bununla beraber onlara bu ismin bizzat Hz. Ali tarafından verildiği de bilinmektedir.<sup>16</sup> Bu isim de Hâricîler için nazmedilen kimi şiirlerde geçmektedir. Mesela Ka'ka b. 'Atiyye el-Bâhilî (öl. 58/678) onlar hakkında söylediği bir şiirinde şöyle der:<sup>17</sup>

أَكْرُ عَلَى الْحَرُورِيِّينَ مُهْرِي      لِأَحْوَالِهِمْ عَلَى وَضْحِ الصِّرَاطِ

*'Onları doğru yola mecbur etmek için Hârurîler'in üzerine atımı sürerim.'*

## 1. 3. el-Muhakkime

Hâricîler, için kullanılan bir diğer isim "el-Muhakkime" tabiridir. Onlar, Allah Teâla'nın, Yusuf süresinde geçen "*Hüküm ancak Allah'ındır*" ayetine sınımsız temessük ettikleri için bu isimle de anılmışlardır. Bu konuyu şiirlerine de taşımışlardır. Mesela, Semîre b. el-Ca'd tahkim kararını savunup hakemlik yapanları şöyle eleştirir:<sup>18</sup>

يَنَادُونَ لِلتَّحْكِيمِ بِاللَّهِ أَنَّهُمْ      رَأَوْا حَكْمَ عَمْرٍو كَالرِّيَّاحِ الْهَوَائِجِ  
وَحَكْمَ ابْنِ قَيْسٍ مِثْلَ ذَلِكَ فَالتَّصَمُّوا      بِحَبْلِ شَدِيدِ الْمَتْنِ لَيْسَ بِنَاهِجِ

*Hâricîler, 'Hüküm Allah'ındır' derler. Allah'a yemin ederim ki onlar, Amr b. As'ın (hükümünü) hakemliğini kısır rüzgârlar gibi görürler.*

*İbn Kays (Ebû Mûsâ el-'Aş'ârî)'nin hakemliğini de öyle sayarlar. Hal böyleyken Allah'ın kopmayan sınımsız ipine sarılınsınız.*

## 1. 4. eş-Şurrât

<sup>15</sup> Muhammed Abdulhamid Ebû Kahf, *Kıssâtu'l hilafeti: neş'etu'l havârivi ve tatavvuru firekihîm ve mezâhibihîm hatta'l 'asri'l hadîs*, (Mısır: el-Mekrebetu'l Kavmiyyetu'l Hadise, 2006), 145.

<sup>16</sup> Müberred, *el-Kâmil*, 3/180.

<sup>17</sup> Müberred, *el-Kâmil*, 3/158.

<sup>18</sup> Ebu'l Hasan Ali b. el-Hüseyn b. Ali el-Mes'ûdî, *Murûcu'z-zeheb ve me'âdinu'l-cevher*, (Beirut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 2005), 3/135; Abbâs, *Şi'ru'l havâric*, 113.

Hâricîler'in bir diğeri ismi ise "eş-Şurrât" ismidir. Onlar bu ismin kendileri için kullanılmasından pek hoşlanırlar. Söz konusu Hâricîler, ilkeleri gereği kendi nefislerini Allah yolunda cennet karşılığı satmışlardır. Yine Hâricîler bu ismi, "*İnsanlardan öyleleri vardır ki Allah rızasını kazanmak için nefislerini bu yolda satarlar.*"<sup>19</sup> âyetinde geçen manadan ilham alarak iktibas edip kimi şiiirlerinde kullanmışlardır. Muaz b. Cuveyn bir şiiirinde taraftarlarını cihada davet etmektedir. Bu şiiirinde "eş-Şurrât" ismini kullandığı görülmektedir.<sup>20</sup>

ألا أيها الشارون قد حان لامرئ  
شرى نفسه لله أن يرتحلا  
أقمتم بدار الخاطئين جهالةً  
وكل امرئ منكم يُصادُ ليقْتلا

*Ey nefislerini Allah'a satanlar! Cihat yolunda Allah için nefisleri satmanın vakti gelmiştir. Cahilane bir şekilde hatakârların yurdunda mı ikamet ediyorsunuz? Sizden her biriniz öldürmek için hazırlanmalı.*

## 2. Hayatı

Araştırmamızdaki ana kişi olan Katarî'nin tam adı Katarî b. el-Fucâe b. Mâzin b. Yezîd b. Ziyâd b. Hunser b. Kâbiye b. Hurkûs b. Mâzin b. Mâlik b. Amr b. Temîm b. Murre el-Mâzinî el-Hâricî.<sup>21</sup> el-Fucâ'e babasının adı olmayıp lakabıdır. Babasının gerçek adı 'Ca'vene'dir.<sup>22</sup> Uzunca bir süre Yemen'de izini kaybettirip birdenbire ortaya çıkması sebebiyle el-Fucâ'e (sürpriz) diye anıldığı belirtilmektedir.<sup>23</sup> Katarî'nin nispet edildiği 'Katar' ise Bahreyn yakınlarında bir yerin adıdır.<sup>24</sup> Bir başka rivayete göre de Ummân'ın bir kasabasıdır.<sup>25</sup> Katarî'nin iki künyesi vardır. Birincisi barış zamanında kullanılan Ebû Muhammed, ikincisi ise savaş zamanlarında kullanılan Ebû Neâme'dir. 'Neâme' atının ismidir.<sup>26</sup> Çocukluğunun ilk yıllarını kardeşi Cürmûz ile geçiren Katarî, muhtemelen Irak'ın fethi esnasında yahut fetihten

<sup>19</sup> Bakara 2/207.

<sup>20</sup> Abbâs, *Şi'ru'l havâric*, 20.

<sup>21</sup> Velîd Kassâb, *Katarî İbnu'l-Fucâe: heyâtuhu ve şî'ruhu*, (Doha: Dâru's-Sekâfe, 1993), 9-11; Ebu'l Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed İbnu Ebî Bekr b. Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zaman*, (Beyrut: Daru Sadir, 1978), 4/94.

<sup>22</sup> Kassâb, *Katarî İbnu'l-Fucâe: heyâtuhu ve şî'ruhu*, 9-12; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zaman*, 4/94.

<sup>23</sup> Kassâb, *Katarî İbnu'l-Fucâe: heyâtuhu ve şî'ruhu*, 9-13; Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endülüsî, *Cemheretu ensâbi'l Arab*, (Kahire: Daru'l Meârif, 2013), 212; Ebû Munzîr Hişâm b. Muhammed el-Kelbî, *Cemheretu'n-neseb*, (Beyrut: Mektebetu'n Nehdiyyetu'l Arabiyye, 1986), 1/373.

<sup>24</sup> Hayruddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm kâmûsu terâcim*, (Beyrût: Daru'l İlm, 2002), 5/201; Kassâb, *Katarî İbnu'l-Fucâe: heyâtuhu ve şî'ruhu*, 9-14.

<sup>25</sup> İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zaman*, 4/94; Kassâb, *Katarî İbnu'l-Fucâe: heyâtuhu ve şî'ruhu*, 10-15.

<sup>26</sup> Ziriklî, *el-A'lâm kâmûsu terâcim*, 5/201; Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhîz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, (Beyrut: Mektebetu'l Hancî, 2008), 1/188; Kassâb, *Katarî İbnu'l-Fucâe: heyâtuhu ve şî'ruhu*, 20.

bir süre sonra Basra'da yerleşmek isteyenlerle beraber Irak'a gelmiştir. Gençlik dönemini ve hayatının önemli bir bölümünü burada geçirmiştir. Kaynaklarda etkili bir hatip ve savaşçı bir şair olarak zikredilmiştir.<sup>27</sup>

Askerî konuda mahir bir komutan ve liderliği tartışılmaz usta bir savaşçı olarak kabul edilmiştir. Öyle ki, daha önce duyulmayan bir cesarete sahip olduğu ifade edilmektedir.<sup>28</sup> Ezârika'nın ortaya çıkması ve daha sonraları bu gruba lider seçilmesinin ardından büyük emekler sarf etmiş ve daha gençliğinden beri savaşçılık konusundaki yetenekleri ile göz doldurmuştur. Birçok savaşta yer alan Katari b. el-Fucâ'e, çok güzel konuşurdu. Etkileyici bir üsluba sahipti. Ayrıca; özellikle inanç ilkelerini savunmaya yönelik şiirler inşad ederdi. Onun kabilesine olan sevgisinin çok derin olduğu ve bu sevgisini de konuşmalarında ve şiirlerinde dile getirdiği ifade edilir. Öyle ki, bu konuda çok tutucu bir yapıya sahip olduğunu nakledilir.<sup>29</sup>

## 2. 1. Savaşçı Kişiliği ve Emevî Ordusuyla Mücadelesi

Bir halkın hayatını etkileyen, hayatında derin izler bırakan tarihî olaylar ve bu olayların başrolünde bulunan kahramanlar vardır. Bu olaylarda öne çıkan kahramanlar her zaman halkın en önemli figürleri konumunda olmuşlardır. Yine çeşitli fetihlerde gösterdikleri savaşçı karakterleriyle ve kendi halkı ve inanç ilkeleri için savaşan, bu uğurda can veren gözü kara şahsiyetler vardır. Katarî, ilkeleri için mücadele eden kahraman şairlerin başında gelmektedir. Zehebî (öl. 748), onun için '*Haricîler'in Kahramanlarından*' tabirini kullanır.<sup>30</sup> Öyle ki, Sine'l-Muhtedî adlı eserin müellifi, Katarî için şu ifadelerle yer vermiştir:<sup>31</sup> '*Katarî, büyük bir afetti. Kahramanlıkta ve kuvvette dünyada çarpan yıldırımlardan bir yıldırımdı. Hayatında dehşet verici olaylar vardır. Dili fasih bir halis Arap'tı. Şerefli ve aziz birisiydi.* Katarî'nin hayat hikâyesine bakıldığında göze çarpan ön önemli özellik savaşçılığı ve kahramanlığıdır. Bununla beraber bu özelliğini şiirlerine de en güzel şekilde yansıtan bir karaktere sahiptir. Suhayr el-Kalemâvî hanımın yukarıda söylediklerimizi teyit edercesine Katarî için şu ifadeleri kullanmıştır:<sup>32</sup> '*Bir ressam şayet hicrî birinci asırda yaşamış olan herhangi bir Müslüman Arap*

<sup>27</sup> Kassâb, *Katarî İbnu'l-Fucâe: heyâtuhu ve şi'ruhu*, 9-20; Mustafa Öz, "Katarî b. Fucâe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/31-32.

<sup>28</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed Osman ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n nubela*, (Beyrut: Mevsûat'r Risale, 1982), 4/151.

<sup>29</sup> Metin Gönen, *Ezârika'nın Doğuşu ve Görüşleri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, s. 43.

<sup>30</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed Osman ez-Zehebî, el-Müştebeh, (Delhi: Daru'l-İlmiyye, 1987), 532.

<sup>31</sup> Zirikî, *el-A'lâm kâmusu terâcim*, 5/202.

<sup>32</sup> Kalemâvî, *Edebu'l havâric fi 'asri'l Emevî*, 5.

*kahramanın canlı bir suretini yapmak istese, Katarî'den daha gerçekçi ve incelikli bir örnek bulamayacaktır.'*

Ezârika'nın kurucusu ve komutanı olan Ebû Râşid Nâfi b. Ezrâk (öl. 65/685)'in ölümünden sonra Ezârika'nın başına geçip liderliği ele alan Katarî, bu grubun başında farklı rivayetler olmakla birlikte yaklaşık 20 yıl kalmıştır.<sup>33</sup> Aslında Katarî'nin lider seçilmesi Ubeyde b. Hilâl'nin telkiniyle olmuştur. Şöyle ki; Zübeyr b. Ali, İsbahan'da öldürülünce askerler Ubeyde b. Hilâl'i emir olalar seçmek istemişlerdir. O ise '*Size benden daha hayırlı birisini söyleyeyim mi? O, Katarî İbnu'l-Fucâ'e'dir.*' diyerek bu vazifeyi reddetmiş ve Katarî'nin bu işe daha layık olduğunu bildirmiştir. Ardından oradakiler Katarî'ye biat etmişlerdir.<sup>34</sup> Bununla birlikte İbn-i Hilâl, Katarî'yi neden liderliğe önerdiğini '*Muhakkak ki Katarî, önden saldırır; arkayı himaye eder*' ifadeleriyle izah etmiştir.<sup>35</sup> Emevîler'in pek çok ordularını dize getirmiştir. Bu orduların komutasında yer alan el-Haccâc'ın en güvendiği komutanların başında gelen Muhelleb b. Ebî Sufra (öl. 83/702) gibi dönemin en kuvvetli generalleriyle savaşmış ve nice başarılar imza atmıştır. Bu süre zarfında halifelik selamıyla selamlanmış ve gerçek bir halife olduğunu tabilerine kabul ettirmiştir.<sup>36</sup>

### 2. 3. Şairliği

Haricîlerin diğer fırkalardan farklı olarak öne çıkan özelliklerinden en önemlisi düzdün bir diksiyona ve etkili bir üsluba sahip olmalarıdır. Onlar ikna usullerini son derece iyi bilen ve pekâlâ soğukkanlı insanlardır. Hasımlarını umursamazlar ve karşılarında heyecana kapılmazlar. Onlar, bu özelliklerini bilhassa münazara sanatında büyük bir ustalıkla kullanmışlardır. Ayrıca onların fasih konuşmaları ve akıcı bir dil kullanmaları, hem savaşta taraftarlarına cesaret kazandırarak onları harekete geçiriyor hem de hasımlarını etkisi altına alarak onların korkuya kapılmalarına sebebiyet veriyordu.<sup>37</sup> Bu hitabî özellikleri şiirlerinde de görülmektedir. Öte yandan hem şiirde hem de nesirde etkili üslup kullanan ve bunun yanında savaşçı kimliğe haiz olan az sayıda kişi vardır. Fakat bu üç niteliği kendisinde toplayan Katarî, bu özelliğiyle diğerlerinden ayrılmaktadır. Bununla beraber Katarî'nin şair ruhlu, ince düşünceli olduğu da ifade edilir. Şöyle ki, Ezârika ilkelerine göre, inandığı prensipleri için mücadele etmeyip boş oturanlar kâfirdir ve katli vaciptir. Ancak Katarî'nin bu prensibi benimsemediği görülmektedir.

<sup>33</sup> İbn Hazm, *Cemheretu ensâbi'l- Arab*, 212.

<sup>34</sup> Ahmed b. Yahya b. Cabir, el-Belâzurî, *Ensâbu'l-eşraf*, (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1996), 7/407.

<sup>35</sup> Bekkâyi, *Hareketu'l-havâric*, 143.

<sup>36</sup> İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zaman*, 4/95.

<sup>37</sup> Ze'lûk, "el-Belâgetu Fî Hutbeti Katarî İbni'l-Fucâe: et-Tehzîru Mine'd-Dunyâ", 5-23.

Söz konusu şahsı sadece ağır bir dille eleştirdiği aktarılmaktadır. Katarî'yi bu ince hissiyata sürükleyen neden şüphesiz şair kimliğine ve naif ruha sahip oluşudur.<sup>38</sup> Katarî'nin bu itidalli yaklaşımı pek çok taraftar toplamıştır. Hatta kimileri 'Katarî'ye gelin; insanların en hayırlısı ve en vefalısına gelin' diyerek Katarî'ye olan hayranlıklarını gizleyememişlerdir.<sup>39</sup> Katarî başta olmak üzere Hâricî şairlerinin çoğu bu tür karaktere sahiptirler. ez-Zehebî, Katarî'nin üslubunu kastederek onun dili için 'Fasîh ve Akıcı' ifadelerine yer verir.<sup>40</sup> Katarî'nin şiirlerinde işlenen başlıca temalar şunlardır: 'Kahramanlık', 'Tenkîd-i Ku'ûd' (Cihada çıkmayıp oturan yandaşlarını eleştirme), 'Gazel'. Özellikle 'Kahramanlık' şiirleriyle bilinmektedir.

#### 2. 4. Şiirlerinde Hamâse Teması

Kahramanlık, yiğitlik gibi sıfatları ifade eden Hamâse, Arap Edebiyatında kahramanlık temasını oluşturan şiirlerdir. Arap şiirinin en önemli konuları arasında sayılan Hamâse, bazı müellifler tarafından müstakil olarak ele alınmış ve hakkında kitaplar te'lif edilmiştir. Bu müelliflerin kaleme aldıkları en önemli kaynak eserler şunlardır: *Hamâsetu Ebî Temmâm*, *el-Vahşiyât-Ebû Temmâm*, *Hamâsetu'l-Buhterî*, *Hamâsetu İbn eş-Şecerî* vs.<sup>41</sup> Cahiliye döneminde olduğu gibi Sadru'l-İslâm döneminde de şairlerin şiirlerinde işlenmiştir. Özellikle Hâricî şairler, bu tür şiirlerle meşhur olan bir topluluktur. Hâricîler'in işlediği bu şiirler, kahraman savaşçıların meziyetlerini konu edinmesi bakımından övgüyle; savaşta ölenlerin yiğitlik ve erdemlerinin dile getirilmesi bakımından mersiyeyle iç içedir. Bununla birlikte şiirlerinde düşmanın yerilmesini ele almışlar ve bu bakımından da hiciv şiir sanatı sınıfına girmiştir. Yukarıda hamâsenin tanımını yapılırken kahramanlık ve yiğitlik nitelermeleri yapılmıştır. Buna bağlı olarak şöyle bir durum doğmuştur. Acaba hamâse dediğimiz kavram, olayları anlatan (kahramanlık) şiirler midir, yoksa kahramanları anlatan şiirler midir? Cevap olarak her ikisini anlatan bir kavramdır denilebilir. Çünkü hamase şiirlerini ele alan şair, işlemiş olduğu bu türü, mükemmel bir belagat ve fesahatle icra ettiğinden ve nefisini övdüğü için doğal olarak kendisi de ön plana çıkmaktadır. Mesela 'Antara b. Şeddâd, Zubyân kabilesinin saldırıları karşısında kendi kabilesini hamâsî ifadelerle savunmaktadır. Bununla beraber nefisini överek kahramanlığını dile getirmektedir. Örnek olarak uzun kasidesinden bir mısraı şöyledir:<sup>42</sup>

<sup>38</sup> Bekkâyi, *Hareketu'l-havâric*, 145.

<sup>39</sup> Bekkâyi, *Hareketu'l-havâric*, 146.

<sup>40</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubela*, 4/151.

<sup>41</sup> Abdurrahman 'Utbe, *Mevsû'atü'l-mesâdir ve'l-merâci*, (Dimeşk: Daru Se'diddin, 2007), 475-481.

<sup>42</sup> 'Antara b. Şeddâd, *Şerhu dîvânü 'Antara b. Şeddâd*, Şrh. El-Hatîb et-Tebrizî, (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1993), 126.

*Ben, soy itibarıyla Abs kabilesinin en hayırlılarındanım. (ana-baba tarafından beni ilgilendiren) başkalarını kılıcımla himaye ederim.*

Hâricîler, savaşçı bir ruha sahiptirler. Öyle ki, Şevkî Dayf (öl. 2005), Arap savaş kahramanlığı konusunda ‘*Savaş kahramanlığı*’nı Hâricî fırkası gibi temsil eden başka bir fırka bulunmadığını söyleyerek Hâricîler’in çok büyük savaşçı olduklarını teyit etmiştir.<sup>43</sup> Yine Şevkî Dayf, onlar için kitabında şu tabire yer vermiştir: ‘*Tepeden turnağa silahlılar*’.<sup>44</sup> Evet, Hâricîler, Allah’ın koyduğu hüküm ve bu hükümlere zahiren kayıtsız şartsız tabii olma gibi ilkelere kendilerini adanmış fertlerdir. Onlar için Allah’ın dinine girmek kadar o dinin hükümlerini, bedeli ne olursa olsun korumak ve zahirine göre amel etmek de farzdır.

Hâricîler’in önde gelen şairleri, itikadî görüşlerinin doğruluğunu desteklemek için şiirler kaleme alıp bununla görüşlerinin propagandasını yapmışlardır. Yazdıkları şiirlerin temelini genel olarak ‘*inanca ölümüne bağlılık*’ oluşturmaktadır. Bu bağlamda Hâricî şairler, muhalif fikirlere karşı direniş, onlara boyun eğmeme ve hem kılıçla hem de lisanla başkaldırı gibi içinde mücadele ruhu içeren şiirler inşad etmişlerdir. Onlar şiiri büyük bir ustalıkla inandıkları davanın hizmetine sunmuşlardır. Söz konusu şiirleri, en etkili şekilde ele alan ve bu alanda söz sahibi olan Hâricî şairlerin başında Katarî b. el-Fucâ’e gelir. Bu bağlamda Şevkî Dayf, kaleme aldığı ‘*Arap Şiirinde Kahramanlık*’ eserinin taksiminde Hâricîler’in kahramanlıklarına yer verirken örnek olarak sadece Katarî b. el-Fucâ’e’yi vermiş olması -her ne kadar bağlayıcı olmasa da- Katarî’nin önemini göstermektedir.<sup>45</sup> Katarî, hamaset şiirlerini farklı duygularla harmanlamış bir şairdir. Bu nedenle O, ‘*Mücâhid bir kahraman*’ olduğu kadar ‘*Aşık kahraman*’ sıfatını da haizdir.

#### 2. 4. 1. Mücâhid Kahraman

Allah yolunda cihat etmenin Hâricîler için önemi çok büyüktür. Zira Allah (c.c.), yüce kitabında cihadı ve mücahitleri övmüş ve onları gerçek Mü’minler olarak nitelemiştir. Ayrıca Kur’an’da onların bağışlanacağı ve rızıklandırılacağı da zikredilmiştir.<sup>46</sup> Hâricîler, şerefli bir vazife olduğundan Allah yolunda savaşmayı çok sevmişlerdir. Cihadın önemine olan imanları ve cihad ile mücahidlerin dünya ve ahiretteki yüce rütbesi, onları; ‘*İslâm dini muzaffer olana*

<sup>43</sup> Şevkî Dayf, *el-Butûletu fi’ş-şî’ri’l-‘Arabiy*, (Kahire: Daru’l Meârif, 1984), 54.

<sup>44</sup> Dayf, *el-Butûletu fi’ş-şî’ri’l-‘Arabiy*, 54.

<sup>45</sup> Dayf, *el-Butûletu fi’ş-şî’ri’l-‘Arabiy*, 55.

<sup>46</sup> Enfâl Suresi, 74.



*kadar asla cihat bayrağı düşmeyecek*' ve benzeri ahitler almaya sevk etmiştir. Bu uğurda kendilerine muhalif olan herkesle savaşmışlardır. Söz konusu şairler, yandaşlarını, muhaliflerine karşı savaşmaya ve onlara karşı cihat ilan etmeye çağıran şiirler söylemişler; yanı sıra, kendileri gibi Hâricî olan bazı arkadaşlarını *'Ku'ûd'* (cihad etmeyip evinde oturmak) yaptıkları gerekçesiyle ağır bir dille eleştiren şiirler de inşad etmişlerdir. Savaş meydanında mücahid bir kişinin karşısındaki kim olursa olsun korkmaması gerektiğini savunup bunu şiirlerine taşıyan Katarî, ölüm kendilerini yakalayana dek veya zafer kazanana kadar asla mücadeleden vazgeçilmemesini ifade eder. Sabır gösterilmesini tavsiye eder. İbn Hallikân'ın *'Bu kaside, Allah'ın yarattığı en ödlele birisini bile cesaretlendirir.'*<sup>47</sup> dediği ünlü kasidesinde bu kaideyi bizzat kendine uygulamış, savaşırken ölse de meydanı terk etmeyeceğini kendisine telkin etmiştir:<sup>48</sup>

من الأبطال ويحك لن تُراعي	أقول لها وقد طارت شعاعا
على الأجل الذي لك لم تُطاعي	فإنك لو سألت بقاء يوم
فما نيل الخلود بمُستطاع	فصبرا في مجال الموت صبيرا

*Savaş kahramanlarından gelen korkudan ürperen nefsimi şöyle dedim: Yazık be sana, asla korkmayacaksın!*

*Zira sen, senin için kaderinde belirlenmiş ecel vakti dışında tek bir gün bile burada kalmak istesen, sana itaat edilmeyecektir (isteğin ret olunacaktır).*

*Hal böyleyken sabret savaş meydanında sabret! Çünkü ebedilik elde etmek pek kolay değil.*

Katarî, savaşmayı teşvik eden bir başka şiirinde şöyle söyler:<sup>49</sup>

يوم الوغي متخوفا لحمام	لا يركنن أحدٌ إلى الإجمام
من عن يميني مرةً وأمامي	فلقد أراني للرماح دريئةً
أكناف سرجي أو عنان لجامي	حتي خضبتُ بما تحدر من دمي
جدع البصيرة قارح الإقدام	ثم انصرفتُ وقد أصبتُ ولم أصب

*Ölümden korktuğu için hiç kimse savaştan kaçmayı aklından bile geçirmesin!*

<sup>47</sup> İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 4/94.

<sup>48</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n nubela*, 4/151-152; Kalemâvî, *Edebu'l-hevâric fi'l-'asri'l-Emevî*, 69; Kassâb, *Katarî İbnu'l-Fucâe: heyâtuhu ve şî'ruhu*, 34-37.

<sup>49</sup> Ebû Temmâm, *Hamasetu Ebî Temmâm*, 1/102.

*Kendimi mızraklar için bir deneme tahtası olarak görüyorum. Bu mızraklara bazen sağımdan bazen önümden hedef oluyorum.*

*Öyle ki, akan kanımla atımın eyerinin etrafını ve yularını kırmızıya boyadım.*

*Sonra ise isabet edip hiç isabete uğramadım ve kuvvetli bir dirayetle ve atılğan bir süvari gibi geri döndüm.*

Katarî, her zaman mücadele içinde olunması gerektiğini savunan bir liderdir. O, cihattan geri kalanları hicvetmiştir. Mesela kendisi gibi Hâricî olan bazı arkadaşlarını 'Ku'ûd' (cihad etmeyip evinde oturmak) yaptıkları gerekçesiyle ağır bir dille şiirlerinde eleştirmiştir. Bir rivayete göre Katarî, her zamanki gibi yine Emevî ordu komutanı Muhelleb ile savaş meydanında çarpışıyordu. O sırada kendi taraftarlarından biri olan Semîra b. el-Ca'd, Emevî valisi el-Haccâc b. Yûsuf'un sarayındaydı. Şöyle ki; el-Haccâc, kendisine geceleri arkadaşlık edecek birisi arıyordu. Ardından kendisine İbn Ca'd getirildi. İbn Ca'd, Hâricî idi. Ancak onun Hâricî olduğunu el-Haccâc bilmiyordu. Yanında ikamet eden İbn el-Ca'd, o sırada bir konu etrafında el-Haccâc ile sohbet ediyordu. Daha doğrusu İbn Ca'd, el-Haccân'ın yönelttiği 'Adın nedir?', 'Kur'an bilir misin?', 'Yıldızlar hakkında ne bilirsin?', 'Fıkîhî bilgin nasıl?', 'Şiir inşad eder misin?' gibi farklı sorulara cevaplar veriyordu. Muhelleb'le savaşmakta olan Katarî, ilkelerine ters düşen ve kendisi için son derece nahoş olan bu haberi alınca çok öfkelenmiştir. Ardından cihattan geri kalıp el-Haccâc'ın sarayda keyf süren silah ve dava arkadaşına manzum bir mektup yazıp yollamıştır. Şiirde cihadın önemine vurgu yapmış, iki dünyada da derecesinin paha biçilmez olduğunu izah etmeye çalışmıştır. Özellikle arkadaşının yüreğinde uyumaya yüz tutmuş cihat ruhunu tekrar canlandırmayı hedeflemiştir:<sup>50</sup>

إِذَا نَحْنُ رُحْنَا فِي الْحَدِيدِ الْمُظَاهِرِ	لَشَتَّانَ مَا بَيْنَ ابْنِ جَعْدٍ وَبَيْنِنَا
صَبُورٌ عَلَى وَقَعِ السِّيُوفِ الْبَوَاتِرِ	نُجَاهِدُ فَرَسَانَ الْمَهْلَبِ كُنَّا
أَمِيرٍ بِتَقْوَى رَبِّهِ غَيْرُ أَمْرٍ	وَرَا حَ يَجْرُ الْخَرُّ عِنْدَ أَمِيرِهِ
وَمِيرَاتِ آبَاءِ كِرَامِ الْعُنَاصِرِ	أَبَا الْجَعْدِ، أَيْنَ الْعِلْمُ وَالْحِلْمُ وَالنُّهَى
وَلَا بَدَّ مِنْ بَعَثِ الْأَلَى فِي الْمَقَابِرِ	أَلَمْ تَرَ أَنَّ الْمَوْتَ لَا شَكَّ نَازِلِ
فَمِنْ بَيْنِ ذِي رِبْحٍ وَآخِرِ خَاسِرِ	خُفَاءَ عُرَاءَ وَالثَّوَابِ لِرَبِّهِمْ
حَيَاتِكَ فِي الدُّنْيَا كَوَقْعَةِ طَائِرِ	فَإِنَّ الَّذِي قَدْ نَلْتَ يَفَنَى وَإِنَّمَا

<sup>50</sup> Mes'ûdî, *Murûcu'z-zeheb ve me'âdinu'l-cevher*, 3/114; Kalemâvî, *Edebu'l-hevâric fi'l-'asri'l-Emevî*, 68; Kassâb, *Katarî İbnu'l-Fucâe: heyâtuhu ve şî'ruhu*, 39-40; Mes'ûdî, *Murûcu'z-zeheb ve me'âdinu'l-cevher*, 3/114.

فراجع أبا جعدٍ ولا تكُ مُفضِيَا

على ظلّمة أعشتُ جميعَ النواظر

*Biz, birbirine girmiş demir kılıçlar arasında ilerlerken, bizimle İbn Ca'd arasındaki mesafe ne kadar da uzaktır!*

*Biz, el-Muhelleb (b. Ebî Sufra)'nın süvarileriyle savaşıyoruz. Keskin kılıçların darbesi karşısında hepimiz sabırlıyızdır.*

*İbn Ca'd ise emirinin, takvayı emretmeyen emîrin yanında ipek elbisesini çekerek salınıp yürüyor.*

*Ey Ebû Ca'd! Nerede ilim, hilm, akıl ve cömert yapılı babaların mirası?*

*Ölümün kaçınılmaz olduğunu, yemin edenlerin kabirlerde –sevap rablerine aittir- ayakkabısız ve çıplak olarak, kazananlarla kaybedenler arasında diriltilmesinin kaçınılmaz olduğunu görmüyor musun?*

*(Emîrinin yanında) elde ettiklerin fanidir. Dünyadaki hayatın sadece bir kuşun yere iniş sesinden ibarettir.*

*Geri dön ey Ebû Ca'd ve bütün bakanları kör eden karanlığa dalan biri olma.*

Mektubu okuyan İbn Ca'd, gözyaşlarına hâkim olamamıştır. Silahını kuşanıp atına binerek doğruca Katarî'ye yetişmiştir. Ardından diğer arkadaşlarıyla birlikte tüm gücüyle Allah yolunda cihat etmiştir. el-Haccâc'a ise yanından ayrılmadan önce Katarî'nin göndermiş olduğu mektubunun altına bu konuyla ilgili bir mektup yazmıştır. Birkaç beyti şöyledir.<sup>51</sup>

قَلَى كُلِّ دِينٍ غَيْرِ دِينِ الْخَوَارِجِ

فَمَنْ مُبْلِغُ الْحَجَّاجِ أَنْ سَمِيرَةً

وَمَا كُرْبَتِي غَيْرِ الْإِلَهِ بِفَارِجِ

فَأَقْبَابُ نَحْوِ اللَّهِ، بِاللَّهِ وَائْتِقَا

هَمُّ الْأَسَدِ أَسَدِ الْفَيْلِ عِنْدَ التَّهَائِجِ

إِلَى عَصَبَةٍ؛ أَمَّا النَّهَارُ فَإِنَّهُمْ

*Kimdir; 'Muhakkak ki Semîre, Hâricîler'in dini hariç bütün dinlerden öğrenmiştir (reddetmiştir). 'sözünü el-Haccâc'a ileticek!?'*

*Allah'a güvenerek O'na doğru yöneldim. Allah'tan sıkıntımı giderecek kimse yoktur.*

*Dehşet bir topluluğa (Hâricîler'e) gidiyorum. O topluluk ki; çarpışma esnasında ormanlar kralı aslan gibidirler.*

<sup>51</sup> Mes'ûdî, *Murûcu 'z-zeheb ve me'âdinu 'l-cevher*, 3/115.

## 2. 4. 2. Şehit Kahraman

Hâricîler, dünyayı hiç önemsemezler. Hakir görürler. Onlar için dünya gaye olmayıp bir vesiledir sadece. Gayeleri ise ahirette saadete kavuşmaktır. Bu nedenle dünyaya tahkir nazarıyla bakarlar. Ölümü arzularlar. Fırkanın tüm bireyleri, şehadet şerbetini içmek için birbirleriyle adeta yarışır. Ölümün gerçek ve yepyeni bir başlangıç olduğuna inanarak canla başla mücadele edip şehit olmayı arzularlar. Onların bu karaktere sahip oluşları iki sebeple izah edilebilir: Çevresel yapı ve dinî hassasiyet. Zira Hâricîler, Kur'an'ın zahirine bağlı kalmışlar ve Allah'ın hükümlerine kayıtsız şartsız teslim olmuşlar.<sup>52</sup> Bununla beraber Hâricîler'in çoğu çöllerde yaşamış insanlardan oluşmaktadır. Dağlar ve sahralar gibi çetin hava şartlarının hâkim olduğu yerlerde yetişmişlerdir. Bu iki nedendir ki ölüme adeta koşmuşlardır. Bu durumda iki sonuç elde etmek istemişlerdir: 'Ya Zafer ya da Şehadet'. Katarî, Allah'a kavuşmak için şehadeti şiddetle arzulamış ve bunu şu dizelerinde ifade etmiştir:<sup>53</sup>

مغازاتها تدعو إلى جماميا                      إلى كم تُغادرني السيوفُ ولا أرى  
بقاءً على حالٍ لمن ليس باقيا                      أقارغ عن دار الخلود ولا أرى

*Daha ne zamana kadar kılıçlar benden kaçacak, beni ölüme çağırdığını görmüyorum.*

*Ebedî yurt için çarpışıyorum, fanî olanın bakî kalacağını görmüyorum.*

Katarî, şehadeti arzuladığı gibi hasmına da ölümü tattırmak gayesindedir. Savaş meydanında kendisini düelloya davet eden birine verdiği cevap aslında hamasetin en doruğa ulaştığı andır:<sup>54</sup>

أساقك بالموتِ الدُعاءِ المُقَشَّبِ                      ألا أيُّها الباغي البرازَ تقربا  
على شاربيه فاسقني منه واشربا                      فما في نَسَاقِي الموتِ في الحربِ سُبَّةٌ

*Ey düello talep eden hadsiz! Yaklaş bakalım! Yaklaş ki sana karışık ölüm zehrini içireyim!*

*Savaşta çarpışanların birbirlerine ölüm içirmelerinde ve bu ölüm şerbetini içmelerinde herhangi bir sıkıntı yoktur. O halde hem bana içir hem de sen iç bakalım!*

Rivayet edildiğine göre Muhalleb komutasındaki bir Emevî ordusu, yine Hâriciler'le savaştadır. Muhalleb onları tamamen yok edene kadar bu saldırıları sürdürmek niyetindedir. Tabi bu vaziyet Hâricî içinde bazı şahısların pek de hoşuna gitmemiş olmalı ki

<sup>52</sup> Kassâb, *Katarî İbnu'l-Fucâe: heyâtuhu ve şi'ruhu*, 55.

<sup>53</sup> Abbâs, *Şi'ru'l-hâvaric*, 115.

<sup>54</sup> Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. el-Hasan el-Merzûkî Ebî Temmâm, *Hemâsetu Ebî Temmâm*, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002), 2/484; Kassâb, *Katarî İbnu'l-Fucâe: heyâtuhu ve şi'ruhu*, 40.

birilerinin kendi yandaşlarına karşı sitemvâri bir şekilde isyan etmesine bile neden olmuştur. Zira içlerinden bazılarının savaşırken: ‘*Bu Muhelleb, daha nereye kadar peşimizden gelecek, asla vazgeçmeyecek mi?!*’ gibi buna benzer sözler dudaklarından dökülmüştür. Bunu duyan Katarî, daha da hırslanmış ve var kuvvetiyle savaşmış. Savaşırken de yukarıdaki sözleri söyleyen adama karşılık, kahramanlığın zirvelere ulaştığı şu recezî mısraları dile getirmiştir:<sup>55</sup>

حتى متى تُخطئني الشهادة  
والموت في أعناقنا قِلادة  
ليس الفرار في الوغى بعبادة  
يارب زدني في التُّقي عبادة  
وفي الحياة بعدها زهادة

*Ölüm, boynumuzda gerdanlık iken,*

*Ne zamana kadar şehadet, bana uğramayıp da yolunu şaşıracak!*

*Savaştan kaçmak benim âdetim değildir.*

*Ey Rabbim! Takvada ibadetimi arttır.*

*Ondan sonra da hayatımda züht nasip et bana.*

### **2. 4. 3. Âşık Kahraman**

Hâricî şairler de diğer şairler gibi şiirlerinde aşk türü olan gazel temasını ele almışlardır. Fakat onlarda gazel farklı bir şekilde işlenmiştir. Söyle ki, onlar gazeli savaş meydanına ulaştıran bir köprü olarak görmüşlerdir. Çünkü onların tek ideolojisi Allah yolunda savaşmak ve tüm imkânları bu uğurda seferber etmektir. Buna gazel de dâhildir. Bu nedenle hamase ve hiciv gibi şiir türlerine kıyas edilse gazel türü şiirler yok denecek kadar azdır. Ayrıca Hâricî şairlerin bu konuda farklı prensipleri vardır. Onlar Cahilî şairleri veya ‘*el-Mezhebu’l-lezze*’ (zevk ekolü)’nün gerçek kurucusu Ömer b. Ebî Rebî’â gibi kadınları nitelerken aşırıya gitmemişlerdir. Yüzeysel olarak aşklarını dile getirmişlerdir. Savaşlarda göstermiş oldukları kahramanlıkları eşlerine anlatmayı istemişlerdir. Bununla beraber onların bu konudaki en

<sup>55</sup> Ebû Hanife Ahmed b. Dâvûd ed-Dînaverî, *el-Ahbâru’t-Tivâl*, Tah. Abdulmu’nim ‘Amir, (Kahire: Vizâretu’s-Sekâfe, 1960), 277; Kassâb, *Katarî İbnu’l-Fucâe: heyâtuhu ve şi’ruhu*, 51; Abbâs, *Şi’ru’l-hâvaric*, 115.

önemli özelliği kendi kadınlarına (eşlerine) aşk şiirleri yazmalarıdır. Mesela Katarî, eşine olan aşkını şu dizelerinde şöyle dile getirmiştir:<sup>56</sup>

أبى القلبُ إلا حبَّ أم حكيم	إذا قلتُ تَسَلُّو النفسُ أو تنتهي المُنَى
أبيتُ بها بعد الهدو أهيمُ	مُنَعَّمَةٌ صفراءُ حُلُو دلالها
مع الحسنِ خَلَقُ في الجمالِ عميمُ	قَطوفُ الخُطا محطوطة المتن زانها

*Ne zaman desem ki; bu nefis unutacak ya da ölümle sonlanacak, ancak Ummu Hakîm'in aşkıyla kalp geri duruyor.*

*O, çok ince öğütülmüş zarif, sarışın, cilvesi tatlı biridir. Bunları düşünüp sakinleşiyorum ve sonra ona âşık olarak geceliyorum.*

*O, usulca hareket eden, iradesi sağlam, hoş bir güzelliğe sahip, güzellikte umumdur (her şeyiyle mükemmel).*

Katarî, Emevî ordusuyla yaptığı 'Dûlab' savaşında büyük kahramanlıklar sergilemiştir. Sergilediği bu kahramanlığı eşi Ummu Hakîm'in de görmesini temenni etmiştir ve duygularını şöyle dile getirmiştir:<sup>57</sup>

طِعَانٌ فِتْنَى في الحربِ غيرَ نَمِيمِ	ولو شهدتُنا يومَ دُولَابٍ أبصرتُ
تَعَوُّمٌ وظَلَلْنَا في الجِلاَدِ نَعومِ	وظَلَلْتُ شَبِوْخُ الأزدِ في حومةِ الوغى
يُمُجُّ دَمًا من فائِظٍ وكَلِيمِ	فلم أريوما كان أكثرَ مُقَعَصَا
أغرَّ نَجِيبِ الأُمّهاتِ كَرِيمِ	وضارِبَةٍ خَدَا كَرِيمَا فِتَى
له أرضُ دُولَابٍ وديرُ حَمِيمِ	أصِيبَ بدُولَابٍ ولم تَكُ موطننا
تُبيحُ من الكُفَّارِ كلَّ حَرِيمِ	فلو شهدتُنا يومَ ذاكِ وخيأنا
بجناتِ عَدِنٍ عنده ونعيمِ	رأت فتيةً باعوا الإله نفوسهم

*Eğer Ummu Hakîm, Dûlab günü yanımızda olsaydı, delikanlı gençlerin yerilmeyen vuruşlarını görecekti.*

*Ezd kabilesinin büyükleri savaş korkusu içinde yüzmeye devam ederlerken bizler ise atılgnlık içinde yüzmekteydik.*

<sup>56</sup> Ebu'l-Ferec el-Eşfehânî, *Kitâbu'l-Egânî*, Tah. İhsân 'Abbâs, (Beyrût: Dâru Sâdır, 2008), 6/384; Ebû Rukbe, *el-Butûletu fî şî'r'l havâric*, 72.

<sup>57</sup> Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdülmümin el-Kaysî, *Şerhu Makâmâtî'l-Harirî*, Tah. Muhammed Ebu'l-Fadl, (Beyrût: el-Mektebetu'l-'Udviyye, 1992), 1/233; Kassâb, *Katarî İbnu'l-Fucâe: heyâtuhu ve şî'ruhu*, 45-48; Abbâs, *Şi'ru'l-hâvaric*, 166.

*Bugün vurulanların daha fazla olduğu başka bir gün görmedim. Kan dalgalanıyordu; kimi leş kimi yaralı!*

*Anaların asil ve erdemli genç delikanlı evlatlarının değerli yüzlerinde nice darbeler vardı.*

*Bu savaşta musibete duçar olanlara ne Dûlab ne de Deyru Hamîm vatan oldu.*

*Eğer o gün atlarımızın kâfirlerin tüm mahrem yerlerine nasıl da girdiğine bir şahit olsaydı Ummu Hakîm!*

*(Ummu Hakîm), Adn cennetleri ve nimetlerine karşılık, Allah'a nefislerini satan bir topluluk görecekti.*

#### **2. 4. 4. Zahid Kahraman**

Emevîler döneminde zühd hareketi büyük bir alana yayılmıştır. Dönemin muhalif fırkaları zühd hareketini desteklemişler. Hâricîler de bu fırkalardan birisidir. Onlar bu dünyada zühd ve takva üzerine yaşamayı esas almışlardır. Savaşın yanında o kadar ibadet ederlerdi ki alınları siyah olurdu. Öyle ki; dünyada zühd ve takva üzere yaşamaları, fazlasıyla Kur'an tilavet etmeleri ve ibadete şiddetle düşkün oluşları darb-ı mesel olmuştur. Kur'an okuduklarında cezbe tutulurlardı. Ancak bu zühd, sadece Allah yolunda savaşır ölmekle tahakkuk ederdi.<sup>58</sup>

Katarî, bazen derin düşüncelere dalar ve Allah'ın yüceliğini dile getirirdi. Bu husus, Recezî olarak dilinden dökülen şu mısralarında göstermektedir:<sup>59</sup>

سَبْحَانَ رَبِّيَ بَاعَثَ الْعِبَادَ

سَبْحَانَ رَبِّيَ حَاكَمَ الْمَعَادَ

*Kullarını tekrar diriltecek olan Rabbim! Sen bütün noksan sıfatlardan münezzehsin.*

*Hesap gününün hâkimi olan Rabbim! Sen bütün noksan sıfatlardan münezzehsin.*

Bir başka beytinde Katarî, Yüce Allah'tan şehadeti istemiştir. Bununla birlikte bu dünyada yaşadığı sürece takva üzere olmayı ve zühd içinde yaşamayı Yüce Allah'tan temenni etmiştir.<sup>60</sup>

حَتَّى مَتَى تُخَطِّئُنِي الشَّهَادَةَ

<sup>58</sup> Ebû Rukbe, *el-Butûletu fî şî'r'l havâric*, 61.

<sup>59</sup> Abbâs, *Şî'ru'l-hâvaric*, 114.

<sup>60</sup> Dînaverî, *el-Ahbâru't-Tivâl*, 277; Kassâb, *Katarî İbnu'l-Fucâe: heyâtuhu ve şî'ruhu*, 50; Abbâs, *Şî'ru'l-hâvaric*, 115.

والموت في أعناقنا قِلادة  
ليس الفرار في الوغى بعبادة  
ياربّ زدني في التُّقي عبادة  
وفي الحياة بعدها زهادة

*Ölüm, boynumuzda gerdanlık iken,*

*Ne zamana kadar şehadet, bana uğramayıp da yolunu şaşıracak!*

*Savaştan kaçmak benim âdetim değildir.*

*Ey Rabbim! Takvada ibadetimi arttır.*

*Ondan sonra da hayatımda züht nasip et bana.*

#### **2. 4. 5. Siyasî Kahraman**

Hâricîler, fikir ve ilke sahipleridir. Sadece kendilerini düşünmezler. İyiliği emretmek kötülükten alıkoymak da ilkelerinin gereğidir. Yani kahramanlıkları sadece savaş meydanında sınırlı kalmayıp siyasî ve toplumsal sorunlarla da ilgilenen bir karaktere haizdi. Makamı kendileri için menfaat vesilesi kılan başta halife olmak üzere, birçok emir, vezir ve komutanlarla savaşmışlardır. İzledikleri yanlış politikaları şiirlerinde ele almışlardır. Özellikle hakem hadisesinde yönetime şiddetle karşı çıkmışlardı. Onları fâcir ve inkârcı görmenin yanında ammenin mülkü olan iktidarı sadece kendi sülalesine tahsis eden Emevî iktidarını hırsızlıkla da suçlamışlardır. Katarî, siyasî şiirinde Emevîler’i itham ederken ayrıca kendisi gibi Hâricî olan ve mücadeleden geri duran bir arkadaşını kınamaktadır:<sup>61</sup>

وما جعل الرحمان عذرا لقائدي

أبا خالدٍ إنفر فلست بخالدٍ

وأنت مقيم بين لصٍّ وجاحدٍ

أترعم أنّ الخارجيّ على الهدى

*Ey Ebû Hâlid! (Savaşa) koş! Sen, (bu dünyada) ebedî değilsin. Allah, cihada çıkmayıp evde oturanları mazur saymamıştır.*

*Sen hırsız ve inkârcı güruhun arasında otururken nasıl olur da Hâricîler’in hidayet üzere olduklarını iddia ediyorsun!*

<sup>61</sup> Müberred, *el-Kâmil*. 3/166; Ebû Rukbe, *el-Butûletu fî şî'r'l havâric*, 49.



## SONUÇ

Tarihçilerin kahir ekseriyetine göre Hâricîler, Sıffin Savaşı'nda uygulanan '*Hakem Olayı*' hadisesinde zuhur etmiştir. Hâricîler'in özellikle Ezârika koluna mensup taraftarları, liderleri Katarî ile beraber Emevîler döneminde dinî ve siyasî alanda yankı uyandırmayı başarmışlardır. Kendi prensiplerini uygulamak ve ilkelerini yeryüzüne hâkim kılmak için Emevî birlikleriyle peyderpey savaşmışlardır. Siyasî alana damgasını vuran Hâricîler, edebî açıdan da söz sahibi olduklarını inşad ettikleri hamâsî şiirlerinde ispatlamışlardır. Ancak neredeyse hayatlarının tamamını savaşmakla geçirdikleri için pek fazla şiirle meşgul olamamışlardır. Bununla beraber inşad ettikleri hamâset şiirlerinde hep '*ölüm*' kokusu yayılmaktadır. Hâricîler, zalim yöneticilere karşı hem kılıçlarıyla hem de kalemleriyle cihat ilan etmişlerdir. Kendi görüşlerini savunmayanları tekfir etmekle kalmayıp onların kanlarının helal olduğu tezini de hem hitabî hem de şiirsel olarak dile getirmişlerdir. Aslında onlar göre ölüm, bir aşktır adeta. Şehadet şerbetini içmek için ölüme koşan Hâricîler, dünyanın anlamsız ve boş bir metadan ibaret olduğunu vurgulamışlardır. Katarî başta olmak üzere Hâricî şairlerinin hemen hemen hepsi hitapta ve şiirde söz sahibi insanlardı. Katarî, konuşmasıyla taraftar toplamakta mahir bir komutan, cengâver, hatip ve şairdi. O, inşad ettiği hamâsî şiirleriyle askerlerini Allah yolunda ölüme hazırlayan asî bir ruha sahipti. Katarî'nin şiirlerinde işlenen temaların başında '*Ölümüne mücadele, Kahramanca Allah yolunda savaşma ve bu uğurda ya zafer ya da şehadet şerbetini içme*' ilkeleri gelmektedir. Öyle ki, lider Katarî ve yandaşları, savaşta ölen arkadaşlarının ardından ağlamak yerine, Allah yolunda şehit oldukları gerekçesiyle bir gururlanma ve savaşarak derhal ölümü tadıp onlara bir an evvel kavuşma gibi cesurca ilkeler benimsemişler ve bu hususa şiirlerinde yer vermişlerdir.

## KAYNAKÇA

Abbâs, İhsân. Şi'ru'l-havâric, Beyrut: Dâru's-Sekafe, 2010.

Belâzurî, Ahmed b. Yahya b. Cabir. *Ensâbu'l-eşrâf*, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1996.

Bekkâyi, Latife. *Hareketu'l-havâric: neş'etuhâ ve tatavvuruhâ ilâ nihâyeti'l-'ahdi'l-Umevî*, Beyrut: Daru't-Talî'a, 2001.

Ceffâl, Ali. *el-Hevâricu: târihuhum ve edebuhum*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990), 20-21.

Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr. *el-Beyân ve't-tebyîn*, Beyrut: Mektebetu Hancî, 2008.

Dayf, Şevkî. *el-Butûletu fi's-şi'ri'l-'Arabiy*, Kahire: Daru'l-Meârîf, 1984.

Dîneverî, Ebû Hanife Ahmed b. Dâvûd. *el-Ahbâru't-Tivâl*, Tah. Abdulmu'nim 'Amir, (Kahire: Vizâretu's-Sekâfe, 1960).

Ebû Rukbe, Şaban. *el-Butûletu fî şî'r'l-havâric*, Gazze: Câmiatu'l-İslamiyye, 2012.

Ebû Temmâm, Habîb b. Evs. *Hemâsetu Ebî Temmâm*, Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 2002.

Esfehânî, Ebu'l-Ferec. *Kitâbu'l-Eğânî*, Tah. İhsân 'Abbâs, (Beyrût: Dâru Sâdır, 2008).

Gâmidî, Adil Ali. "Cemâliyyetu'l-Mevti Fî Şî'ri Katarî İbni'l-Fucâe", *Mecelletu Kulliyeti Dâri'l-'Ulûm*, 60 (Haziran 2021).

Gönen, Metin. *Ezârîka'nın Doğuşu ve Görüşleri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisanas Tezi, s. 43.

Ğurâb, Seîd Ahmed. *el-Fikru'l-siyâsî fî şî'ri'l-Umevî*, (Dimeşk: Câmi'tu'l-Ezher, tsz.

İbn Hallikân, Ebu'l Abbâs Şemsuddîn. *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zaman*, Beyrut: Daru Sadir, 1978.

İbn Esîr, Ebu'l-Hesen Ebi'l-Kerem. *el-Kâmil Fi't-Târih*, Tah. Ebu'l-Firâ Abdullah el-Kâdî, Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd. *Cemheretu ensâbi'l-'Arab*, Kahire: Daru'l-Meârif, 2013.

İbn Menzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânu'l-'Arab*, Beyrut: Dâru Sâdır, 1998.

Kalemâvî, Suheyr. *Edebu'l-havâric fî 'asri'l-emevî*, Kahire: Matba'atu Lecneti't-Te'lîf, 1945.

Kassâb, Velîd. *Katarî İbnu'l-Fucâe: heyâtuhu ve şî'ruhu*, Doha: Dâru's-Sekâfe, 1993.

Kaysî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdülmümin. *Şerhu Makâmâti'l-Harirî*, Tah. Muhammed Ebu'l-Fadl, Beyrût: el-Mektebetu'l-'Udviyye, 1992.

Kelbî, Ebû Munzîr Hişâm b. Muhammed. *Cemheretu'n-neseb*, Beyrut: Mektebetu'n Nehdiyyetu'l-'Arabiyye, 1986.

Kenan, Demirayak. *Arap Edebiyatı Tarihi III: Emevîler Dönemi*, Erzurum: Basın Yayın Matbaacılık, 2012.

Marûf, Nâyif Mahmûd. *el-Hevâricu fî 'asri'l-Emevî: neş'tuhum, târîhuhum, 'akâiduhum, edebuhum*, Beyrut: Dâru't-Talî'â, 1986.

Mes'ûdî, Ebu'l Hasan Ali b. el-Hüseyn b. Ali. *Murûcu'z-zeheb ve me'âdinu'l-cevher*, Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, t.y.

Muhammed Abdulhamid, Ebû Kahf. *Kıssâtu'l-hilâfeti: neş'etu'l-havâriyi ve tatavvuru firekihim ve mezâhibihim hatta'l-asri'l-hadîs*, Mısır: el-Mekrebetu'l-Kavmiyyetu'l-Hadise, 2005-2006.

Müberred, Ebu'l Abbâs Muhammed bin Yezîd. *el-Kâmil*, Kahire: Dâru'l-'Ulûm, 1998.

Öz, Mustafa. "Katarî b. Fucâe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 2022.

Şeddâd, 'Antara b. Şerhu dîvânu 'Antara b. Şeddâd, Şrh. El-Hatîb et-Tebrizî, Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1993.

Utbe, Abdurrahman. *Mevsû'atü'l-mesâdir ve'l-merâci'*, Dimeşk: Daru Se'diddin, 2007.

Yiğit, İsmail. "Emevîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Ze'lûk, Âyide Abdulaziz. "el-Belâğetu Fî Hutbeti Katari İbni'l-Fucâe: et-Tehzîru Mine'd-Dunyâ", *İlmiyye Dergisi*, 7/21 (2017).

Zehebî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed Osman. *Siyeru a'lâmi'n nubela*, Beyrut: Mevsûat'r Risale, 1982.

Zehebî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed Osman. *el-Müştebeh*, Delhi: Daru'l-İlmiyye, 1987.

Ziriklî, Hayruddîn. *el-A'lâm kâmûsu terâcim*, Beyrut: Daru'l-'İlm, 2002.

---

**ABDULLAH EN-NURSÎ VE “EL-KELİMÂTU’L-VEFİYYE Bİ  
ŞERHİ’L- MA ‘FUVVÂTİ’L-HALÎLIYYE” ADLI ESERİ**

**ABDULLAH EN-NURSÎ AND HIS WORK WITH THE NAME OF  
“AL-KELİMÂTU’L-WAFİYYA Bİ ŞERHİ’L- MA ‘FUVVÂTİ’L-  
HALÎLIYYE**

**Hasan AKSOY**

Diyaret İşleri Başkanlığı

hasanaksoy2156@gmail.com

ORCID: 0009-0006-1472-9742

---

**Atf Gösterme:** AKSOY, Hasan, “Abdullah En-Nursî ve “el-Kelimâtu’l-Vefiyye bi Şerhi’l-Ma’fuvvâti’l-Haliliyye” Adlı Eseri” *Ağrı İslami İlimler Dergisi (AGİİD)*, Aralık 2024 (15), s. 80-101.

---

Geliş Tarihi:

28 Ekim 2024

Kabul Tarihi:

01 Aralık 2024

©2024 AGİİD

Tüm Hakları Saklıdır.

**Özet:** Çalışmamızda Türkiye’nin Doğu ve Güney Doğu bölgesindeki medreselerde yetişmiş ve meşhur olan Molla Abdullah en-Nursî’nin hayatı ve el-Kelimâtu’l-vefiyye bi Şerhi’l-Ma’fuvvâti’l-Haliliyye adlı eseri ele alınmıştır. İslâmî ilimlerdeki yetkinliği Molla Halil’in Ma’fuvvât adlı risâlesi üzerine telif ettiği el-Kelimâtu’l-vefiyye bi Şerhi’l-Ma’fuvvâti’l-Haliliyye isimli eseriyle kanıtlanmıştır. Her ne kadar Molla Halil’in mezkûr risâlesi üzerine farklı çalışmalar yapılmışsa da bunlardan ilk ve en geniş olan çalışmanın Molla Abdullah en-Nursî’ye ait olduğu bilinmektedir. İlk şerh çalışması Molla Abdullah’a ait olduğundan ondan sonra Molla Halil’in risâlesine şerh yazanların kendisinden yararlandığı görülmektedir. Şâfi mezhebinin son dönem âlimlerinden olan Nursî, önceki âlimlerin konuyla ilgili yazdığı eserlere dayanarak el-Kelimâtu’l-vefiyye’de ma’fuvvât adlı çalışması kapsamında mezhep içerisinde yapılmış içtihatları, verilen fetvaları, farklı görüşler arasında yapılan tercihleri geniş bir perspektifle ortaya koymaktadır. Araştırmanın neticesinde Molla Abdullah’ın şerhinde orijinal bir çalışma yürüttüğü tespit edilmiştir. Molla Abdullah’ın şerhinde aktardığı her görüşe kayıtsız şartsız katılmadığı, gerekli gördüğünde karşı çıkarak eleştiride bulunduğu fark edilmektedir. Şimdiye kadar akademik camiada Molla Abdullah ve eseri el-Kelimâtu’l-vefiyye’de ma’fuvvât hakkında her hangi bir çalışmanın yapılmaması bizi böyle bir çalışmaya sevk etmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** *İslam Hukuku, Ma’fuvvât, Molla Halil, Abdullah Nursî, el-Kelimâtu’l-Vefiyye.*

**Abstract:** In our study, the life of Molla Abdullah en-Nursi, who was educated in the madrasahs in the East and Southeast of Turkey and was famous, and his work called el-Kelimâtu’l-vefiyye bi Şerhi’l-Ma’fuvvâti’l-Haliliyye were discussed. His superiority in Islamic sciences was proven by his work called el-Kelimâtu’l-vefiyye bi Şerhi’l-Ma’fuvvâti’l-Haliliyye, which he wrote on Molla Khalil’s treatise called Ma’fuvvât. Although different studies have been conducted on Molla Khalil’s treatise, it is known that the first and most comprehensive study belongs to Molla Abdullah en-Nursi. Since the first commentary work belongs to Molla Abdullah, it is noticed that those who wrote commentaries on Molla Khalil’s treatise after him largely benefited from him. Nursi, one of the important scholars of the late Shafi’i school of thought, presents the ijthads made within the school of thought, the fatwas given, the one that deserves to be preferred among different views, and the disagreements of opinion in a broad perspective, based on the works written by previous scholars on the subject, in al-Kelimâtu’l-wafiyya. As a result of the research, it was determined that he conducted an original study in his commentary on Mullah Abdullah. It is noticed that he did not unconditionally agree with every view he used in his work, and when he deemed it necessary, he opposed and criticized. The fact that no study has been conducted in the academic community so far on Mullah Abdullah and his work al-Kelimâtu’l-wafiyya regarding ma’fuvvât has led us to conduct such a study.

**Keywords:** *Islamic Law, Ma’fuvvât, Molla Halil, Abdullah Nursî, al-Kelimatul-wafiyya.*

---

## GİRİŞ

Bütün İslâm âleminde olduğu gibi Türkiye'nin Doğu ve Güney Doğu bölgesinde bulunan medreseler, bazen yaşanan sıkıntılar nedeniyle eğitim faaliyetleri sekteye uğrasa da günümüze dek eğitim hizmetlerini sürdürmektedir. Tarih boyunca bölgemizde bulunan medreselerde Abdullah en-Nursî gibi değerli şahsiyetler yetişmiştir. Söz konusu medreselerde yetişen kişiler hem toplumsal hayatta hem de bilimsel eserler verme hususunda etkili olmuşlardır. Medreseler, bulunduğu bölgenin dini yapılanmasında olduğu gibi ahlaki, siyasi ve içtimai alanlarda da önemi haizdir. Bu fonksiyonlarından ötürü hem idareciler hem de halk tarafından destek görmüşlerdir.

Eskiden şark medreselerinde naklî ilimlerle birlikte astronomi, felsefe, fen, mantık ve matematik gibi rasyonel ilimler de müderrisler tarafından okutuluyordu. İlk dönemlerden itibaren Acemler, Arap dili için büyük bir çaba sarf ederek onu ilk sıraya koymuşlardır. Acemlerden bazıları Arap dilinin gelişimi için yaptıkları hizmetleriyle ana dili Arapça olan âlimleri bile önemli ölçüde geride bırakmıştır. Arapça dil bilgisine haddinden fazla önem veren âlimlerimiz onu fıkıh, tefsir, kelim ve hadis gibi diğer dini ilimleri vasıta kılmışlardır. Bu nedenle söz konusu eğitim kurumlarında yetişen zatların İslam âleminde kabule şayan yapıtlar telif ettikleri görülmektedir. Bölge medrese geleneği içinden çıkmış Abdullah en-Nursî'nin kaleme aldığı *el-Kelimâtu'l-vefiyye bi Şerhi'l-Ma'fuvvâti'l-Halîliyye* adlı eseri, bunlardan biridir. Nursî, telif ettiği bu eseriyle ilim erbabının dikkatini üzerine çekmiştir. Mevzu bahis eserinin içeriğinden yola çıkarak Abdullah en-Nursî'nin ciddi bir birikime ve alanla ilgili geniş bir malumata haiz olduğu anlaşılmaktadır.

### 1. Abdullah en-Nursî'nin Hayatı ve Doğumu

Abdullah en-Nursî'nin hayatına dair tafsilatlı bir bilgi söz konusu değildir. Hakkında elde edilen bilgiler, üç farklı kaynaktan elde edilmiştir. Birincisi kardeşi Said Nursî'nin eserlerinden, ikincisi Said Nursî'nin Tarihçe-i Hayatını veren kaynaklardan, üçüncüsü de *el-Kelimâtu'l-vefiyye bi Şerhi'l-Ma'fuvvâti'l-Halîliyye* adlı eserini tahkik eden Muhammed Şerif Eroğlu ve diğer bazı kişilerden alınmaktadır. Müellifin tam adı Molla Abdullah'tır. Bitlis'in Nurşin'e bağlı Nurs köyünde dünyaya geldiği için en-Nursî lakabıyla meşhur olmuştur. Doğum tarihi kesin olmamakla birlikte *el-Kelimâtu'l-vefiyye bi Şerhi'l-Ma'fuvvâti'l-Halîliyye*'yi tahkik eden Muhammed Şerif Eroğlu'nun, kardeşi Said Nursî'nin doğum tarihinden hareketle şu iki farklı

tarihi zikrettiği görülmektedir: 1291/1873 1292/1874.<sup>1</sup> Eroğlu, Said Nursî babasının dördüncü, Molla Abdullah ise üçüncü çocuğu olduğu hasebiyle aralarında en fazla iki veya üç sene olabileceğini söylemektedir.<sup>2</sup>

## 2. Ailesi

Babası Mirza b. Ali b. Hıdır b. Mirza Halid b. Mirza Reşan'dır. Annesi de Nuriye b. Molla Tahir'dir.<sup>3</sup> Mirza'nın çocukları dördü erkek ve üçü kız olmak üzere şunlardır: Molla Abdullah, Dürriyye,<sup>4</sup> Âlime,<sup>5</sup> Said Nursî, Molla Mehmed,<sup>6</sup> Molla Abdülmecid<sup>7</sup> ve Mercan.<sup>8</sup>

## 3. Mezhebi ve Meşrebi

Molla Abdullah'ın kaleme aldığı *Kelimâtu'l-vefiyye bi Şerhi'l-Ma'fuvvâti'l-Halîliyye* adlı eserin içerdiği bilgiler göz önüne alındığında onun amelde Şâfiî ve itikatta ise Eş'arî olduğu anlaşılmaktadır. Aynı zamanda Molla Abdullah'ın yaşadığı çevre olan Bitlis'in mezhepsel yapısına bakıldığında amelde hâkim olan mezhebin Şâfiî itikatta ise Eşarî olduğu fark edilmektedir.<sup>9</sup>

## 4. Vefatı

Müellifin, doğum yeri olan Bitlis'in Nurs köyünde 1914 yılında 40 yaşında iken vefat ettiği bilinmektedir. Medfun olduğu yerin belli olması hasebiyle halen insanlar tarafından ziyaret edilmektedir.<sup>10</sup>

<sup>1</sup> Bkz. Molla Abdullah en-Nursî, *el-Kelimâtu'l-vefiyye bi Şerhi'l-Ma'fuvvâti'l-Halîliyye*, thk. Muhammed Şerif Eroğlu, (Neşredenin Mukaddimesi), (İstanbul: Sembol Yayınları, ts.), 3.

<sup>2</sup> Bkz. Nursî, *el-Kelimâtu'l-vefiyye bi Şerhi'l-Ma'fuvvâti'l-Halîliyye*, (Neşredenin Mukaddimesi), s.3.

<sup>3</sup> Bkz. Abdurrahman Nursî, *Bediüzzaman'ın Tarihçe-i Hayatı* (İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası, 1335), 7; Molla Muhammed Zahid el-Malazgirdî, *Ucâle muktatafe min eklâmi efâdli'l-'ulemâi ve 'd-dekâtire fî hayâti'l-imâmî'l-celîl el-Ustâz Bediüzzaman Said en-Nursî* (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîdiyye, ts.), 49; Eşref Edip Fergan, *Risâle-i Nûr Müellifi Said Nursî Hayatı Eserleri Mesleği* (İstanbul: Sözlere Yayınları, 1990), 17; Necmettin Şahiner, *Bilinmeyen Taraflarıyla Bediüzzaman Said Nursî* (İstanbul: Nesil Yayınları, 2006), 40; Cemal Kutay, *Çağımızda Bir Asr-ı Saadet Müslümanı Bediüzzaman Said Nursî Kur'an Ahlâkına Dayalı Yaşama Düzeni* (İstanbul: Yeni Asya Yayınları, 1980), 71; Yavuz Bahadıroğlu, *Bediüzzaman Said Nursî Hayatı-Tefekkürü-Mücadelesi* (İstanbul: Nesil Yayınları, 2005), 13; Sait Akdağ, "Said Nursî ve Siyasî Düşünceleri", (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2009), 6.

<sup>4</sup> Bkz. Abdülkadir Badıllı, *Said-i Nursî Mufassal Tarihçe-i Hayatı* (İstanbul: Timaş Yayınları, 1990), 1/73-74.

<sup>5</sup> Bkz. Badıllı, *Said-i Nursî Mufassal Tarihçe-i Hayatı*, 1/73-74.

<sup>6</sup> Bkz. Badıllı, *Said-i Nursî Mufassal Tarihçe-i Hayatı*, 1/74.

<sup>7</sup> Hayatı hakkında detaylı bilgi almak için bkz. Halil Uslu, *Bediüzzamanın Kardeşi Abdülmecid Nursî*, (İstanbul: Yeni Asya Neşriyat).

<sup>8</sup> Bkz. Badıllı, *Said-i Nursî Mufassal Tarihçe-i Hayatı*, 1/74.

<sup>9</sup> Bkz. Badıllı, *Said-i Nursî Mufassal Tarihçe-i Hayatı*, 1/74.

<sup>10</sup> Bkz. Nursî, *el-Kelimâtu'l-vefiyye bi Şerhi'l-Ma'fuvvâti'l-Halîliyye*, (Neşredenin Mukaddimesi), 8; Badıllı, *Said-i Nursî Mufassal Tarihçe-i Hayatı*, 74.

## 5. Eserleri

Dönemin medreselerinde önemli bir eğitim alan Molla Abdullah'ın bilinen *Kelimâtu'l-vefiyye bi Şerhi'l-Ma'fuvvâti'l-Halîliyye* adlı eseri dışında tarafımızca iki farklı risâlesi daha tespit edilmiştir. Birincisi *Tahsîlu fevâidi'n-nikâh bi'ş-şekli'l-mend'ub ve'l-mubâh*'tır. On altı sayfadan oluşan bu risâlenin konusu eşler arasındaki mubah olan cinsel ilişkiyle sınırlıdır. Eserin akademik camiada tahkîke tabi tutulmadığı gibi herhangi bir yayın evi tarafından da basılmadığı bilinmektedir. İkinci eserinin adı bilinmemekle birlikte Peygamber Efendimizi (s.a.s.) adıyla çağırmanın hükmüyle ilgilidir. Söz konusu eser ile ilgili net bir bilgiye sahip değiliz. Ancak Molla Abdullah, *el-Kelimâtu'l-vefiyye bi Şerhi'l-Ma'fuvvâti'l-Halîliyye* adlı eserinde mevhit konusunu işlerken böyle bir eseri kaleme aldığını söylemektedir.<sup>11</sup>

## 6. el-Kelimâtu'l-Vefiyye bi Şerhi'l-Ma'fuvvâti'l-Halîliyye'ye Genel Bir Bakış

Molla Halil'in *Ma'fuvvât* adlı eseri, kaleme alındığı günden günümüze dek ilim erbabı arasında büyük bir teveccüh kazanmıştır. Dikkatini üzerine çeken âlimlerden biri de Molla Abdullah en-Nursî'dir. O, söz konusu metni tafsilatlı bir şekilde izah ederek geniş bir şerh çalışması yapmıştır. Metinde geçen konuyla ilgili fıkıh kitaplarında dağınık halde yer alan bilgilerin önemli bir kısmını kendi yorumunu da katarak aktarmıştır. Molla Abdullah'ın söz konusu eseri, şerh esnasında gerek Şâfiî mezhebine gerekse diğer mezheplere ait olan onlarca esere müracaat ettiğinden okuyucuyu doyurucu bilgilerle donatmıştır.<sup>12</sup> Alıntılarının büyük bir kısmının fıkıh kitapları dışında tefsir, hadis, siyer, tasavvuf ve lügat kaynaklarından derlendiği tespit edilmiştir.<sup>13</sup> Molla Abdullah'ın her ne kadar Şâfiî Mezhebi dışındaki mezheplere başvursa da daha çok Şâfiî kaynaklarından istifade ettiği görülmektedir. Müellifin diğer eserlerden yaptığı alıntılar bazılarını olduğu gibi aldığı diğer bazılarını da kendine özgü yorumuyla geliştirerek aktardığı müşahede edilmiştir. Ayrıca o, aktardığı bilgileri gelişigüzel kabul etmemekte, yanlış gördüğü görüşleri eleştirmekte, doğru bulduğu görüşleri ise desteklemiştir. Molla Abdullah, eserinde muhatap kitleyi iyi bir şekilde analiz ettiğinden son derece kolay ve anlaşılır bir üslupla konuları aktarmıştır. Ele aldığı konularla ilgili âlimler arasında bir ihtilaf olması durumunda bazen tercihte bulunduğu kimi zaman da görüş belirtmeden yalnızca aktarmakla yetindiği görülmüştür.

<sup>11</sup> Bkz. Nursî, *el-Kelimâtu'l-vefiyye bi Şerhi'l-Ma'fuvvâti'l-Halîliyye*, 339.

<sup>12</sup> Bkz. Nursî, *el-Kelimâtu'l-vefiyye bi Şerhi'l-Ma'fuvvâti'l-Halîliyye*, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 94, 96, 98, 99.

<sup>13</sup> Bkz. Nursî, *el-Kelimâtu'l-vefiyye bi Şerhi'l-Ma'fuvvâti'l-Halîliyye*, 14, 15, 16, 21, 22, 24, 47, 50, 61 .

## 7. *el-Kelimâtu'l-Vefiyye bi Şerhi'l-Ma'fuvvâti'l-Halîliyye*'nin İsmi ve en-Nursî'ye

### Aidiyeti

Mevzu bahis eserin adı *el-Kelimâtu'l-vefiyye bi Şerhi'l-Ma'fuvvâti'l-Halîliyye*'dir. Nitekim eserin tahkik işlemini yapan Muhammed Şerif Eroğlu ve Bahattin Dartma, adını yukarıda geçtiği gibi aynen aktarmışlardır. Eserin yazarı Molla Abdullah'ın eserinin mukaddimesinde herhangi bir isimden bahsetmediği görülmektedir. Bu nedenle *el-Kelimâtu'l-vefiyye*'nin adının müellifi tarafından mı başka kişiler tarafından mı konulduğu hususu hakkında net bir bilgi mevcut değildir. Bununla birlikte eserin Molla Abdullah'a aidiyeti ile ilgili alimler arasında herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir. Böylece Molla Halil'in *Ma'fuvvât* adlı risalesine şerh yazan âlimler ve akademik araştırmada bulunan araştırmacılar ilgili şerhi Molla Abdullah'a nispet etmektedirler. Aşağıdaki nedenlerden ötürü *el-Kelimâtu'l-vefiyye*'nin Molla Abdullah'a aidiyeti hususu tartışılmazdır:

1- Şeyh Mahmud ez-Zokaydî'nin şerhinin sonunda وتصرفت فيه بتغيير عبارة وبيان وزيادة و...فجاء بحمد الله كتابا لائقا بأن يكتب بماء العيون... "birtakım düzeltme, değiştirme, açıklama, artma ve eksiltmelerle kendisinde (Molla Abdullah'ın nüshasında) tasarruf yaptım... Allah'ın hamdıyla gözyaşıyla yazılması gereken bir kitap şeklini aldı..."<sup>14</sup>

2- Türkiye'nin Doğu ve Güney Doğu bölgesinde bulunan medrese âlimlerinin *el-Kelimâtu'l-vefiyye*'nin Molla Abdullah'a aidiyeti konusunda ihtilaf etmemişlerdir.

3- Mustafa Öncü, *Molla Halil es-Siirdî'nin 'Basîretu'l-Kulûb fî Kelâmi 'Allâmi'l-Ğuyûb Adlı Eserinin Arap Dili Açısından İncelenmesi* adlı doktora tezinde Molla Halil'in *Ma'fuvvât* adlı risâlesinden bahsederken Molla Abdullah'ın ilgili şerhini de dile getirmektedir.<sup>15</sup>

4- Hüseyin Bayrak, *Mahmûd b. Abdülkahrî'nin Şerhu'l-Ma'fuvvât'adlı Eserindeki Konuların Mezhepler Arası Mukâyesesi ve Değerlendirilmesi* adındaki yüksek lisans tezinde *el-Kelimâtu'l-vefiyye*'yi Molla Abdullah'a nisbet etmektedir.<sup>16</sup>

5- Muhammed Şafi Derşevi, *Şeyh Mahmûd ez-Zokaydî'nin "Şerhu'l-Ma'fuvat" Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirilmesi* isimli yüksek lisans çalışmasında detaylı bir şekilde

<sup>14</sup> Bkz. Muhammed Şafi Derşevi, "Şeyh Mahmûd ez-Zokaydî'nin "Şerhu'l-Ma'fuvat" Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirilmesi", (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siirt 2019), 434.

<sup>15</sup> Bkz. Mustafa Öncü, "Molla Halil es-Siirdî'nin 'Basîretu'l-Kulûb fî Kelâmi 'Allâmi'l-Ğuyûb Adlı Eserinin Arap Dili Açısından İncelenmesi", (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır 2013), 29.

<sup>16</sup> Bkz. Hüseyin Bayrak, "Mahmûd b. Abdülkahrî'nin Şerhu'l-Ma'fuvvât'adlı Eserindeki Konuların Mezhepler Arası Mukâyesesi ve Değerlendirilmesi", (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2014), 18.



Molla Abdullah'ın şerhini zikretmektedir. Ayrıca asıl itibarıyla Zokaydî'nin şerhinin Molla Abdullah'ın şerhine dayandığını, hatta onun restoresi olduğunu zikretmektedir.<sup>17</sup>

6- Mahmut Tekin, *Molla Halil'in el-Kâmûsu's-Sânî fi'n-Nahv ve's-Sarf ve'l-Me'âni*” Adlı Eserinin Tahkîk ve Tahlîli adındaki doktora çalışmasında Molla Halil'in *Ma'fuvvât* adlı risâlesinin şerhi arasında *el-Kelimâtu'l-vefiyye* 'yi de saymaktadır.<sup>18</sup>

7- Ömer Faruk Atan, *Molla Halil es-Si'irdî'nin Risâle fi'l-Ma'fuvvât Adlı Eserinin Fıkhî Açından Değerlendirilmesi ve Tahkîki* adlı akademik makalesiyle hem detaylı bir şekilde *Ma'fuvvât*'tan bahsetmekte hem de üzerine yapılan çalışmaları değerlendirmektedir. Bu vesileyle Molla Abdullah'ın söz konusu şerhini de dile getirmektedir.<sup>19</sup>

## 8. Yazılış Gayesi

Molla Abdullah'ın *el-Kelimâtu'l-vefiyye* adlı eseri, Molla Halil'in risâlesinin şerhidir. Molla Halil'in söz konusu risâlesi, ilim erbabı arasında büyük bir teveccüh kazanmıştır. Yapılan araştırmalar neticesinde mevzu bahis risâleyi ilk şerh eden kişinin Molla Abdullah olduğu ortaya çıkmıştır. Bazı müellifler, eserin kaleme alma nedenlerini açık bir şekilde dile getirirken bazıları ise konuyla ilgili hiçbir açıklamada bulunmamaktadırlar. Şarihimiz, *el-Kelimâtu'l-vefiyye* 'nin mukaddimesinde eserin telif amacını şu cümlelerle aktarmaktadır: فلما رأيت وفور رغبة المعاصرين على استفادة معفوات الإمام خليل الأسعدي قدس الله روحه ونور ضريحه، مع افتقارها إلى فائق بيان لصعاب ألفاظها وزيادة قيود لتقييد مطلقاتها، وتعليق فوائد على ما يناسبها، أردت ذلك أخذاً من معتمدات المذهب. *Çağdaşların Siirtli Molla Halil'in –Allah ruhunu mukaddes kılsın ve kabrini nurlandırın- Ma'fuvvât adlı risâlesinden çokça istifade etmek istediklerini gördüğümde, ifadelerinin zorluklarından dolayı güçlü bir izaha, mutlak ibarelerini sınırlandırmak amacıyla kayıtlar eklemesi ve uygun faydaları eklemek için kendisinden istifade etmek adına isimlerini zikretmek suretiyle Şafî mezhebinin güvenilir kaynaklarından yararlandım*”.<sup>20</sup>

<sup>17</sup> Bkz. Derşevi, “Şeyh Mahmûd ez-Zokaydî'nin “Şerhu'l-Ma'fuvat” Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirilmesi”, 4-5.

<sup>18</sup> Bkz. Mahmut Tekin, *Molla Halil es-Si'irdî ve el-Kâmûsu's-Sânî fi'n-Nahv ve's-Sarf ve'l-Me'âni Adlı Eseri* (Ankara İlahiyat Yayınları, 2020), 32.

<sup>19</sup> Bkz. Ömer Faruk Atan, “Molla Halil es-Si'irdî'nin Risâle fi'l-Ma'fuvvât Adlı Eserinin Fıkhî Açından Değerlendirilmesi ve Tahkîki”, *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 6/1 (Haziran 2022), ss.75-118, 85.

<sup>20</sup> Bkz. Nursî, *el-Kelimâtu'l-vefiyye bi Şerhi'l-Ma'fuvvâti'l-Halîliyye*, 13.

Molla Halil'in *Ma'fuvvât* adlı eseri, muhtasar türü eserlerden olduğundan kendisinden gerçek anlamda istifade edilmesi zordur. Zira ifadelerinin bazı yerlerinde failler,<sup>21</sup> sıfatlar<sup>22</sup> ve zamirlerin merci'lerin<sup>23</sup> mercileri gibi birtakım öğeler cümleden düşürülmüştür. Böyle bir metot araştırmacıların cümlede verilmek istenen bilgiye gerçek anlamda ulaşmasını engellemektedir. Molla Halil'in ancak birkaç sayfayla anlaşılması mümkün olan malumatı birkaç cümleyle zikrettiği görülmektedir. Onun böyle hareket etmesinin araştırmacıları zora sokacak düzeyde olumsuz algılanmaması gerekir. Böylesi bir yol izlemesi ma'fuvvât alanında, gerekirse medrese talebelerinin diğer metinler gibi ezberleyebileceği bir risâle hazırlamak istemesi ihtimaline dayanmaktadır. Bununla birlikte o, sathi zihinleri dikkate alıştırmak istemiş de olabilir. *Ma'fuvvât* adlı eser, veciz bir metinden meydana geldiğinden bölgedeki âlimler onun kapalı ifadelerini şerh etme hususunda birbirleriyle yarışmışlardır. Kısacası Molla Abdullah, muhtasar risâlelerin özelliği gereği delillerden soyutlandığından eserini ma'fuvvât konusuyla ilgili meseleleri müdellel hale getirmek amacıyla telif etmiştir.

## 9. Önemi

Döneminin önde gelen âlimlerinden biri olan Molla Halil, neredeyse dinî ilimlerin bütün alanlarında eser telif etmiştir. Onun yazdığı eserlerden biri olan *Ma'fuvvât*, yazıldığı günden itibaren araştırmacıların dikkatini üzerine çekmiş ender eserlerdendir. Bu nedenle Molla Abdullah'ın *Ma'fuvvât* üzerine yazdığı *el-Kelimâtu'l-vefiyye*'sinin de önemini ana metinden aldığı düşünülmektedir. Ayrıca *el-Kelimâtu'l-vefiyye*'yi önemli kılan temel husus müellifin eserdeki metodudur. Zira Molla Abdullah, ana metni şerh ederken kelimelerin lügat ve ıstılahî anlamlarının yanı sıra farklı okuyuş türlerine de yer vermektedir. Ayrıca müellifin ma'fuvvât ile ilgili bir konuyu ele alırken konuyla ilgili daha önce açıklama yapan âlimlerin büyük bir kısmından istifade ettiği ve kimi zaman kendi görüşünü de aktardığı müşahede edilmektedir.

Molla Abdullah'ın *el-Kelimâtu'l-Vefiyye*'si toplumun sürekli karşılaştığı durumları konu edindiğinden zaruri olarak elde bulunması gereken eserler arasında yer almaktadır. Nitekim o, şerhinde vücut ve elbisede bulunan kan, kuş ve haşerelerin idrar ve dışkısı, uykudaki kişinin ağzından gelen suyun ve kesilen hayvanın eti üzerinde bulunan kanın hükmü gibi çoğu zaman gündemde olan önemli meseleleri işlemektedir. Kısacası Molla Abdullah'ın şerhinin önemini gösteren temel etkenler maddeler halinde şu şekilde aktarılabilir:

<sup>21</sup> Örnek için bkz. Molla Halil es-Si'irdî, *Risâle sağîra fi'l-ma'fuvvât*, (El yazma), 4, 5, 6.

<sup>22</sup> Örnek için bkz. Molla Halil es-Si'irdî, *Risâle sağîra fi'l-ma'fuvvât*, (El yazma), 3, 9, 10.

<sup>23</sup> Örnek için bkz. Molla Halil es-Si'irdî, *Risâle sağîra fi'l-ma'fuvvât*, (El yazma), 3, 4, 5.

- 1- İslâm hukukunda mazur görülen kan ve irinler<sup>24</sup>
- 2- Kuş ve farelerin dışkısı<sup>25</sup>
- 3- Necis bir şeyle beslenen hayvanların eti<sup>26</sup>
- 4- Necis bir suyla sulanan meyve ve sebzelerin durumu<sup>27</sup>
- 5- Necaset bulaşmış süt, bal ve yağın durumu<sup>28</sup>

Yukarıda verilen bilgilerden de anlaşılacağı üzere Molla Abdullah'ın şerhi, günümüz insanların çokça muhtaç olduğu konuları kapsamaktadır.

## 10. Kaynakları

Herhangi bir yazarın eserini anlamak, yöntemini bilmek ve gerçek anlamda kendisinden istifade etmek için kaynaklarına vakıf olmak gerekmektedir. Nitekim kaynaklar, eser ile araştırmacılar arasında önemli bir köprü görevini üstlenmektedir. *el-Kelimâtu'l-vefiyye*'nin kaynakları araştırıldığında Molla Abdullah'ın alanla ilgili kendinden önceki fıkıh, tefsir, lügat, hadis, siyer ve tasavvuf eserlerinden çokça yararlandığı görülecektir. Molla Abdullah'ın ilgili kaynaklardan istifade ederken bazen ifadelerde tasarruf etmeden onları olduğu gibi naklettiği bazen de yalnızca mefhumunu aktarmakla yetindiği tespit edilmiştir. O, şerhinin mukaddimesinde kaynakların isimlerini zikretmemekle birlikte Şâfiî mezhebinin muteber eserlerinden istifade edeceğini söylemektedir.<sup>29</sup> Molla Abdullah, kaynaklardan istifade ederken bazen eseri yazarıyla birlikte, bazen yalnızca eseri, kimi zaman da sadece yazarın adını vermektedir. Herhangi bir çalışmanın kaynak açısından zengin olması, onun muhteva bakımından da zengin olduğuna delalet etmektedir. Bu münasebetle Molla Abdullah'ın şerhi de hem muhteva hem de kaynak açısından geniş bir yelpazeye olduğunu söyleyebiliriz.

## 11. Muhtevası

Tespit ettiğimiz kadarıyla Molla Abdullah'ın *el-Kelimâtu'l-vefiyye bi Şerhi'l-Ma'fuvvâti'l-Halîliyye* adlı eseri, Molla Halil'in risâlesi üzerine yazılmış dört şerhten biridir.<sup>30</sup>

<sup>24</sup> Örnek için bkz. Nursî, *el-Kelimâtu'l-vefiyye bi Şerhi'l-Ma'fuvvâti'l-Halîliyye*, 27-57.

<sup>25</sup> Örnek için bkz. Nursî, *el-Kelimâtu'l-vefiyye bi Şerhi'l-Ma'fuvvâti'l-Halîliyye*, 58-62.

<sup>26</sup> Örnek için bkz. Nursî, *el-Kelimâtu'l-vefiyye bi Şerhi'l-Ma'fuvvâti'l-Halîliyye*, 62-66.

<sup>27</sup> Örnek için bkz. Nursî, *el-Kelimâtu'l-vefiyye bi Şerhi'l-Ma'fuvvâti'l-Halîliyye*, 66.

<sup>28</sup> Örnek için bkz. Nursî, *el-Kelimâtu'l-vefiyye bi Şerhi'l-Ma'fuvvâti'l-Halîliyye*, 69.

<sup>29</sup> Bkz. Nursî, *el-Kelimâtu'l-vefiyye bi Şerhi'l-Ma'fuvvâti'l-Halîliyye*, 13.

<sup>30</sup> Söz konusu şerhler şunlardır: Molla Abdullah b. Mirza en-Nursî: *el-Kelimâtu'l-vefiyye bi Şerhi'l-Ma'fuvvâti'l-Halîliyye*, Molla Hüseyin el-Cezerî: *Fethu'l-celil bi şerhi Ma'fuvvâti Mevlana el-Molla Halil*, Şeyh Süleyman el-Hâlidî es-Siirdî: *Hallu'l-muşkilât şerhu mesâili'l-Ma'fuvvât* ve Mahmûd b. Abdilkahhâr ez-Zokaydî:

Söz konusu risâlenin diğer şerhleri ile karşılaştırıldığında *el-Kelimâtu'l-vefiyye*'nin daha hacimli olduğu ortaya çıkacaktır. Ana metinde geçen konuların delillendirilmesi, Şâfiî mezhebi dışındaki Hanefî,<sup>31</sup> Mâlikî<sup>32</sup> ve Hanbelî<sup>33</sup> mezhepleriyle mukayese yapılması, ilgili konuyla bağlantılı diğer meseleleri zikretmesi şerhini hacimli kılmıştır. Ayrıca Molla Abdullah'ın şerhinde Taberî ve es-Sevrî gibi müntesipleri kalmamış müctehidlerin ileri sürdükleri görüşlerinin yanı sıra İbn Hacer<sup>34</sup> ve er-Remlî<sup>35</sup> gibi Şâfiî mezhebine bağlı âlimler arasındaki ihtilaflar da ele alındığından ma'fuvvât konusunda mukayeseli bir eser huviyyetini taşımaktadır. Molla Abdullah'ın ma'fuvvât konusuyla bağlantılı kimi hükümleri ispatlamak için bazı yerlerde Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer gibi sahâbîlerin görüşlerini de aktardığı müşâhede edilmiştir.<sup>36</sup>

İbnu'l-İmâd, manzûmesinde ma'fuvvât alanına giren konuları altmışaltı meseleyle sınırlandırmaktadır.<sup>37</sup> Molla Halil'in risâlesi muhtasar bir metinden ibaret olduğundan İbnu'l-İmâd'in zikrettiği konuların bir kısmını birleştirerek ma'fuvvât konularını otuz sekiz başlıkta değerlendirmektedir. Molla Abdullah'ın *el-Kelimâtu'l-vefiyye bi Şerhi'l-Ma'fuvvâti'l-Halîliyye* adlı eseri, İslâm hukukunda ma'fuvvât kapsamına giren birçok önemli meseleyi ihtiva etmektedir. Aşağıda müellifin eserinde zikrettiği konular özlü bir şekilde maddeler halinde şu şekilde sıralayabiliriz:

1- Köpek ve domuza ait olmayan az miktarda vücutta ve elbisede bulunan kan ma'fuv-u anh addedilmiştir.<sup>38</sup>

2- Evlerde bulunan yarasa, kırlangıç, sinek ve arı gibi canlıların elbisede veya vücutta bulunan dışkı ve idrarları mazur görülmüştür.<sup>39</sup>

3- Uyku halinde insanın midesi dışında başından veya göğsünden gelen su balgam gibi temiz olup necis değildir.<sup>40</sup>

---

*Şerhu'l-Ma'fuvvât*. Bkz. Abdülkerim Ünalın, "Molla Halil es-Siirdî'nin Fıkhi Yönü", *Uluslararası Siirt Sempozyumu*, Birleşik Matbaa, İzmir 2007, 367.

<sup>31</sup> Bkz. Nursî, *el-Kelimâtu'l-vefiyye bi Şerhi'l-Ma'fuvvâti'l-Halîliyye*, 63, 69, 141.

<sup>32</sup> Bkz. Nursî, *el-Kelimâtu'l-vefiyye bi Şerhi'l-Ma'fuvvâti'l-Halîliyye*, 63, 160.

<sup>33</sup> Bkz. Nursî, *el-Kelimâtu'l-vefiyye bi Şerhi'l-Ma'fuvvâti'l-Halîliyye*, 160.

<sup>34</sup> Bkz. Nursî, *el-Kelimâtu'l-vefiyye bi Şerhi'l-Ma'fuvvâti'l-Halîliyye*, 111.

<sup>35</sup> Bkz. Nursî, *el-Kelimâtu'l-vefiyye bi Şerhi'l-Ma'fuvvâti'l-Halîliyye*, 88-89.

<sup>36</sup> Bkz. Nursî, *el-Kelimâtu'l-vefiyye bi Şerhi'l-Ma'fuvvâti'l-Halîliyye*, 73.

<sup>37</sup> Bkz. Şihâbuddîn Ahmed İbnu'l-İmâd, *Manzûme fi'l-fikh* (Mısır: el-Mektebetu't-Tevfikîyye, 1299), 12.

<sup>38</sup> Bkz. Nursî, *el-Kelimâtu'l-vefiyye bi Şerhi'l-Ma'fuvvâti'l-Halîliyye*, 27-58.

<sup>39</sup> Bkz. Nursî, *el-Kelimâtu'l-vefiyye bi Şerhi'l-Ma'fuvvâti'l-Halîliyye*, 58-77.

<sup>40</sup> Bkz. Nursî, *el-Kelimâtu'l-vefiyye bi Şerhi'l-Ma'fuvvâti'l-Halîliyye*, 77-82.

4- Pişirilmeden önce etin üzerinde bulunan kan necis değildir.<sup>41</sup>

5- Alternatifi mevcut olmamasına veya doktorlarca hızlı bir şekilde insan kemiğiyle kaynaşması yönündeki beyanatlarına istinaden necis kemiklerin ortopedik tedavilerde kullanılması caiz görülmüştür. Aynı şekilde necis maddeler ile yapılan dikişler için de âlimler tarafından fetva verilmiştir.<sup>42</sup>

6- Cami ve benzeri yerlerde bulunan kuşların gübresi bazı durumlarda ma'fuv-u anh sayılmıştır.<sup>43</sup>

7- Sokak ve caddelerde bulunan çamurun necaseti ğalize olsa dahi necaset kısmı ayırt edilecek durumda değilse muaf kabul edilmiştir.<sup>44</sup>

8- Sinek gibi haşerelerin ayakları üzerindeki necaset bazı şartlarla mafuvattan addedilmiştir.<sup>45</sup>

9- Yenmesi caiz olmayan hayvanların tüy ve kılları az olduğu takdirde muaf tutulmuştur.<sup>46</sup>

10- İslâm âlimleri, tezek gibi ateşle yakılan necislerin dumanına cevaz vermişlerdir.<sup>47</sup>

11- İslâm âlimleri, insan dışındaki canlıların ön ve arkalarında kalan dışkı ve idrar izlerine cevaz vermişlerdir.<sup>48</sup>

12- Balık gibi yalnızca suda yaşamını sürdüren hayvanların pisliği az olan suya temas ettiğinde onu necis kılmamaktadır.<sup>49</sup>

13- Su kuşlarının dışkısı, suya veya kovaya temas ettiğinde onları necis yapmaz.<sup>50</sup>

14- Kuşların gerek gagasında gerekse de ayağı ve kanatlarında bulunan necaset, su gibi sıvı şeylere temas ettiğinde ma'fuv-u anh kabul edilmiştir.<sup>51</sup>

<sup>41</sup> Bkz. Nursî, *el-Kelimâtu'l-vefiyye bi Şerhi'l-Ma'fuvvâti'l-Halîliyye*, 82-84.

<sup>42</sup> Bkz. Nursî, *el-Kelimâtu'l-vefiyye bi Şerhi'l-Ma'fuvvâti'l-Halîliyye*, 85-97.

<sup>43</sup> Bkz. Nursî, *el-Kelimâtu'l-vefiyye bi Şerhi'l-Ma'fuvvâti'l-Halîliyye*, 97-101.

<sup>44</sup> Bkz. Nursî, *el-Kelimâtu'l-vefiyye bi Şerhi'l-Ma'fuvvâti'l-Halîliyye*, 102-121.

<sup>45</sup> Bkz. Nursî, *el-Kelimâtu'l-vefiyye bi Şerhi'l-Ma'fuvvâti'l-Halîliyye*, 121.

<sup>46</sup> Bkz. Nursî, *el-Kelimâtu'l-vefiyye bi Şerhi'l-Ma'fuvvâti'l-Halîliyye*, 121.

<sup>47</sup> Bkz. Nursî, *el-Kelimâtu'l-vefiyye bi Şerhi'l-Ma'fuvvâti'l-Halîliyye*, 131.

<sup>48</sup> Molla Abdullah, daha sonra istinca hükmüyle ilgili bazı temel kuralları âlimlerden naklederek değerlendirmektedir. Tafsilatlı bilgi için bkz. Nursî, *el-Kelimâtu'l-vefiyye bi Şerhi'l-Ma'fuvvâti'l-Halîliyye*, 133-136.

<sup>49</sup> Bkz. Nursî, *el-Kelimâtu'l-vefiyye bi Şerhi'l-Ma'fuvvâti'l-Halîliyye*, 133.

<sup>50</sup> Bkz. Nursî, *el-Kelimâtu'l-vefiyye bi Şerhi'l-Ma'fuvvâti'l-Halîliyye*, 144.

<sup>51</sup> Bazı âlimler, söz konusu necis şeylerin temas esnasında çözülmemesi gerektiğini beyân etmektedirler. Eğer mezkûr necis temas esnasında su ve benzeri şeylere düşerse onu necis kılar. Bkz. Nursî, *el-Kelimâtu'l-vefiyye bi Şerhi'l-Ma'fuvvâti'l-Halîliyye*, 145.

15- Kusma gibi nedenden ötürü necis olan çocukların ağzını öpmek veya annesi tarafından emzirilmesi hususunda herhangi bir sıkıntı yoktur.<sup>52</sup>

16- Özellikle eski evlerde bulunan fare sayısının çokluğuna bağlı olarak onun sıvı şeylerde bulunan dışkısına fetva verilmiştir.<sup>53</sup>

17- İslâm hukukunda sağım sırasında süte düşen hayvanın dışkısı veya kuyruğu mazur görülmüştür.<sup>54</sup>

18- İnek gibi hayvanların dışkisından yapılan arı kovanlarının bala temas eden necis kısmı, bazı şartlarla ma'fuv-u anh olarak kabul edilmiştir.<sup>55</sup>

19- İnek gibi hayvanların mahsulü öğütme sırasında danenin üzerine bevl veya dışkı yapması mazur görülmüştür.<sup>56</sup>

20- Prostat hastasının az miktardaki damlamalarında ve istihâzeli kadının az miktardaki kanamasında herhangi bir ihmalkârlık söz konusu olmadığı sürece ma'fuv-u anh olduğu belirtilmiştir.<sup>57</sup>

21- Taş ve benzeri şeylerle istinca yapan kişilerin arka ve önlerinde kalan necaset izlerinin ter sebebiyle insan vücudu ve bedenine dağılıp damlama yapması ma'fuvvat kapsamında kabul edilmiştir.<sup>58</sup>

22- Mutedil bir gözün görmeyeceği miktarda karınca ve sinek gibi küçük haşerelerin ayaklarında bulunan necaset, su veya sıvı gibi bir şeye temas ederse kaçınılması zor olan durumlardan olduğundan mazur görülmüştür.<sup>59</sup>

23- Necis bir şeyle pişirilen et ile bıçak gibi necis olan keskin bir aletin dışının yıkanması yeterli olup içinin emdiği necaset ma'fuv-u anh kategorisinde kabul edilmiştir.<sup>60</sup>

---

<sup>52</sup> Molla Abdullah, bunları aktardıktan sonra çocuklarla birlikte yemek yemeyi, onlardan artı kalan şeyleri yemeyi, Peygamber Efendimizin kucağında idrarını yapan çocukların isimlerini zikretmektedir. Bkz. Nursî, *el-Kelimâtu'l-vefiyye bi Şerhi'l-Ma'fuvvâti'l-Halîliyye*, 148-154.

<sup>53</sup> Bkz. Nursî, *el-Kelimâtu'l-vefiyye bi Şerhi'l-Ma'fuvvâti'l-Halîliyye*, 154-158.

<sup>54</sup> Bkz. Nursî, *el-Kelimâtu'l-vefiyye bi Şerhi'l-Ma'fuvvâti'l-Halîliyye*, 158-160.

<sup>55</sup> Bkz. Nursî, *el-Kelimâtu'l-vefiyye bi Şerhi'l-Ma'fuvvâti'l-Halîliyye*, 160-162.

<sup>56</sup> Bkz. Nursî, *el-Kelimâtu'l-vefiyye bi Şerhi'l-Ma'fuvvâti'l-Halîliyye*, 163-165.

<sup>57</sup> Bkz. Nursî, *el-Kelimâtu'l-vefiyye bi Şerhi'l-Ma'fuvvâti'l-Halîliyye*, 165-171.

<sup>58</sup> Bkz. Nursî, *el-Kelimâtu'l-vefiyye bi Şerhi'l-Ma'fuvvâti'l-Halîliyye*, 171-187.

<sup>59</sup> Bkz. Nursî, *el-Kelimâtu'l-vefiyye bi Şerhi'l-Ma'fuvvâti'l-Halîliyye*, 187-191.

<sup>60</sup> Bkz. Nursî, *el-Kelimâtu'l-vefiyye bi Şerhi'l-Ma'fuvvâti'l-Halîliyye*, 191-200.

24- Eğitilmiş olup olmamasına bakılmaksızın avın veya onun dışındaki başka bir şeyin köpek tarafından ısırılması neticesinde ısırılan yerin, dış tarafının yıkanmasıyla temizlendiği kabul edilmiştir.<sup>61</sup>

25- İnsanların ve tahir hayvanların ön tarafından gelen mezi ve ter arası beyaz renkli ıslaklığın ma'fuv-u anh olduğu beyân edilmiştir.<sup>62</sup>

26- İnsanoğlunun müdahalesi olmaksızın kendiliğinden sirkeye dönüşen içki, tahir olarak kabul edilmekle birlikte kabı da zaruretten dolayı ma'fuv-u anh addedilmiştir.<sup>63</sup>

27- Tabaklanan derideki az miktardaki kıllar, Remlî ve Şirbînî'ye göre necis olmakla birlikte ma'fuv-u anh kategorisine girmektedir. Ancak İbn Hacer'e göre bunlar tabaklama sonucunda deriyle birlikte tahir olmaktadır.<sup>64</sup>

28- Arı, karınca ve sivrisinek gibi akıcı bir kana sahip olmayan hayvanlar; su, sirke veya bal gibi sıvı bir maddeye düştüğünde onu necis yapmaz.<sup>65</sup>

29- Sebze, meyve, hurma ve incir gibi şeylerden oluşan kurtçukların ayıklanmadan onlarla birlikte yenilmesi caizdir.<sup>66</sup>

30- Kapların dibinde bulunan buğday, mercimek ve nohut gibi daneler, farenin idrar veya dışkısına maruz kalsa dahi ma'fuv-u anh olan şeylerden sayılmıştır.<sup>67</sup>

31- Necis bir toprakla yapılmış duvarın üzerine serilen yapraklar ma'fuv-u anh olarak kabul edilmiştir.<sup>68</sup>

32- Esans gibi şarapla yoğrulan güzel bir kokunun dumanıyla tütsülendiğinde elbise ve bedene teması sırasında bir sakınca yoktur.<sup>69</sup>

33- Yaş haldeyken domuz kılı dâhil olmak üzere necis kıllarla dikilen mest ve benzeri şeylerin kullanımı mazur görülmüştür.<sup>70</sup>

---

<sup>61</sup> Bkz. Nursî, *el-Kelimâtu'l-vefiyye bi Şerhi'l-Ma'fuvvâti'l-Halîliyye*, 200-202.

<sup>62</sup> Bkz. Nursî, *el-Kelimâtu'l-vefiyye bi Şerhi'l-Ma'fuvvâti'l-Halîliyye*, 202-209.

<sup>63</sup> Bkz. Nursî, *el-Kelimâtu'l-vefiyye bi Şerhi'l-Ma'fuvvâti'l-Halîliyye*, 209-212.

<sup>64</sup> Bkz. Nursî, *el-Kelimâtu'l-vefiyye bi Şerhi'l-Ma'fuvvâti'l-Halîliyye*, 212-216.

<sup>65</sup> Bkz. Nursî, *el-Kelimâtu'l-vefiyye bi Şerhi'l-Ma'fuvvâti'l-Halîliyye*, 216-222.

<sup>66</sup> Bkz. Nursî, *el-Kelimâtu'l-vefiyye bi Şerhi'l-Ma'fuvvâti'l-Halîliyye*, 230-231.

<sup>67</sup> Bkz. Nursî, *el-Kelimâtu'l-vefiyye bi Şerhi'l-Ma'fuvvâti'l-Halîliyye*, 234-236.

<sup>68</sup> Bkz. Nursî, *el-Kelimâtu'l-vefiyye bi Şerhi'l-Ma'fuvvâti'l-Halîliyye*, 241-242.

<sup>69</sup> Bkz. Nursî, *el-Kelimâtu'l-vefiyye bi Şerhi'l-Ma'fuvvâti'l-Halîliyye*, 242-243.

<sup>70</sup> Bkz. Nursî, *el-Kelimâtu'l-vefiyye bi Şerhi'l-Ma'fuvvâti'l-Halîliyye*, 258-260.

34- İhtilafli olsa da çoğunluğa göre necasetle yoğrulan çamurun cami duvarlarında ve inşaatında kullanılmasında herhangi bir beis yoktur.<sup>71</sup>

35- “Bir iş, daraldığı zaman genişler” kaidesine binaen süt dışında başka bir şeyle beslenen hayvandan elde edilen peynir mayasıyla yapılan peynir, ma‘fuv-u anh olarak kabul edilmiştir.<sup>72</sup>

36- Necaseti ortadan kaldırması için deterjanı kullanarak gerekli silme ve çitileme suretiyle tüm imkânları kullandıktan sonra kalan koku ve renk hususunda bir sakınca görülmemiştir.<sup>73</sup>

37- Necaseti kesin olan oluk, yollar, duvar ve tabanlardan sıçrayan sular, kendisinden sakınmanın zor olduğu sokak çamuru gibi maddeler ma‘fuv-u anhtır.<sup>74</sup> Birinci maddeden buraya kadar zikredilen tüm konuların mazur görülebilmesi için kendisine karışan necis şeyin fazla olmaması gerekmektedir.

Birinci maddeden buraya kadar zikredilen tüm konuların mazur görülebilmesi için kendisine karışan necis şeyin fazla olmaması gerekmektedir. Yukarıda geçen maddeler, Molla Abdullah’ın şerhinin alt yapısını oluşturmaktadır. Şarih, fıkıh kitaplarından da istifade ederek meseleleri geniş çaplı bir şekilde araştırmaktadır. Konuyla ilgili var olan ihtilafları uzun uzadıya ele alarak değerlendirmelerde bulunmaktadır.

## 12. Tanımları

Molla Abdullah’ın çalışması bir şerh olduğundan içinde çok sayıda kavramın tanımı yapılmıştır. O, genellikle tanımları yaparken ıstılah anlamını aktarmaktadır. Örneğin ana metinde geçen “متقين” kavramını şu cümlelerle tanımlamaktadır: أي من اتقى عقاب الله سبحانه وتعالى بأداء أوامره واجتناب معصياته *“Cenab-ı Hakk’ın emirlerini yerine getirenler ve ona isyan etmekten sakınanlar; Allah’ın azabından kendilerini muhafaza eden kişilerdir.”*<sup>75</sup> Yukarıda “متقين” için yer alan tanım ıstılahî olup dilsel değildir. Zira ilgili kavramın lügat anlamı mutlak manada herhangi bir şeyden sakınanlardır.<sup>76</sup>

<sup>71</sup> Bkz. Nursî, *el-Kelimâtu’l-vefiyye bi Şerhi’l-Ma’fuvvâti’l-Halîliyye*, 260-261.

<sup>72</sup> Bkz. Nursî, *el-Kelimâtu’l-vefiyye bi Şerhi’l-Ma’fuvvâti’l-Halîliyye*, 261-263.

<sup>73</sup> Ancak renk ve kokunun her ikisinin de farklı yerlerde olması lazımdır. Her ikisi de aynı yerde olursa temiz olarak kabul edilmemektedir. Bkz. Nursî, *el-Kelimâtu’l-vefiyye bi Şerhi’l-Ma’fuvvâti’l-Halîliyye*, 263-276.

<sup>74</sup> Bkz. Nursî, *el-Kelimâtu’l-vefiyye bi Şerhi’l-Ma’fuvvâti’l-Halîliyye*, 296-300.

<sup>75</sup> Bkz. Nursî, *el-Kelimâtu’l-vefiyye bi Şerhi’l-Ma’fuvvâti’l-Halîliyye*, 14.

<sup>76</sup> Bkz. Muhammed b. Muhammed b. ‘Abdirrezzâk el-Huseynî ez-Zebîdî, *Tâcul-‘arûs min cevahiri’l-Kâmûs*, "şrh", thk. Mecmû‘atun mine’l-‘Ulemâ (b.y.: Dâru’l-Hidâye, ts.), 40/226-230.



Konuyla ilgili başka bir örnek de Molla Abdullah'ın ana metinde geçen *أوسط* kelimesinin istilah anlamını şu sözlerle açıklamasıdır: هو مستعار للخصائل المحمودة؛ لوقوعها بين طرفي الإسراف كالجود بين الإسراف والبخل والشجاعة بين التهور والجبن *Zira cömertliğin savurganlıkla cimrilik arasında, cesaretin pervasızlıkla korkaklık arasında olması gibi söz konusu evsat kelimesi, savurganlık ile damıtmanın iki ucu arasında yer aldığı için övgüye değer alışkanlıklar için kullanılmaktadır.*<sup>77</sup>

Molla Abdullah, kimi zaman da yalnızca ilgili kavramın lugavî anlamını nakletmekle yetinmektedir. Söz gelimi o, Molla Halil'in risalesinde geçen *ورق* kelimesini *بفتح الراء الكاغد، استعير من ورق الشجر، وأما بالكسر أو السكون فهي النقرة المضروبة أو مطلقا Ra harfinin fethasıyla ağaç yaprağından istiare edilerek kâğıt anlamında kullanılır. Ra harfinin kesresi veya sükûnuyla ise mühürlü ve mühürsüz dirhemlere denir.*<sup>78</sup>

Molla Abdullah, bazen Molla Halil'in risâlesinde geçen kavramın tanımını yaptıktan sonra onu tafsilatlı bir şekilde genişleterek aktarmaktadır. Meselâ o, risâlede geçen *هداية* kavramını önce *الدلالة على ما يوصل* “*Maksuda ulaştırın delalet*” şeklinde tanımlamaktadır.<sup>79</sup> Daha sonra da Allah'ın hidayetine ve çeşitliliğine değinerek bunları saymak mümkün olmasa da onların şu dört kısımda toplanabileceğini söylemektedir: *الأول إفاضة القوى التي يتمكن بها من الاهتداء إلى مصالحه، كالقوة العقلية والحواس الباطنية، والثاني نصب الدلائل الفارقة بين الحق والباطل والصلاح والفساد. والثالث الهداية بإرسال الرسل وإنزال الكتب. والرابع أن يكشف على قلوبهم السرائر، ويريهم الأشياء كما هي بالوحي أو الإلهام أو المنامات الصادقة، وهذا القسم يختص بنيله الأنبياء والأولياء* *Birincisi, zihinsel güç ve iç duyular gibi menfaatlerini temin etmek için kendilerine bahşedilen güçtür. İkincisi hak ile batılı, onarma ile bozulmayı birbirinden ayıran delillerin tayin edilmesidir. Üçüncüsü Allah'ın peygamberler ve kitaplar göndererek doğruya yöneltmesi. Dördüncüsü Allah'ın doğru rüyalar, ilham veya vahiyle kalplerinde sırları ortaya çıkarmak ve onlara birtakım şeyleri göstermek gibi sadece peygamberler ve evliyaların ulaşması için ayrılmış bir bölümdür.*<sup>80</sup> Görüldüğü üzere Molla Abdullah yalnızca “hidâyet” kavramının tanımıyla iktifa etmemiş onun kaç kısma ayrıldığını da detaylı bir şekilde beyân etmiştir.

Molla Abdullah'ın bazen de Molla Halil'in risâlesinde geçen kavramların tanımını yapmadığı yalnızca eksik olduğunu düşündüğü kimi ilavelerle onları şerh ettiği görülmektedir. Örneğin Molla Halil, bedeninin deliklerinden akan az miktardaki kanın ma'fuv-u anh olduğunu

<sup>77</sup> Bkz. Nursî, *el-Kelimâtu'l-vefiyye bi Şerhi'l-Ma'fuvvâti'l-Halîliyye*, 24.

<sup>78</sup> Bkz. Nursî, *el-Kelimâtu'l-vefiyye bi Şerhi'l-Ma'fuvvâti'l-Halîliyye*, 236.

<sup>79</sup> Bkz. Nursî, *el-Kelimâtu'l-vefiyye bi Şerhi'l-Ma'fuvvâti'l-Halîliyye*, 25.

<sup>80</sup> Bkz. Nursî, *el-Kelimâtu'l-vefiyye bi Şerhi'l-Ma'fuvvâti'l-Halîliyye*, 25.

ifade etmek için المنافذ “Bedenin deliklerinden akan az miktardaki kan –bir başkasının kanı olsa dahi- ma’fuv-u anhtır” şeklinde bir cümle kurmuştur. Molla Abdullah, yukarıda geçen ve bedeninin delikleri anlamına gelen المنافذ kelimesinden kastın mutlak beden delikleri olmadığını bunun izaha muhtaç olduğunu anımsatmak için şöyle bir cümle geliştirmektedir: “Ön-arka, kulak, ağız, burun ve göz gibi uzuvlar bedeninin asli delikleridir”.<sup>81</sup> Molla Abdullah’ın müellifin söz konusu metnine dair şerhi olmasaydı bedeninin doğal olan ve olmayan bütün deliklerinden akan kanın mazur olması lazımdı. Hâlbuki fıkıh kitaplarında geçen bilgiye göre sadece bedeninin doğal deliklerinden akan az miktardaki kanın mazur görüldüğü geçmektedir. Böylece şarih, Molla Halil’in risâlesinde eksik olan kaydı fark ederek yanlış anlaşılmanın önüne geçmiştir.

### 13. Ta’lilleri

Konuyla ilgili detaylı bilgi vermeden önce ta’lil kelimesinin hem lügat hem de ıstilahî anlamı verilecektir. Zikri geçen sözcüğün lügât anlamı “birini bir şeyle oyalamak, meşgul etmek ve ikinci defa su içmek veya içirmek” şeklindedir.<sup>82</sup> İstilahî anlamı ise herhangi bir şeyi gerekçelendirerek delilleriyle ortaya koymaktır. Ta’lillendirme işlemi her ne kadar nahiv ilminde daha çok kullanılmışsa da onun fıkıh usûlünden etkilendiği bilinen bir gerçektir. Nitekim Ahmed Nahle ilgili konuyu şu sözlerle ifade etmektedir: “Fıkıh usulü, en çok İslâmî ilimler kapsamında nahiv usûlünü etkilemiştir.”<sup>83</sup> Dil bilginleri, konu çerçevesinde birtakım müstakil eserler kaleme almışlardır. Mezkur âlimler, eserleriyle birlikte şunlardır: Ebû ‘Âli Kutrub’un (ö. 206/821) *el-‘İlel fi’n-nahv*’i, Zeccâcî’nin (ö. 337/949) *el-İdâh fi ‘İleli’n-nahv*’i, İbn Madâ’nın (ö. 513/1119) *Kitâbu’r-red ‘ale’n-nuhât*’ı, ‘Ukberî’nin (ö. 616/1219) *el-Lubâb fi ‘İleli’l-binâ ve’l-i’râb*’i.<sup>84</sup>

Meşhur dilcilerden Zeccâcî’ye göre illetler, talimî (öğretici), cedelî (tartışmalı) ve kıyâsî (karşılaştırmalı) olmak üzere toplam üç kısımdan oluşmaktadır. Talimî illet, aynı zamanda öğretici illet kategorisinde yer almaktadır. Zira onun sayesinde Arap diline ait dil kuralları pekiştirilmektedir.<sup>85</sup> Örneğin قام زيد cümlesinde merfû olarak geçen زيد kelimesinin illeti faildir. Karşılaştırmalı illet olarak da bilinen kıyâsî illet, dilin kaide ve kurallarının meydana geliş

<sup>81</sup> Bkz. Nursî, *el-Kelimâtü’l-vefiyye bi Şerhi’l-Ma’fuvvâti’l-Halîliyye*, 28.

<sup>82</sup> Bkz. Celâluddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, “all”, (Beirut: Dâru Sadr, 1993), 6/549-552.

<sup>83</sup> Bkz. Ahmed Nahle, *Usûlü’n-nahvi’l-Arabî* (Bayrut: Dâru’l-Ulûmi’l-Arabiyye, 1407), 15-17.

<sup>84</sup> Konuyla ilgili bilgi almak için bkz. Mehmet Cevat Ergin, “Arap Dilinde Nahiv İletleri Üzerine”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Marife Dergisi* S. 1, Konya 2009, 159-183.

<sup>85</sup> Bkz. Mehmet Aziz Yaşar, *İşferâyîni ve ‘işâm ‘ale’l-Câmî Adh Eserinin Tahlili*, (İstanbul: İksad Yayınları, 2023), 73-74.

sebeplerini gerekçelendirmektedir. Örneğin *إن زيدا قائم* cümlesinde geçen *زيداً* sözcüğünün mansub olmasının gerekçesi *إن* ve kardeşlerinin ismini nasb etmesinden kaynaklanmaktadır. Tartışmalı illet olarak da bilinen cedeli illet, genellikle kıyâsî illeti açıkladığından ondan sonra gelmekte ve illetin illeti konumunda olmaktadır. Örneğin fiile benzeyen *إن* ve kardeşlerinin hangi aşamada fiile benzediğini detaylı bir şekilde araştırmaktadır.<sup>86</sup>

Metin üzerine şerh ve hâşiye telif eden yazarlar, ele aldığı her bir konuyu detaylandırarak gerçek sebeplerine ulaşmayı hedeflemekle gerekçelere başvurduklarından son kısım olan illeti sıkça işlemektedirler. İletlerin kullanımı hususunda tüm âlimler aynı görüşte değildirler. Cedeli ve kıyâsî illetler, gereksiz bilgiye sebebiyet vererek konuların uzamasına neden olduğundan Halefu'l-Ahmer (ö. 180/796),<sup>87</sup> İbn Hazm (ö. 456/1064),<sup>88</sup> İbn Sinan el-Hafacî (ö. 466/1074) ve İbn Madâ (ö. 592/1196) gibi dil bilginlerince reddedilmiştir.<sup>89</sup> Ancak şark medreselerinden mezun olan ve İslâmî ilimler alanında derin bir birikime sahip Molla Abdullah, *el-Kelimâtu'l-vefiyye* adlı eserinde herhangi bir fıkıh kuralını gerekçelendirirken illetlerin tümüne başvurmaktadır.

Molla Abdullah, Molla Halil'in metnini şerh ederken eserinin farklı yerlerinde değişik vesilelerle illet kelimesini farklı varyantlarla kullanmaktadır. Şarih, "illetindendir..."<sup>90</sup> "bu illet ile..."<sup>91</sup> "bu illettendir",<sup>92</sup> "şöyle gerekçelendirmiş..."<sup>93</sup> "herhangi bir illetten dolayı..."<sup>94</sup> gibi ifadelerle illet kavramını kullanmaktadır. Bunun dışında Molla Abdullah, şerhinde işlediği birçok fıkıh konusunu şu edatlarla da gerekçelendirmektedir: *لأنه*, *فإنه*, *بأنه*, *من*, *بإيه*, *لام*, *باء*.<sup>95</sup> Örneğin Molla Halil, risâlesinin başında şöyle demektedir: "*Faziletli kişilerin zikrettikleri kimi ma'fuvvât konularından bir kısmını cem etmek istedim.*" Molla Abdullah da bu ibareyi şerh ederken Molla Halil'in yararlandığı kişilerden kastının İbni'l-İmâd'ın *Manzûmesi* olduğunu

<sup>86</sup> Bkz. Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk en-Nihâvendî Zeccâcî, *el-İzâh fî 'ileli'n-nahv*, (Beyrut: Daru'n-Nefa'is, 1406), 64-65; Mahmut Tekin, *el-Kâfiyeci ve Şerhu'l-i'râb 'an Kavâ'idi'l-i'râb*, (Ankara: İlahiyât Yayınları, 2022), 114-115; Sa'd Sabbâh-Yusuf Abdulkadir Câsım, "el-İletü'n-nahviyye 'inde'z-Zeccâcî", *Külliyetü't-Terbiyye li'l-Benât* 2/14 (2021), 167.

<sup>87</sup> Bkz. M. Edip Çağmar, *Halefu'l-Ahmer ve Mukaddime fî'n-Nahv Adlı Eseri* (b.y.: Ankara 2006), 72.

<sup>88</sup> Bkz. Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm, *et-Takrîb li haddi'l-mantık ve'l-medhalu ileyh*, (b.y.: Beyrût ts.), 202.

<sup>89</sup> Bkz. Ebu'l-'Abbas Ahmed b. Abdurrahman b. Muhammed b. Madâ, *Kitâbu'r-Red 'ale'n-nuhât*, thk. Muhammed İbrahim el-Bennâ (Kâhire: Dâru'l-İ'tisâm, 1989), 202.

<sup>90</sup> Bkz. Nursî, *el-Kelimâtu'l-vefiyye bi Şerhi'l-Ma'fuvvâti'l-Halîliyye*, 40.

<sup>91</sup> Bkz. Nursî, *el-Kelimâtu'l-vefiyye bi Şerhi'l-Ma'fuvvâti'l-Halîliyye*, 59.

<sup>92</sup> Bkz. Nursî, *el-Kelimâtu'l-vefiyye bi Şerhi'l-Ma'fuvvâti'l-Halîliyye*, 67.

<sup>93</sup> Bkz. Nursî, *el-Kelimâtu'l-vefiyye bi Şerhi'l-Ma'fuvvâti'l-Halîliyye*, 85.

<sup>94</sup> Bkz. Nursî, *el-Kelimâtu'l-vefiyye bi Şerhi'l-Ma'fuvvâti'l-Halîliyye*, 96.

<sup>95</sup> Örnek için bkz. Nursî, *el-Kelimâtu'l-vefiyye bi Şerhi'l-Ma'fuvvâti'l-Halîliyye*, 31, 33, 34, 35, 37, 38.



âlimden alıntı yapmaktadır. Nitekim kimi zaman Molla Halil'in risâlesinde geçen bir satırlık bilgi birkaç sayfa eşliğinde şerh edilmiştir.<sup>98</sup>

6. Şarih, şerhinin ilerleyen sayfalarında işleyeceği konuları şu lafızlarla haber vermektedir: <sup>99</sup> ويأتي في أواخر الرسالة بيانها مع دوائها إن تعلق به مشيئة الله تعالى <sup>100</sup> ويأتي <sup>101</sup> ويأتي لذلك نظائر <sup>99</sup> كما يأتي متنا مع تفصيله شرحا. <sup>103</sup> وسيأتي مع زيادة إن شاء الله <sup>102</sup> زيادة تفصيل ذلك في الكثير إن شاء الله تعالى. Zikri geçen ifadelerle araştırmacının dikkatini çekmek ve konuyu teftiş etmek için gelecek konulara işaret edilmektedir.

7. Molla Abdullah, eserinde daha önce geçen bilgileri tekrar etmek yerine genellikle araştırmacıyı <sup>104</sup> بما تقدم لما مر كما سبق gibi ifadelerle konunun daha önce geçtiği yere yönlendirmektedir.

8. Molla Abdullah, genel olarak şerhinde istifade ettiği âlimlerin ibarelerini olduğu gibi nakletmektedir. Kendisinde tasarruf yaptığı ibareleri ise cümlelerin sonuna انتهى ملخصا<sup>105</sup> ve باختصار<sup>106</sup> inireledafi kereriteg kereriteg inireledafi

9. Molla Abdullah'ın eseri, Molla Halil'in risâlesi üzerine yazılmış bir şerh olduğundan ana metnin tümünü ele almaktadır. Hâşiyeler gibi yalnızca metnin bir bölümünü işlememektedir.

10. Molla Abdullah, sadece Molla Halil'in ibarelerini şerh etmekle kalmamakta, yer yer eleştirmekten de geri durmamaktadır. Binaenaleyh o, şerhinde teslimiyetçi bir tavır takınmamaktadır.<sup>107</sup>

11. Molla Abdullah'ın, Molla Halil'in yanlış anlaşılmaya müsait olan Molla Halil'in ibarelerini tevil ettiği fark edilmektedir. Söz konusu faaliyetiyle Molla Halil'in ibarelerine yöneltilebilecek muhtemel bazı eleştirileri de ortadan kaldırmaktadır.

<sup>98</sup> Söz gelimi vesveseyle alakalı konu, tam olarak yedi sayfadan oluşmaktadır. Bkz. Nursî, *el-Kelimâtu'l-vefiyye bi Şerhi'l-Ma'fuvvâti'l-Halîliyye*, 343-349.

<sup>99</sup> Bkz. Nursî, *el-Kelimâtu'l-vefiyye bi Şerhi'l-Ma'fuvvâti'l-Halîliyye*, 15.

<sup>100</sup> Bkz. Nursî, *el-Kelimâtu'l-vefiyye bi Şerhi'l-Ma'fuvvâti'l-Halîliyye*, 19.

<sup>101</sup> Bkz. Nursî, *el-Kelimâtu'l-vefiyye bi Şerhi'l-Ma'fuvvâti'l-Halîliyye*, 27.

<sup>102</sup> Bkz. Nursî, *el-Kelimâtu'l-vefiyye bi Şerhi'l-Ma'fuvvâti'l-Halîliyye*, 31.

<sup>103</sup> Bkz. Nursî, *el-Kelimâtu'l-vefiyye bi Şerhi'l-Ma'fuvvâti'l-Halîliyye*, 48.

<sup>104</sup> Bkz. Nursî, *el-Kelimâtu'l-vefiyye bi Şerhi'l-Ma'fuvvâti'l-Halîliyye*, 310.

<sup>105</sup> Bkz. Nursî, *el-Kelimâtu'l-vefiyye bi Şerhi'l-Ma'fuvvâti'l-Halîliyye*, 36.

<sup>106</sup> Bkz. Nursî, *el-Kelimâtu'l-vefiyye bi Şerhi'l-Ma'fuvvâti'l-Halîliyye*, 140.

<sup>107</sup> Bkz. Nursî, *el-Kelimâtu'l-vefiyye bi Şerhi'l-Ma'fuvvâti'l-Halîliyye*, 315.

12. Molla Abdullah'ın şerhi akademik kaide ve kurallara göre düzenlenmiş bir çalışmadır. Zira kendisi, teknolojiden yoksun bir dönemde yaşadığı halde şerhinde aktardığı bütün bilgilerin kaynağını belirtmektedir. O, bazıları gibi kaynak göstermeyerek başkalarının ibarelerini kendisine aitmiş gibi intihale tenezzül etmemektedir.

13. Molla Halil'in ibareleri özlü olduğundan ism-i zahir ile getirilmesi gereken birçok yeri zamirle ifade etmektedir. Bu durum da bazı şeylerin muğlak olmasına sebebiyet vermekte veya anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Şarihimiz de bunu fark ederek ilgili zamirlerin tümünün mercilerine işaret etmektedir.<sup>108</sup>

14. Molla Halil'in risâlesinde bazen cümlenin kısaltılması için birtakım ögeler düşürülmüştür. Şarih, cümleden hazfedilen ögelere işaret etmek adına onları şerhinde takdir etmektedir. Müellif tarafından düşürülen şeyler mübtedanın haberi, müzafun ileyh, kâne ve ismi ve mefulün bih gibi ögelerden oluşmaktadır.<sup>109</sup>

15. Molla Abdullah'ın şerhiyle ilgili dikkatimizi çeken bir diğer husus da Molla Halil'in risâlesinde konu kapsamında yer verilen haşere ve diğer hayvanların genel özelliklerinin de bulunmasıdır. Şarih, öncelikle kuş, haşere ve diğer hayvanlara dair adı geçen kelimelerin hareketlerini aktararak nasıl okunacağını bildirmekte, daha sonra da hakkında bazı bilgiler vermektedir.<sup>110</sup>

16. Şarihin kimi zaman müellifin *Ma'fuvvât* adlı eserinde dile getirdiği bazı meseleleri takviye etmek amacıyla onun diğer eserlerini referans gösterdiği fark edilmektedir.<sup>111</sup>

## SONUÇ

Molla Halil'in ma'fuvvât alanında önceki âlimlerin eserlerinden derlediği risâlesi, gündelik hayatta ruhsat niteliğindeki konuları işlemektedir. Bu eser yazıldığı günden itibaren ilim ehli arasında büyük bir ilgi görmüştür. Söz konusu eser, bazı âlimler tarafından şerh edilmiştir. Molla Halil'in *Risâle fi'l-ma'fuvvât* adındaki risâleyi şerh eden âlimler şunlardır: Molla Abdullah en-Nursî, Molla Hüseyin Küçük, Şeyh Süleymân b. Şeyh Abdillâh el-Hâlidî ve Şeyh Mahmûd ez-Zukaydî. Mevzu bahis esere yazılan ilk şerhin Molla Abdullah en-Nursî'ye ait olduğu ve sonradan yazılan şerhlerin kendisinden önemli ölçüde istifade ettiği

<sup>108</sup> Örnek için bkz. Nursî, *el-Kelimâtu'l-vefiyye bi Şerhi'l-Ma'fuvvâti'l-Halîliyye*, 209, 296, 316, 322, 332.

<sup>109</sup> Örnek için bkz. Nursî, *el-Kelimâtu'l-vefiyye bi Şerhi'l-Ma'fuvvâti'l-Halîliyye*, 315.

<sup>110</sup> Örnek için bkz. Nursî, *el-Kelimâtu'l-vefiyye bi Şerhi'l-Ma'fuvvâti'l-Halîliyye*, 58, 59, 61.

<sup>111</sup> Örnek için bkz. Nursî, *el-Kelimâtu'l-vefiyye bi Şerhi'l-Ma'fuvvâti'l-Halîliyye*, 117.

görülmektedir. Özellikle Şeyh Mahmûd ez-Zukaydî'nin *Şerhu'l-ma'fuvvât*'ının çoğu kendisinin de ifade ettiği üzere Nursî'nin şerhinden müteşekkildir.

Nursî'nin, *el-Kelîmatu'l-vefiyye bi şerhi'l-Ma'fuvvâti'l-Halîliyye* adındaki eseri dışında fıkıh alanında iki risâlesi daha tespit edilmiştir. Birisi on altı sayfadan müteşekkil olup *Tahsîlu fevâidi'n-nikâh bi ş-şekli'l-mendubi'l-mubâh* adındadır. Konusu adından da anlaşılacağı üzere eşler arasında mubah olan cinsel ilişkiyle ilgilidir. Molla Abdullah'ın diğer risâlesinin adı ise bilinmemekle birlikte Peygamber Efendimizi ismiyle çağırmanın hükmüyle ilgilidir. O, İbn Hacer ve diğer âlimlerin eserlerinden de yararlanarak derleme türünde bir çalışma yaptığını *el-Kelîmâtu'l-vefiyye bi Şerhi'l-Ma'fuvvâti'l-Halîliyye*'nin sonlarına doğru zikretmiştir.

Molla Abdullah'ın ma'fuvvât konusuyla ilgili kendinden önce kaleme alınan diğer eserlerden tafsilatlı bir şekilde istifade ettiği tespit edilmiştir. O, Molla Halîl'in metnini geniş çaplı irdeleyerek ele almıştır. Ele aldığı kelimeyi, lügat ve ıstılah açısından değerlendiren müellifin kimi zaman zaptıyla birlikte kelimenin i'râbını da beyân ettiği görülmüştür. Molla Abdullah'ın şerhini Molla Halîl'in metni üzerine yazılmış diğer çalışmalardan ayıran en bariz ölçüt onun ele aldığı konuları tafsilatlı anlatmasıdır. Ayrıca işlediği konuyla bağlantılı olan diğer meseleleri de aynı başlık altında okuyucuya aktarmıştır. Bazen de ma'fuvvât ile ilgisi olmayan farklı meseleleri de işlemiştir. Molla Abdullah'ın şerhinde çeşitli ilim dallarına ait literatürleri kullanarak geniş bir kaynak yelpazesine sahip olduğu anlaşılmaktadır. Sade ve akıcı bir dille ele alınan şerh, referans gösterdiği kaynakların ibarelerini bazen olduğu gibi kimi zaman da kendine özgü yorumuyla özetlemiştir. Şerhte ele alınan konular daha çok Şâfi mezhebi esas alınarak işlenmiş olsa da Hanefî, Malikî ve Hanbelî mezheplerine de müracaat edilmiştir. Konuyla ilgili mezhep içi görüş ayrılıklarına uzun uzadıya yer verilmiştir. Genellikle öne sürülen görüşler gerekçeleri ve delilleriyle ortaya konulduğu tespit edilmiştir.

## KAYNAKÇA

Akdağ, Sait. "Said Nursî ve Siyasî Düşünceleri". Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2009.

Atan, Ömer Faruk. "Molla Halîl es-Si'irdî'nin Risâle fi'l-Ma'fuvvât Adlı Eserinin Fikhî Açıdan Değerlendirilmesi ve Tahkiki". *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 6/1 (Haziran 2022), ss.75-118.

Badıllı, Abdülkadir. *Said-i Nursî Mufasssal Tarihçe-i Hayatı*. İstanbul: Timaş Yayınları, 1990.

Bahadıroğlu, Yavuz. *Bediüzzaman Said Nursî Hayatı-Tefekkürü-Mücadelesi*. İstanbul: Nesil Yayınları, 2005.

Bayrak, Hüseyin. “Mahmûd b. Abdülkahrâr’ın Şerhu’l-Ma’fuvvât’adlı Eserindeki Konuların Mezhepler Arası Mukâyesesi ve Değerlendirilmesi”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2014.

Câsım, Sa’d Sabbâh-Yusuf Abdulkadir. “el-İletü’n-nahviyye ‘inde’z-Zeccâcî”. Külliyyetü’t-Terbiyye li’l-Benât 2/14 (2021).

Çağmar, M. Edip. *Halefu’l-Ahmer ve Mukaddime fi’n-Nahv Adlı Eseri*. b.y.: Ankara 2006.

Derşevi, Muhammed Şafi. “Şeyh Mahmûd ez-Zokaydî’nin “Şerhu’l-Ma’fuvat Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirilmesi”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siirt 2019.

Ergin, Mehmet Cevat. “Arap Dilinde Nahiv İletleri Üzerine”. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Marife Dergisi* S. 1, Konya 2009.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd. *et-Takrîb li haddi’l-mantık ve’l-medhalu ileyh*. b.y.: Beyrût ts.

İbnu’l-‘İmâd, Şihâbuddîn Ahmed. *Manzûme fi’l-fikh*. Mısır: el-Mektebetu’t-Tevfikiiyye, 1299.

İbn Manzûr, Celâluddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu’l-‘Arab*. “all”. Beyrut: Dâru Sadr, 1993.

İbn Madâ, Ebu’l-‘Abbas Ahmed b. Abdurrahman b. Muhammed. *Kitâbu’r-Red ‘ale’n-nuhât*. thk. Muhammed İbrahîm el-Bennâ. Kâhire: Dâru’l-İ’tisâm, 1989.

Kutay, Cemal. *Çağımızda Bir Asr-ı Saadet Müslümanı Bediüzzaman Said Nursî Kur’ân Ahlâkına Dayalı Yaşama Düzeni*. İstanbul: Yeni Asya Yayınları, 1980.

Malazgirdî, Molla Muhammed Zahid. *Ucâle muktatafe min eklâmi efâdli’l-‘ulemâi ve’d-dekâtire fi hayâti’l-imâmi’l-celîl el-Ustâz Bediüzzaman Said en’n-Nursî*. Beyrut: Dâru’l-Âfâki’l-Cedîdiyye, ts.

Nahle, Ahmed. *Usûlü’n-nahvi’l-Arabî*. Bayrut: Dâru’l-Ulûmi’l-Arabiyye, 1407.

Nursî, Abdurrahman. *Bediuzzaman’ın Tarihçe-i Hayatı*. İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası, 1335.



Nursî, Molla Abdullah. *el-Kelimâtu'l-vefiyye bi Şerhi'l-Ma'fuvvâti'l-Halîliyye*. thk. Muhammed Şerif Eroğlu. İstanbul: Sembol Yayınları, ts.

Öncü, Mustafa. "Molla Halil es-Siirdî'nin 'Basîretu'l-Kulûb fî Kelâmi 'Allâmi'l-Ğuyûb Adlı Eserinin Arap Dili Açısından İncelenmesi". Yayınlanmamış Doktora Tezi, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır 2013.

Si'irdî, Molla Halîl, *Risâle sağîra fî'l-ma'fuvvât*. (El yazma).

Şahiner, Necmettin. *Bilinmeyen Taraflarıyla Bediüzzaman Said Nursî*. İstanbul: Nesil Yayınları, 2006.

Tekin, Mahmut. *Molla Halîl es-Si'irdî ve el-Kâmûsu's-Sânî fî'n-Nahv ve's-Sarf ve'l-Me'ânî Adlı Eseri*. Ankara İlahiyat Yayınları, 2020.

Tekin, Mahmut. *el-Kâfiyecî ve Şerhu'l-i'râb 'an Kavâ'idî'l-i'râb*. Ankara: İlahiyât Yayınları, 2022.

Uslu, Halil. *Bediüzzamanın Kardeşi Abdülmecid Nursi*. İstanbul: Yeni Asya Neşriyat.

Abdülkerim Ünalın, "Molla Halil es-Siirdî'nin Fıkhi Yönü", *Uluslararası Siirt Sempozyumu*, Birleşik Matbaa, İzmir 2007.

Yaşar, Mehmet. *Aziz İşferâyînî ve 'işâm 'ale'l-Câmî Adlı Eserinin Tahlili*. (İstanbul: İksad Yayınları, 2023).

Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. 'Abdirrezzâk el-Huseynî. *Tâcul-'arûs min cevahiri'l-Kâmûs*. "şrh", thk. Mecmû 'atun mine'l-'Ulamâ. b.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.

Zeccâcî, Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk en-Nihâvendî. *el-İzâh fî 'ileli'n-nahv*. Beyrut: Daru'n-Nefa'is, 1406.

İBN HAMDİS'İN ŞİİRLERİNDE TECSİD VE TEŞHİS  
PERSONALIZATION AND EMBODIMENT IN IBN HAMDİS'S  
POETRY

Selman İHTİYAR

Bingöl Üniversitesi  
Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Doktora Öğrencisi  
211202201@bingol.edu.tr  
ORCID ID: 0000-0002-9041-2548

Prof. Dr. Nusrettin BOLELLİ

Bingöl Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi  
Arap Dili ve Belagati  
Nusret.bolelli@hotmail.com  
Orcid ID: 0000-0001-8686-1976

**Atf Gösterme:** İhtiyar, Selman, Bolelli, Nusrettin, "İbn Hamdis'in Şiirlerinde Tecsid ve Teşhis" Ağrı İslami İlimler Dergisi (AGİİD), Aralık 2024 (15), s. 102-117.

Geliş Tarihi:

25 Nisan 2024

Kabul Tarihi:

08 Haziran 2024

©2024 AGİİD

Tüm Hakları Saklıdır.

**Özet:** Bu araştırma, İbn Hamdis'in şiirlerindeki tecsid ve teşhis kavramlarını incelemektedir. Çünkü bu kavramlar, onun şiirinde büyük öneme sahiptir. Tecsid ve teşhis kavramları, şairin derin duygularını ifade etmesini sağlayan delaletler içerir ve şairin eserlerinde edebi sanatların birer formu olarak yer alırlar. Şairin divanına baktığımızda, bu kavramlara ilişkin çeşitli belâğî imgeler buluruz. Bu araştırma, tecsid ve teşhisin İbn Hamdis'in şiirlerindeki sanatsal ve anlamsal yapıya katkısını incelemeyi amaçlamaktadır. Araştırma, bu kavramların sanatsal kullanımdaki çeşitliliğini dikkate alarak söz konusu şiirler üzerindeki etkisinin önemini vurgular. Bunun için derinlemesine bir analiz gerektiren bu araştırma, şairin bu sanatsal öğeleri eserlerinde neden kullandığını anlamayı, onların sanatsal boyutunu ve yaratıcılık düzeyine etkilerini değerlendirmeyi hedeflemektedir. Bu konuyu seçmemizin nedeni, İbn Hamdis'in şiirinde tecsid ve teşhis kavramlarının son derece önem arz etmesine rağmen bu meseleyi ele alan herhangi bir çalmanın yapılmamış olmasıdır.

**Anahtar kelimeler:** Şiir, İbn Hamdis, Tecsid, Teşhis, Mecazi Delalet.

**Abstract:** This research studies the terms of personification and embodiment in the poems of Ibn Hamdis, due to their extreme importance in his poetry. The poet expresses his feelings and deep emotions thanks to using these connotations so they take their place in the artistic construction. Therefore deep meanings can appear in his poetry especially when we focused on the rhetorical images. So I want to attract attention to effect of using this artistic methods in his poetry on the diversity of rhetorical styles. Therefore, this research is concerned with images full of the vitality of personification and personification and their impact on building imagination. According to Ibn Hamdis, this requires deep contemplation that calls for knowing the purpose of the poet's embodiment of these two artistic elements in his poetic texts, measuring their artistic performance, and knowing the extent of their influence on the creative level in the text. Accordingly, we seek to observe these two terms in his poems. The aspect of semantic formation let us know their semantic impact in enriching his poetry. The most important thing that prompted us to choose this title is that no previous study has dealt with the subject of personification and embodiment in Ibn Hamdis's poetry, despite their importance in his poetry.

**Keywords:** Poetry, Ibn Hamdis, Embodiment, Metaphorical significance, literary movement.

**المخلص:** يدرس هذا البحث مصطلحي التجسيد والتشخيص في قصائد ابن حمديس، نظراً لأهميتهما البالغة في شعره، فهما يأخذان حيزهما في البناء الفني في قصائده، لما يحملانه من دلالات تمكن الشاعر من التعبير عن عواطفه العميقة، ولاسيما أننا نجد عند الغوص في ديوان الشاعر تشعب الصور البلاغية المشبعة بهذين المصطلحين في شعره، ويهدف هذا البحث إلى دراسة إشكالية الاستخدام الفني للتجسيد والتشخيص في بناء أشعاره فنياً ودلالياً،

مع ملاحظة ما يكتنف ذلك الاستعمال من التنوع في طرائق الاستخدام الفني لهما في شعره، ولذلك يهتم هذا البحث بالصور المفعمة بحيوية التجسيد والتشخيص، وأثرهما في أشعاره، وهذا يحتاج إلى التأمل العميق الذي يستدعي معرفة الغاية من توظيف الشاعر لهذين العنصرين الفنيين في نصوصه الشعرية، وقياس الأداء الفني لهما، ومعرفة ما مدى تأثيرهما في المستوى الإبداعي في النص، وبناءً على ذلك نسعى إلى أن نرصد هذين المصطلحين في قصائده من جهة التشكيل الدلالي؛ لنعرف أثرهما الدلالي في إثراء شعره، وأهم ما دفعنا إلى اختيار هذا العنوان أنه ما من دراسة سابقة تناولت موضوع التجسيد والتشخيص في شعر ابن حمديس، على الرغم من أهميتهما في شعره.

الكلمات المفتاحية: الشعر، ابن حمديس، التجسيد، التشخيص، الدلالة المجازية، المذهب الفني.

## مدخل

يُعدُّ التجسيد والتشخيص من أهم العناصر البلاغية التي تضيف على النص الأدبي رونقه من خلال تقديم صورة نابضة بالحياة تجذب المتلقي وتضيف على النص الشعري دلالات متعددة، مما يدفع المتلقي إلى التأمل والتفكير في تفكيك عناصرهما الفنية، وقد اخترت قصائد ابن حمديس ميداناً لدراسة هذين الفنيين في شعره لأنني لم أجد دراسة مستقلة ترصدتهما في شعره، ومن هنا تأتي أهمية هذه الدراسة.

نستهلّ البحث بالتعريف بالشاعر بإيجاز، ثم نناقش هذين المصطلحين عند الأقدمين ونجيب عن سؤالين مهمين هما: هل كان لهما وجود ثريٌّ في الشعر القديم؟ وهل تحدّث أحد من النقاد القدامى عن مصطلحي التشخيص والتجسيد بما هو معروف عنهما في العصر الحديث؟ وبعد ذلك سنعرّف التجسيد والتشخيص لغة واصطلاحاً، وندرس صورهما في شعر ابن حمديس دراسة تطبيقية نهدف من خلالها إلى تفكيك المغلق للكشف عن مقاصد الشاعر في نصوصه الشعرية.

تأتي إشكالية البحث في الإجابة عن عدة تساؤلات منها: ما مدى تأثير التجسيد والتشخيص على المستوى الإبداعي في شعر ابن حمديس الصقلي؟ هل حقق مصطلحا التجسيد والتشخيص بوصفهما الصلة الواصلة بين العاطفة والمضمون الشعري مستواهما المتوقع في شعر ابن حمديس؟

أمّا المنهج الذي اتبعناه في هذا العمل فهو المنهج الوصفي التحليلي الذي يعتمد على استقراء النصوص وتحليلها ووصف الظواهر الأدبية فيها من أجل الوصول إلى مواقع هذين المصطلحين في شعر الشاعر والكشف عن مضمونهما في النص الشعري.

## التعريف بابن حمديس

هو أبو محمد عبد الجبار بن أبي بكر بن محمد بن حمديس الأزدي السرقوسي، وُلِدَ في (سرقوسة) أجمل المدن التي تقع في جنوب الساحل الشرقي من صقلية سنة ٤٤٧ هـ<sup>1</sup>. أمّا بالنسبة إلى أصله فهو يرجع إلى "كِنْدَةَ وهي فرع ينتمي إلى الأزد، وهما من سلالة قحطان باليمن، رحل بعضهم من جنوب الجزيرة العربية إلى شمالها، ثم استقر بهم المقام في بلاد المغرب والأندلس"<sup>2</sup> وعلى الرغم من انتمائه إلى الأزد إلا أنه لم يفتخر بهذا النسب، بل افتخر بأنه من بني الثغر اعترازاً بوطنه الذي نشأ فيه، وهذه النزعة الوطنية كانت تطغى على نزعه القبلية في قصائده.

<sup>1</sup> عبد الجبار بن أبي بكر بن حمديس الصِقْلِيّ، ديوان ابن حمديس، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار صادر، ١٩٩٨)، ٩. وانظر ترجمة ابن حمديس لدى: أحمد بن محمد بن إبراهيم بن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس (بيروت، دار صادر 1991)، ج2، ص212.

<sup>2</sup> سعد إسماعيل شلبي، ابن حمديس الصقلي حياته من شعره (القاهرة، مكتبة غريب، ١٩٧٧)، ٩٣.

نشأ ابن حمديس في أسرة عربية محافظة لها اتصال بالثقافة والأدب والتدين، فأبوه هو أبو بكر بن محمد كان رجلاً تقياً محباً للخير وجده محمد كذلك، وقد عاش جده ثمانين عاماً حسبما ذكر ابن حمديس ذلك في شعره،<sup>3</sup> وقد تزوّد ابن حمديس بثقافة متنوعة تنامت وصُقلت مع الأيام، وشملت علوماً مختلفة منها: العروض والنحو والتاريخ وطبائع الحيوان.

شارك ابن حمديس في بعض الغزوات الحربية التي خرجت للدفاع عن وطنه (صقلية) بعدما احتلّه النورمان، وهم برابرة أوربا في ذلك الزمان، وقد أخذت مدن صقلية تنهال على الواحدة تلو الأخرى على أيدي النورمان، حتى اضطّر ابن حمديس إلى الهجرة إلى الأندلس، فعاش حياته في غربه وحزن شديد على وطنه، وكان حريصاً على استنهاض مشاعر قومه للدفاع عن صقلية ضد النورمان، كما في قوله<sup>4</sup>:

بَنِي النَّعْرِ لَسُنْمٌ فِي الْوَعَى مِنْ بَنِي أُمِّي \* \* إِذَا لَمْ أَصُلِّ<sup>5</sup> بِالْعُرْبِ مِنْكُمْ عَلَى الْعُجْمِ  
وَكَأْسٍ بِأَمِّ الْمَوْتِ يَسْعَى مُدِيرُهَا \* \* إِلَى أَهْلِ كَأْسِ حَنْثَهَا بِإِبْنَةِ الْكُرْمِ  
فَرَدُّوا وَجُوهَ الْخَيْلِ نَحْوَ كَرِيهَةٍ \* \* مُصْرَحَةٍ فِي الرُّومِ بِالنُّكْلِ وَالْيُئْمِ  
تُهَيْلُ مِنَ النَّعْمِ الْمَحْلِقِ بِالضُّحَى \* \* عَلَى الشَّمْسِ مَا هَالَتْهُ لَيْلًا عَلَى النَّجْمِ  
وَصَوْلُوا بِيضٍ فِي الْعَجَاجِ كَأَنَّهَا \* \* بُرُوقٌ بِضَرْبِ الْهَامِ مُحَمَّرَةٌ السَّجْمِ

ويبدو أن الشاعر في سياق وصف مصابه وحزنه على وطنه يفتخر بنسبه وبأهله من بني الثغر اعتزازاً بوطنه، ويبيكي على ما أصاب بلاده حين سقطت بيد العدو بين ليلة وضحاها، فتفرق أهله وتغربوا، وقد غلب الحزن والأسى على قصائده التي يحن فيها إلى الوطن، إذ يذكر فيها ما يعانیه من الشوق إليه، فيفيض شعره بالحنين والإحساس بألم الغربة، كذلك يصف ما يكابده وطنه من مرارة الضربات والطعنات التي تعرض لها من الغزاة، فيبيكي في شعره أحوال ذلك الوطن المغتصب الجريح، وقد "كانت الوطنية في شعر ابن حمديس أقوى من التدين، وإذا طلبت الأثر الديني في شعره الذي بكى فيه وطنه وجدته يسيراً، وليس في تلك القصائد شاعر يطلب الرحمة لقومه، وإنما فيها صورة الوطن بكل ما فيه من جمال ورجولة وذكريات عذاب"<sup>6</sup>، وقد تنوعت الدلالات والأساليب في أشعاره، ولعل من أهمها شعره الذي عبّر فيه عن الغربة عن الوطن وأسباب هزيمة أبناء وطنه، وقد أظهر ابن حمديس في شعره "رؤية حزينة اعتصرها الأسى لِمَا حَلَّ بِالْبِلَادِ، وقد سيطرت على هذه الرؤية دلالتان، دلالة واقعية أعاد بها ابن حمديس سبب الهزيمة إلى ما كان من تناحر بين أمراء البلاد، ودلالة انفعالية ظهرت في اللغة التعبيرية العفوية"<sup>7</sup>.

لما غزا النورمان صقلية في سنة ٤٧١ هـ، سار ابن حمديس إلى إفريقيا ثم إلى إشبيلية والتحق ببلاط الأمير المعتمد، ونظم في مديحه كثيراً من القصائد، وظهرت روعة افتتانه بالأندلس، ولا سيما في شعره الوصفي، ولما أسر يوسف بن تاشفين المعتمد في أغمات بإفريقية، بقي ابن حمديس فيها، ثم تبع المعتمد إلى منفاه وكان يتردد عليه في سجنه إلى أن وافته المنية سنة ٥٢٧ للهجرة<sup>8</sup>.

3 ابن حمديس، الديوان، ٩.

4 ابن حمديس، الديوان، ٤١٦.

5 أصل: من صال يصول، إذا جال في الحرب ووثب. جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم بن علي المعروف بابن منظور، لسان العرب (بيروت: دار صادر، ط3، 1993)، (مادة: صول)، 11: 287.

6 إحسان عباس، العرب في صقلية دراسة في التاريخ والأدب (بيروت: دار الثقافة، ط1، 1975)، 18٥.

7 أسامة اختيار، جمهرة أشعار الصقليين (بيروت: دار المقتبس، 2016)، 2: 228.

8 محمد عبد الله عنان، دولة الإسلام في الأندلس (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1997)، ٤٢٧.

لابن حمديس ديوان شعر حققه إحسان عباس، وطبع طبعات كثيرة، وقد أثار انتباهنا في ديوانه ما وجدناه من توظيف للتجسيد والتشخيص في بناء صورته الشعرية، ولذلك أردنا الوقوف عند هذه الظاهرة في أشعاره، ولاسيما أن الدراسات الأدبية لم تعن بدراسة هذه الظاهرة في أشعاره على الرغم من أهميتها، وقبل الانتقال إلى دراسة التشخيص والتجسيد في قصائده وجدنا من الضرورة الوقوف على تأصيل هذين المصطلحين.

### التجسيد لغةً واصطلاحاً

التجسيد لغةً أصله من الجسد، جاء في لسان العرب أن الجسد "جِسْمُ الْإِنْسَانِ وَلَا يُقَالُ لِغَيْرِهِ مِنْ الْأَجْسَامِ الْمُعْتَدِيَةِ، وَلَا يُقَالُ لِغَيْرِ الْإِنْسَانِ جَسَدٌ مِنْ خَلْقِ الْأَرْضِ. وَالْجَسَدُ: الْبَدَنُ، تَقُولُ مِنْهُ: تَجَسَّدَ، كَمَا تَقُولُ مِنَ الْجِسْمِ: تَجَسَّمٌ"<sup>9</sup>، وأشار ابن فارس على أن "الْجَيْمُ وَالسَّيْنُ وَالذَّالُ يَدُلُّ عَلَى تَجَمُّعِ الشَّيْءِ وَاشْتِدَادِهِ. مِنْ ذَلِكَ جَسَدُ الْإِنْسَانِ. وَالْمَجْسَدُ: الَّذِي يَلِي الْجَسَدَ مِنَ الثِّيَابِ"<sup>10</sup>.

واصطلاحاً هو "إكساب المعنويات صفات محسوسة مجسدة"<sup>11</sup>، فهو بذلك يتعلق بالمعنى الذي تسبغ عليه صفة المادة، لا صفة الحياة، كذلك عرّفه بأنه: "إبراز الماهيات والأفكار العامة والعواطف في رسوم وصور وتشابيه محسوسة هي في واقعها رموز معبرة عنها"<sup>12</sup>، والمهم هنا أن التجسيد إنما يكون في الأمور المعنوية فحسب، ولا يخفى أن من خصائص الصورة الاستعارية "تجسيد المعنوي حتى يغدو محسوساً، ملموساً تلمسه اليد، ومرئياً تراه العين، ومسموعاً تسمعه الأذن، ومشموماً يشمه الأنف، ومذوقاً يتذوقه اللسان"<sup>13</sup>، وجليد بالذكر أننا لاحظنا أن بعض النقاد المحدثين لم يفرّقوا بين التجسيد والتشخيص ففي معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب نرى أن التشخيص والتجسيد كلاهما تحت تعريف واحد وهو: "نسبة صفات البشر إلى أفكار مجردة أو إلى أشياء لا تتصف بالحياة"<sup>14</sup>. يُفهم من ذلك كلّ أن التجسيد في الشعر هو نقل الصورة التي يعبر الشاعر من خلالها عن المعنويات بصورة مادية ملموسة، فتكون الصورة أقرب إلى مدارك القارئ، فالأشياء الملموسة أسهل في الإدراك من الأمور المجردة.

### التشخيص لغةً اصطلاحاً

جاء في لسان العرب "الشَّخْصُ: سَوَادُ الْإِنْسَانِ وَغَيْرُهُ تَرَاهُ مِنْ بَعِيدٍ وَكُلُّ شَيْءٍ رَأَيْتَ جُسْمَانَهُ، فَقَدْ رَأَيْتَ شَخْصَهُ. الشَّخْصُ: كُلُّ جِسْمٍ لَهُ ارْتِفَاعٌ وَظُهُورٌ، وَالْمَرَادُ بِهِ إِثْبَاتُ الذَّاتِ فَاسْتَعْيِرَ لَهَا لَفْظُ الشَّخْصِ، وَالتَّشْخِيسُ: الْعَظِيمُ الشَّخْصِ وَشَخْصَ الرَّجُلَ، بِالضَّمِّ، فَهُوَ شَخِصٌ أَيْ جَسِيمٌ. وَشَخَّصَ، بِالْفَتْحِ، شَخُوصاً: ارْتَفَعَ. وَالتَّشْخُوصُ: ضِدُّ الْهُبُوطِ."<sup>15</sup> وذكر ابن فارس أصل معنى شخص فقال: "الشَّيْنُ وَالْحَاءُ وَالصَّادُ أَصْلٌ وَاحِدٌ يَدُلُّ عَلَى ارْتِفَاعٍ فِي شَيْءٍ. مِنْ ذَلِكَ الشَّخْصُ، وَهُوَ سَوَادُ الْإِنْسَانِ إِذَا سَمَّاكَ مِنْ بُعْدٍ. ثُمَّ يَحْمَلُ عَلَى ذَلِكَ فَيُقَالُ: شَخَّصَ مِنْ بَلَدٍ إِلَى بَلَدٍ. وَذَلِكَ قِيَاسُهُ. وَمِنْهُ أَيْضًا شَخُوصُ الْبَصَرِ"<sup>16</sup>.

9 جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم بن علي، المعروف بابن منظور، لسان العرب (بيروت: دار صادر، بيروت، ط3، 1993)، (جسد)، 3: 120.

10 أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون (دمشق: دار الفكر، 1979)، (جسد)، 1: 457.

11 نواف قوقزه، نظرية التشكيل الاستعاري في البلاغة والنقد، (عمان: وزارة الثقافة، 2000)، 261.

12 جبور عبد النور، المعجم الأدبي (بيروت: دار العلم للملايين، 1984)، 59.

13 حميد قبائلي، الصورة البيانية في المدحة النبوية عند حسان بن ثابت الأنصاري (الجزائر: مركز الكتاب، 2002)، 79.

14 مجدي وهبة وكامل المهندس، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب (بيروت: مكتبة لبنان، ط2، 1984)، 102.

15 ابن منظور، لسان العرب، (شخص)، 7: 45.

16 ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، (شخص)، 3: 254.

والتشخيص اصطلاحاً هو: "إسباغ الحياة الإنسانية على ما لا حياة له كالأشياء الجامدة والكائنات المادية غير الحية"<sup>17</sup>، وهذا يقتضي أن التشخيص إنما يكون في تصوير الجامد وغير الإنسان في صورة الإنسان، أي: "أن تنسب للمحسوس من جماد وطبيعة ملامح بشرية"<sup>18</sup> فالصورة التشخيصية في الشعر إحياء العناصر الحسية وإكسابها ملامح إنسانية، يستخدمها الأدباء لتشخيص جوانب الطبيعة الصامتة والمتحركة بوصفها عنصراً يضيف الحياة للأشياء، ولعل من جماليات هذا العنصر أنه يؤثر في نفس المتلقي "إذ يجعل الأشياء كائنات حية وأشخاصا يشعر المرء بمشاركتها الوجدانية وبهذا يتوحد المرء مع الأشياء"<sup>19</sup>.

### إرهاصات التجسيد والتشخيص عند الأقدمين

يعد مصطلحا التجسيد والتشخيص في الشعر من الظواهر الفنية والأسلوبية المهمة، وهما من أهم السمات الأدبية التي تمنح النص الشعري تميزاً في توسُّع الإيحاء الدلالي للنص، ويبرزُ التجسيد الأفكار والعواطف بصورة محسوسة تعبر عنها، إذ يتجسد في حقل الأمور المعنوية فحسب، ويبدو أن التجسيد "إنما وظيفته أن يتناول الحدث من الواقع، ثم يجسده تجسيدا فنياً"<sup>20</sup> ومن مظاهر التجسيد المبالغة في بناء المعاني، وفي صفات تلك المعاني، بأن يضيف عليها التجسيد صورة المادة. أما التشخيص فيُضفي الحياة على الجمادات لتصبح ذات صفات إنسانية، وإذا أردنا أن نرصد هذين المصطلحين عند الأقدمين نرى أن هذين المصطلحين هما مصطلحان جديان، لم يعرفهما القدماء باصطلاحهما العصري المتعارف عليه، وإن أشاروا إليهما في المعنى على هيئات مختلفة، إذ يبدو ظهراً في كتب الأقدمين توسعاً للمجاز، ولا سيما الاستعارة، نفهم من ذلك أن التشخيص والتجسيد لم يكونا إبداعاً جديداً لم يتناوله أحد من علماء اللغة والبلاغة القدامى فحسب، بل كانا متعارفين عليهما عن طريق الأداء البلاغي لهما ضمن عناصر بلاغية جامدة، والشواهد الشعرية القديمة خير شاهد على وجود هذين المصطلحين.

إن الصور التشخيصية والتجسيدية موجودة في البلاغة القديمة في مظهر اصطلاح التوسع في المجاز، إذ كان التشخيص والتجسيد متداولين من غير تأصيل مصطلحي، وهذا يعني أنهما موجودان أيضاً في الشعر العربي القديم ويتمثلان في بعض الشواهد التي تناولها النقاد وأظهروا فيها الصور التجسيدية والتشخيصية التي كانت تندرج ضمن المجاز. وسنذكر هنا بإيجاز بعض أقوال القدماء في الإشارة إلى ما يشبه اصطلاحَي التجسيد والتشخيص من دون تسميتهما بذلك، توضيحاً لِمَا ذكرناه.

يعدّ الجاحظ (ت255هـ) من أوائل النقاد الذين تنبهوا إلى الاستعارة بمعناها المحصور في التشخيص من خلال استنطاق الصامت والجامد عن طريق ما سمّاه النصب أو الحال وهي "الحال الناطقة بغير اللفظ، والمشيرة بغير اليد، وذلك ظاهر في خلق السماوات والأرض، وفي كل صامت، وناطق، وجامد، ونام، ومقيم وظاعن، وزائد، وناقص، فالدلالة التي في الموت الجامد، كالدلالة التي في الحيوان الناطق، فالصامت ناطق من جهة الدلالة، والعجماء معربة من جهة البرهان"<sup>21</sup>. ومن الأمثلة التي ذكرها في هذا الموضوع "سَلِ الْأَرْضَ قُفْلًا: مَنْ شَقَّ أَنْهَارَكَ، وَغَرَسَ أَشْجَارَكَ، وَجَنَى ثَمَارَكَ؟ فَإِنْ لَمْ تَجِبْكَ جَوَارًا أَجَابَتْكَ"<sup>22</sup>

17 النور، المعجم الأدبي، ٥٩.

18 سيد قطب، التصوير الفني في القرآن الكريم، (القاهرة: مؤسسة المعارف للطباعة، ١٩٧٤)، ١٩٠.

19 أحمد ياسوف، جماليات المفردة القرآنية (دمشق: دار المكتبي، ١٩٩٩)، ١٤١.

20 أسامة اختيار، الإقصاء والإبداع في الأدب الأنديسي (أنقرة: دار الهيات، 2023)، 50.

21 عمرو بن بحر بن محبوب الكنائي المعروف بالجاحظ، البيان والتبيين (بيروت: دار مكتبة الهلال، ط5، 2002)، 1: 86.

22 النصب: هي اصطلاح قديم يدل على التجسيد والتشخيص في القرآن. للتفصيل يُنظر: عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، تأويل مشكل القرآن، تحقيق إبراهيم شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، 2014)، 85.

وهذا المثال يوضح لنا ما أشار إليه الجاحظ في استنطاق الصامت وبث الحياة فيه، فقد شُخصت الأرض وجعلت كالإنسان العاقل الذي يُسأل ويتكلم.

وكانت نصبة<sup>23</sup> الجاحظ عند ابن قتيبة (ت ٢٧٦ هـ) جواباً لمسألة شغلت باله كثيراً، وهي الرد على منكري المجاز وتنزيهه عن الكذب في القرآن الكريم، والذي عليه طبقة من أهل العلم، ومنهم ابن قتيبة أنه "لو كان المجاز كذبا، وكل فعل ينسب إلى غير الحيوان باطلا، لكان أكثر كلامنا فاسدا"<sup>24</sup>. يبدو هنا أن مفهوم النصبة عند ابن قتيبة متعلق بالمجاز من خلال صرف اللفظ عن معناه الظاهر أي اللفظ الذي يُقصد به غير معناه الحرفي، وهذا القول في تنفيذ الشبهات والدفاع عن المجاز في كتاب الله تعالى، وقد كان لهذه الإشارات أثر في التوسع الاصطلاحي للمجاز، مما أسهم في الابتكار اللفظي لمصطلحات جديدة، كان من نتائجها التشخيص والتجسيد في عُرف النقاد المعاصرين، الذين سعوا إلى فهم ظاهرتي التشخيص والتجسيد من خلال الاستفادة من جهود أسلافهم في الإشارة إليهما من غير الاصطلاح عليهما.

لقد تكلم كثير من النقاد عن نصبة الجاحظ، ولعل هذا المفهوم بدأ يأخذ حيزه من مرحلة إلى أخرى من خلال تضيق دائرة هذا المفهوم وحصره في مصطلح دقيق، فقد ذكر إسحاق بن وهب (ت ٣٣٥ هـ) في كتابه (البرهان في وجوه البيان) إشارات دقيقة وصريحة في تعريف النصبة على أنها "تشاركُ الحال، وهي انتصاب الجسم، وما يُشاهد عليه من قيام أو قعود وانحراف إلى بعض الجهات المحيطة به"<sup>25</sup>.

اختص أبو هلال العسكري (ت ٣٩٥ هـ) في (كتاب الصناعتين) فصلا في الاستعارة والمجاز، وذكر فيه الاستعارة والغرض منها وسرد أمثلةً عليها من القرآن الكريم ثم كلام العرب وأشعار المتقدمين والمحدثين، ونجد في شواهد التي ذكرها حضور ما يدل على التجسيد والتشخيص في الاستعارة، غير أنه، وإن استحسنت بعض تلك الاستعارات واستهجن غيرها، لم ينتبه على أن ذلك يرجع إلى بُعد منزع التشخيص أو التجسيد، وكذلك لم يصطلح عليهما<sup>26</sup>.

كذلك نرى اهتمام القاضي عبد القاهر الجرجاني (ت 471 هـ) بالاستعارة التي تبنى وفق ملامح التجسيد والتشخيص من غير اصطلاح عليهما، وقد ذكر عدة أبيات في صدد هذا الموضوع، نحو قول المتنبي<sup>27</sup>:

وَكَمْ سَرَقَ الدُّجَى مِنْ حُسْنِ صَبْرٍ \* \* وَعَطَى مِنْ جِلَادِ فَنَى جَلِيدٍ

إذ نرى أن قول المتنبي: "سرق الدجى" من قبيل تشخيص الاستعارة، وإن كثيرا من الأبيات التي استشهد بها الجرجاني في الاستعارة تحمل معاني التجسيد والتشخيص، وكان محط إعجابها وبغيرها قائما على الاستعارات التي فيها "نُقِلت العبارة، فجُعِلت في مكان غيرها"<sup>28</sup> غير أن القاضي الجرجاني لم يذكر ما يظهر من دلالات جمال تلك الاستعارات من جهة قيامها على منزع التشخيص أو منزع التجسيد، ولا سيما أننا نلاحظ بتحليل أمثال تلك الاستعارات التي ذكرها أن التجسيد والتشخيص يغلبان في فن الاستعارة المكنية،

<sup>23</sup> إسحاق بن إبراهيم بن سليمان بن وهب، البرهان في وجوه البيان، تحقيق: حفي محمد شرف (القاهرة: مكتبة الشباب، ط ١، ١٩٧٤)، ٨٣.

<sup>24</sup> ابن قتيبة الدينوري، تأويل مشكل القرآن، 85.

<sup>25</sup> إسحاق بن إبراهيم بن سليمان بن وهب، البرهان في وجوه البيان، تحقيق: حفي محمد شرف (القاهرة: مكتبة الشباب، ط ١، ١٩٧٤)، ٨٣.

<sup>26</sup> أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري، كتاب الصناعتين، تحقيق علي محمد الجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم (بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٩٩)، 268 وما بعدها.

<sup>27</sup> ناصيف اليازجي، ديوان المتنبي العرف الطيب بشرح ديوان أبي الطيب المتنبي (بيروت: مطبعة القديس جاورجيوس، 1882)، 106.

<sup>28</sup> أبو الحسن علي بن عبد العزيز القاضي الجرجاني، الوساطة بين المتنبي وخصومه. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، علي محمد الجاوي (مصر: مطبعة عيسى البابي الحلبي، 1918)، 41.

دون التصريحية على ما استنتجناه؛ لأن الاستعارة المكنية إذا كانت لازمها مشتقة من صفات الإنسان غلب فيها التشخيص، كالأبي وجدها في البيت المذكور آنفاً من شعر المتنبي.

يعد ابن الأثير (ت ٦٣٧ هـ) من النقاد الذين أشاروا إلى ما يحاكي دينك المصطلحين من غير تسميتهما باصطلاح التجسيد أو اصطلاح التشخيص، وقد جعلهما في المجاز واصطلاح عليهما باصطلاح التوسع في العبارة، أو التوسع في الكلام، كالذي ذكره في تفسير قوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾<sup>29</sup> إذ قال: "أي: أهل القرية، وكل هذا توسع في العبارة، إذ لا مشاركة بين رسوم الدار وبين فهم السؤال والجواب"<sup>30</sup> وكل ذلك منضو تحت صور التشخيص والتجسيد، بل إن ابن الأثير لم يستحسن بعض ذلك، كرده قولهم: (يُحَّ صوت المال) إذ قال فيه إنه: "من الكلام النازل بالمرّة، ومراده من ذلك أن المال يتظلم من إهانتك إياه بالتمزيق، فالمعنى حسن، والتعبير عنه قبيح"<sup>32</sup>.

نلاحظ مما سبق ما طرّح في بعض أقوال النقاد القدامى ما يشير إلى التشخيص والتجسيد من غير تسميتهما بذلك، فيظهر أن تارة تحت اصطلاح النسبة والحال وتارة تحت مفهوم آخر هو التوسع، وقد تخلّل ذلك في دراسة الأقدمين لآيات القرآن الكريم وأشعار العرب منذ القدم، وهذا أمر لا شك فيه عندنا بما استقصيناه، لكن السؤال الذي يطرح نفسه هو كيف لظاهرة وُجِدَتْ بتلك الكثرة ولم تذكر صراحةً باصطلاح التشخيص أو اصطلاح التجسيد في مصنفات النقاد العرب القدامى؟ وجواب ذلك يكون في عدة مسوغات نذكر منها، أولاً: أنه لا شك في أن سبب ذلك راجع إلى أن اللغة العربية بطبيعتها تميل إلى المجاز فكانت هذه الظاهرة ظاهرة طبيعية في أصل اللغة وأمر اعتاد عليه العرب، فأشاروا إليه ولم يصطلحوا عليه. ثانياً: أن هذه الظاهرة كانت مطروحة في طيات الكتب القديمة، فكانت الإشارة إليهما مبنوثة في بطون الكتب من خلال موضوعات تتعلق بالمجاز والاستعارة، لكن من غير تأطير مصطلحي واضح لهما، أو تفريق بينهما، والغاية من هذا الطرح ليس إيجاد مصطلح لتلك الظاهرة، بل كان للرد على مسائل أخرى متعلقة بالدفاع عن المجاز في القرآن وتفسيره، وردا على من ادّعى الكذب في المجاز، كما لاحظنا آنفاً.

### التشخيص والتجسيد في معرض وصف الجماد في شعر ابن حمديس

غلب على شعر ابن حمديس الوصفي استعماله التشخيص والتجسيد في بناء صورته الشعرية في معرض وصف الجماد؛ لأنه يسبغ على الجماد حياة وحركة، ويعمّق أحاسيس الشاعر وتجاربه الذاتية، فيصل المعنى إلى ذهن المتلقي في لبوس فني جمالي تتعدد فيه الدلالات، فيمنح التشخيص الصورة طابعاً حسيّاً يفيض بالحياة، مما يسهم في إبراز الصورة في أبعث حلتها ورونقها.

#### أ. في الجماد المستقل بذاته، وصف النهر أنموذجاً

إن الوصف فنّ سيطر على الشعر العربي منذ أن عُرف غرض الوصف، قال ابن رشيق: "الشعر إلا أقله راجع إلى باب الوصف"<sup>33</sup> لكن الوصف في شعر الأندلسيين كان مبالغاً فيه، فقد اهتم به الأندلسيون اهتماماً شديداً، وولعوا به ولعاً كبيراً، ولعلّ ابن حمديس استطاع أن يوظف أسلوب التشخيص من خلال ربطه بمشهد وصفي يضيف على النص نظرة خاصة تستدعي عواطفه العميقة نابضة بالحياة، ونلاحظ أن

<sup>29</sup> سورة يوسف، 12: 82

<sup>30</sup> ضياء الدين نصر الله بن محمد بن محمد المعروف بابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق أحمد الحوفي وبدوي طبانة (القاهرة: دار نهضة مصر، 1999) 1: 351.

<sup>31</sup> مراده: أن المال يتظلم من إهانتك له حتى ذهب صوته.

<sup>32</sup> ابن الأثير، المثل السائر، 1: 348.

<sup>33</sup> أبو علي الحسن بن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وأدابه ونقده، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (بيروت: دار الجيل، ط5، 1981)، 2: 294.



وصف الجماد في ديوان ابن حمديس جاء على نمطين، نمط من الجمادات مستقل بذاته عن الشاعر، ونمط غير مستقل عنه، وندرس هنا التشخيص في نمط الجماد المستقل بذاته عن الشاعر، ونتخذ له مثالا من صورة النهر، إذ نجد الشاعر يصف النهر في صورة إنسان حزين يشتكي أوجاعه باكيا<sup>34</sup>:

وَمُطَّرِدِ الْأَجْزَاءِ يَصْفُلُ مَثْنُهُ \* \* صَبَاً أَعْلَنْتَ لِلْعَيْنِ مَا فِي ضَمِيرِهِ  
جَرِيحٌ بِأَطْرَافِ الْحَصَى كُلَّمَا جَرَى \* \* عَلَيْهَا شَكَا أَوْجَاعَهُ بِخَرِيرِهِ  
كَأَنَّ حُبَاباً رِيحٌ تَحْتَ حَبَابِهِ \* \* فَأَقْبَلَ يُلْقِي نَفْسَهُ فِي غَدِيرِهِ

يُسبغ الشاعر صفاتٍ بشريةً على النهر الحزين وعلى رياح الصبا التي تلامس سطح النهر، فقد شخص الشاعر النهر في الشطر الأول من البيت الثاني، وجعله كالرجل الجريح (جريحٌ بِأَطْرَافِ الْحَصَى كُلَّمَا جَرَى) به جراح شديدة تؤلمه كلما مشى، كأنه يحتك بِأَطْرَافِ الْحَصَى فتوجعه، فيبدو هذا النهر الجريح الذي يشخصه على هيئة إنسان كلما جرى ماؤه واحتك بِأَطْرَافِ الْحَصَى يشتكي ألمه باكيا بصوت خريره، والشكوى صفة مختصة بالإنسان (عَلَيْهَا شَكَا أَوْجَاعَهُ) وهذا أيضا توظيف حسنٌ للنهر، وتشخيص له في صورة الإنسان الذي يشتكي الألم.

ويبدو هذا النهر الذي يجري ولا ينقطع عن الاستمرار تصقله ريح على متنه (وَمُطَّرِدِ الْأَجْزَاءِ يَصْفُلُ مَثْنُهُ) تبرز للأعين ما في ضميره، وهذا تشخيص لرياح الصبا بالإنسان الخبير الذي يكشف عن خبايا النيات وما يختلج في الصدور (صَبَاً أَعْلَنْتَ لِلْعَيْنِ مَا فِي ضَمِيرِهِ)، وإن هذه الريح أعلنت للعين أن ما في داخل النهر نقي صادق.

نلاحظ أن الشاعر اعتمد في هذه الأبيات على تشبيه المحسوسات (النهر وأجزاؤه) بإنسان، ليعت في النهر الحياة، فجميع الصور الفنية التي رأيناها كانت بين المادة والإنسان (شَبَّهَ النهر بإنسان جريح، وشَبَّهَ النهر بإنسان يشكو، شَبَّهَ رِيحَ الصبا حول النهر بإنسان يكشف الخبايا) والسبب الذي دفع الشاعر لتوظيف الصورة التجسيدية على المادة هو أنها من أكثر الوسائل التي تؤثر في المتلقي؛ لأنها تثير فضوله نحو الكشف عن إيحائها الدلالي، ولأنها أقرب إلى الإدراك من الشيء المعنوي، ولعل هذا النهر الحزين الذي رسم صورته هو تعبير رمزي عن الألم الوجودي.

هكذا نجد اهتمام ابن حمديس بالصور التشخيصية في وصف الجماد، فقد وظّف التشخيص مرات في الأبيات السابقة، سعياً إلى ما تلقينه من أثر في نفس المتلقي، ولا جرم أن وصف الطبيعة يضيف على النص شخوصا عاقلة تتفاعل وتتجاوب وتستشعر وجود الإنسان، وتسمع نبض عواطفه وأحاسيسه، وإن الصور التي يحركها الخيال لها دلالاتها في مثل تلك السياقات؛ لأن "الخيال هو الذي يقوم على اكتشاف الصور الفنية، ذلك لأنه هو القوة القادرة على إدراك التماثل في الأشياء المختلفة والاختلاف في الأشياء المتماثلة"<sup>35</sup>.

### ب. الجماد غير المستقل بذاته، وصف الشيب أنموذجاً

نقصد بالجماد غير المستقل بذاته أن يصف الشاعر جامداً غير أنه جزء من شخصيته وذاته، نحو وصف الشيب، ولذلك اتخذنا تشخيص الشيب أنموذجاً لبيان هذه الظاهرة الفنية في شعره.

نعلم أن ابن حمديس عاش عمره مغترباً، حزينا على وطنه، بما شهده من الحروب، لذلك نظم بعض شعره في شعر الغربة والحنين على الوطن، ونلاحظ بقراءة قصائده حضور الصنعة الأدبية في شعره، تلك

<sup>34</sup> ابن حمديس، ديوانه، ١٨٦.

<sup>35</sup> عاطف جودة نصر، الخيال مفهومه ووظائفه (القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٤)، 280.

الصنعة التي كانت خاضعة لشروط الأقدمين من الشعراء ومنها التمهيد للموضوع الرئيسي الذي تقوم عليه القصيدة، ولذلك نجد ابن حمديس يمهّد للحديث عن غربته وشوقه إلى وطنه بوصف الشيب، فيستهل قصيدته بوصف الشيب موظفاً في سياق ذلك عنصر التشخيص، ليصف بعد افتتاحيته على طريقة الأقدمين تشوقه إلى موطنه بصقلية<sup>36</sup>:

نَفَى هُمُ شَيْبِي سُـرُورَ الشَّبَابِ \* \* لَقَدْ أَظْلَمَ الشَّيْبُ لَمَّا أَضَاءَ  
 أُنْعِرْفُ لِي عَنِ شَبَابِي سُـلُوءاً \* \* وَمَنْ يَجِدِ الدَّاءَ يَبْغِ الدَّوَاءَ  
 أَلْكَسُو المَشْيِبَ سَوَادَ الخِضَابِ \* \* فَأَجْعَلْ للصُّبْحِ لَيْلًا غِطَاءَ  
 كَيْفَ أُرَجِّي وَفَاءَ الخِضَابِ \* \* إِذَا لَمْ أَجِدْ لِشَبَابِي وَفَاءَ  
 وَرِيحِ خَفِيفَةٍ رَوْحِ النَّسِيمِ \* \* أَطَّتْ بَلِيلًا وَهَبَّتْ رُخَاءَ  
 سَـوَرَتِ وَحَيَاهَا شَفِيقُ الحَيَاةِ \* \* عَلَى مَيِّتِ الأَرْضِ تُبْكِ السَّمَاءَ  
 فَمِنْ صَوْتِ رَعْدٍ يَسُوقُ السَّحَابَ \* \* كَمَا يَسْمَعُ الفَحْلُ شَوْلًا رِغَاءَ  
 وَتُشْعَلُ فِي جَانِبِهَا البُرُوقُ \* \* بِرَيْقِ السُّيُوفِ تُهْزُ انْتِضَاءَ

استهّل الشاعر قصيدته موظفاً صورة تجسدية تصف الهمّ بقدرة النفي والطرّد مجسدة بصورة الشيب، حتى محى الشيب عن صاحبه كلّ سرورٍ شبابه (نَفَى هُمُ شَيْبِي سُـرُورَ الشَّبَابِ)، وهو تجسيد لأن الشاعر جسّد عنصراً معنوياً (الهمّ) بعنصر مادي هو (الشيب) عن طريق طباق الإيجاب (السرور والهمّ).

حقاً إن هذا النوع من التجسيد يضيف على النص دلالات بلاغية وإيقاعية خاصة، إذ جسّد (الهمّ) و(السرور) وهما شيئان معنويان، بشيئين ماديّين محسوسين بالحواس الخمسة، يدركان عن طريق البصر (الشيب) و(الشباب)، كذلك في الشطر الثاني من البيت الأول من قوله: (لَقَدْ أَظْلَمَ الشَّيْبُ لَمَّا أَضَاءَ) يجسد انتشار الشيب باللون الأبيض وكأنه ضياءٌ لا فرارَ منه يكشف الشيبَ ويبيش بظلمة العمر والمضاء إلى القبر، ويأتي التجسيد بإيقاع وتناغم تندى لهما الأذن، وذلك في الشطر الثاني من البيت الأول من خلال توظيفه لطباق الإيجاب (أظلم / أضاء)، ولا يخفى أن للإيقاع أثراً في إيصال المعنى نجده في أصول النقد العربي القديم "الذي تطرب له الأذن، وتهش له النفس، ويخلب به العقل"<sup>37</sup>.

سوى تجسد الهم نجد تشخيص الشيب، إنه الداء الذي لا دواء له، على أن الشاعر راح يسأل الأيام عن دواء لهذا الشيب الذي أذهب شبابه، ثم نجده يتهم بالخضاب على أنه دواء لمشيبه، غير أنه سرعان ما يكشف عن الكذب حينما يعود الشيب مرة أخرى للظهور، وجاءت السخرية الحقيقية من الخضاب في تشخيصه بإنسان لا يرجو وفاءه، مثلما لم يجد الشاعر وفاء في شبابه، فقد ذهب الشباب وترك الشاعر للشيب، فكلاهما لا وفاء له (كيف أُرَجِّي وفاءَ الخضاب إذا لم أجدْ لشبابي وفاءً).

إن استعمال الشاعر للصور التجسيد يشير إلى المستوى الانفعالي ومدى تغلغل الأثر النفسي للشيب وفراق الشباب في نفس الشاعر، إضافة إلى الاستعانة بالطباق في سياق بيان معاني التجسيد، فقد وظف الشاعر طباق الإيجاب في البيتين الثاني والثالث (داء / دواء) (صبح / ليل) مما يدل على مهارته في تمكين

<sup>36</sup> ابن حمديس، ديوانه، 4.

<sup>37</sup> عثمان موافي، من قضايا الشعر والنثر في النقد العربي القديم (مصر: دار المعرفة الجامعية، ط 2، 1983)، 82.

عناصر التجسيد في أداء وظائف دلالية وإيقاعية متنوعة يستطيع من خلالها الشاعر إسقاط عواطفه على نحو يؤثر في القارئ.

بعد افتتاحية الشيب، يستهل الشاعر صلب موضوع قصيدته في الحنين إلى الوطن، فَذَكَرَتْهُ الرِّيحُ اللطيفة اللينة الباردة لا تُحَرِّك شَجَرًا ولا تُعْقِي أثرًا بوطنه صقلية، وطنه الذي هُجِرَ منه، والذي أصبح أرضاً ميتة تُبكي السماء (على مَيِّت الأرض تُبكي السماء)، ويبدو أثر التشخيص في إضفاء الألوان على الصورة الفنية، فقد شخص السماء وكأنها إنسان حزين يبكي على وطنه، لِمَا جرى به من حرب وقتل.

#### التجسيد والتشخيص بوصفهما معادلا موضوعيا للقهر

نتناول تحت هذا العنوان بعض الموصوفات المشخصة والمجسدة في شعر ابن حمديس، والتي وظفها الشاعر للدلالة على القهر، ونأخذ صورة البحر أنموذجا لذلك، فقد رسم ابن حمديس صوراً ثلاثاً للبحر تسير كلها في بناء دلالي متسق المعاني مع سياقها، الأولى صورة البحر المخيف، والثانية صورة البحر القاتل، والثالثة صورة البحر بوصفه مداداً للدمع.

#### أ. صورة البحر المخيف، أنموذجاً

كان ابن حمديس يعيش في وطنه عيشة وادعة هانئة حتى احتله النورمان، فأعملوا القتل في المسلمين في صقلية، فاضطر ابن حمديس إلى النزوح، وركب البحر مكرها على خوف منه ليصل إلى الأندلس، ولذلك انبرى الشاعر يصف البحر المخيف في شعره مستعينا بالتشخيص<sup>38</sup>:

أرَاكَ رَكِبْتَ فِي الْأَهْـوَالِ بَحْرًا \* \* عَظِيمًا لَيْسَ يُؤْمَنُ مِنْ خُطُوبِهِ  
تَسْتَبِيرُ فُلُكُهُ شَرْقًا وَغَرْبًا \* \* وَتُدْفَعُ مِنْ صَبَّأهِ إِلَى جَنُوبِهِ  
وَأَصْعَبُ مِنْ رُكُوبِ الْبَحْرِ عِنْدِي \* \* أُمُورٌ أَلْجَأَتْكَ إِلَى رُكُوبِهِ

يشخص الشاعر ركوب البحر العظيم من هول الحرب بالشخص الغدار ذي الأهوال الذي يغدر صاحبه، فهو عدو له ولأهله الذين هاجروا من بلادهم، وعلى الرغم من أنك تراه على هيئة الهادئ إلا أنه عدو يغدر بالإنسان.

يبدو أن الشاعر يصف البحر بصورة سلبية وهذه الصورة السيئة للبحر والرغبة منه وتربص الموت بركابه يبقى أمرا غريبا في قصائده، ولعل سبب ذلك يرجع إلى أن البحر سلب أعز شخص في حياته جاريته جوهرة، كما سنرى في تشخيصه لصورة البحر القاتل.

#### ب. صورة البحر القاتل، أنموذجاً

اتخذ الشاعر من البحر موقفا مريباً في البنية الدلالية لشعره، فالبحر هو الذي حمل النورمان إلى صقلية، فقتلوا أهلها، والبحر هو الذي حمل النازحين من صقلية فقتل بعضهم، وكان من بين هؤلاء جارية الشاعر، وقد حزن عليها ابن حمديس حزنا شديدا، ورثاها رثاء مريرا، وقد شخص البحر على أنه إنسان اغتاط حسدا لجمالها فقتلها<sup>39</sup>:

38 ابن حمديس، ديوانه، 8.

39 ابن حمديس، ديوانه، 212.

أَيَا رَشَاقَةَ عُصْنِ الْبَانِ مَا هَصَرَكَ \*\* وَيَا تَأْلَفَ نَظْمِ الشَّمْلِ مَنْ نَشَرَكَ  
لَا صَبْرَ عَنْكَ وَكَيْفَ الصَّبْرِ عَنْكَ وَقَدْ \*\* طَوَاكَ عَنِ عَيْنِي الْمَوْجُ الَّذِي نَشَرَكَ  
هَلَا وَرَوْضَةُ ذَاكَ الْحُسْنِ نَاضِرَةٌ \*\* لَا تَلْحَظُ الْعَيْنُ فِيهَا ذَابِلًا زَهْرَكَ  
أَمَاتَكَ الْبَحْرُ ذُو النِّيَّارِ مِنْ حَسَدٍ \*\* لَمَّا دَرَى الدُّرُّ مِنْهُ حَاسِدًا تُغْرَكَ

تظهر الصورة التشخيصية للبحر مرگبةً، فتارة يأتي على هيئة إنسان يطوي ويسلب جاريته حياتها، فيضمها إلى قاع البحر (طواك عن عيني الموج)، وتارة يأتي على صورة الإنسان القاتل (أماتك البحر)، والإنسان الحسود (من حسد)، وهذا الحسد في نظر البحر هو الذي دفع البحر إلى إغراقها هو عن ضغينته لها بعد أن رأى جمال ثغرها، هذا الثغر الجميل الذي يباهي جمال الدرر في أعماق البحر نفسه، لذلك اغتاز البحر منها حسداً، فسلبها حياتها إلى قاعه.

تختلف أساليب التشخيص عند ابن حمديس فقد شخّص البحر عن طريق استخدام أداة الاستفهام التي للعاقل (من) في قوله: (من نثرك)، أي: من نثر عقْد حياتك وذهب بها؟ جاء ذلك في الشطر الثاني من البيت الأول، وهذا تشخيص خفي للبحر يمهّد به الشاعر للتشخيص الاستعاري الصريح، وهنا يظهر الإبداع الشعري عند ابن حمديس في توظيف مشاعره من خلال التنقل بين المدركات الحسية والمعنوية في الصور التشخيصية مما يثري دلالات النص، ويترك أثراً عميقاً في نفس المتلقي.

إن تلك الصورة التشخيصية التي اعتمد عليها ابن حمديس في قصائده تقوم على تحويل أحاسيسه المجردة إلى صور ملموسة تعمق المعنى وتشبعه بالأحاسيس. هذا النهج في التعامل مع المعاني والأفكار المجردة سمح له بالتححرر من التجريد البحت، مما أدى إلى كشف هذه المجردات عن جوانبها الذاتية المرتبطة بالانفعالات المجسمة، وتجاوز الفهم البسيط لتحقيق دلالات فنية جمالية أكثر تأثيراً.

### ج. صورة البحر مداد الدمع، أنموذجاً

لمّا كان للفراق أثراً عظيماً في نفس الشاعر، فقد مضى يستمد من الطبيعة نظيراً لدموع حزنه الغزيرة، فلم يجد له ما يناسب مقتضى حاله في ذلك غير صورة ماء البحر، فدموع عينيه المالحة هي نظير ماء البحر المالح، وذلك لأن العرب ترى أن دمع الفرح بارد عذب، ودمع الحزن مالح حار يعكر صفو العين، وإن فراق الشاعر لأحبابه والبعد عنهم عن وطنه أبكى عينيه بمثل مداد ماء البحر، فقال<sup>40</sup>:

فَارْقُتْكُمْ وَفِرَاقُكُمْ صَعْبٌ \*\* لَا الْجِسْمُ يَحْمِلُهُ وَلَا الْقَلْبُ  
فُقَيْلُ الْبِعَادِ فَمَا أَشْـئِيرَ بِهِ \*\* حَتَّى تَمَرَّقَ بَيْنَنَا الْقَرْبُ  
أَمَقِيمَةً وَالرَّكْبُ مُرْتَجِلٌ \*\* بِالصَّبْرِ عَنْكَ تَرَحَّلَ الرَّكْبُ  
كَمْ ذَا يَزُورُ الْبَحْرَ بَحْرُ أَسَى \*\* فِي الْعَيْنِ مِنْكَ جُمَانُهُ رَطْبُ  
مَا كَانَ نَأْيِي عَنْ ذُرَاكَ قَلِي \*\* فَيَمُوتَ بَعْدَ حَيَاتِهِ الْحُبُّ

في هذه الأبيات يجسّد ابن حمديس الفراق على أنه شيء لا يُحتمل، كما شخّص البعاد برجل يُدعى عليه فيكون مقتولاً (فُقَيْلُ الْبِعَادِ)، وكذلك جسّد القرب على أنه شيء مادي يُمرَّق (تَمَرَّقَ بَيْنَنَا الْقَرْبُ)، كذلك شخّص الحبّ برجل يحيا ويموت (فيموت بعد حياته الحبّ)، ويبين لنا هذا التجسيد والتشخيص مدى شدة

40 ابن حمديس، ديوانه، 8.

الحنن الذي يخلج قلب الشاعر لفراق وطنه، والأثر الذي تركه في نفسه ذلك الفراق، ويوظف الشاعر الألفاظ ذات الدلالات الإيحائية الرمزية من مثل (أسى) (النأي) للدلالة الحزن وكره الفراق، ونستطيع من خلال تلك الصور التشخيصية والتجسيدية أن ندرك الواقع المأساوي الذي مر به الشاعر من خلال أبياته الشعرية.

وتلك هي الوظيفة الحقيقية للتشخيص والتجسيد في بناء معاني الشعر العربي، إنهما يظهران في هيئة "صورة يخلع عليها الشاعر من ذاته فتمتزج الذات بالموضوع ليتحد في رحاب الفن"<sup>41</sup>.

تناوب الدلالة في تشخيص الدهر وتجسيده

أصبحت نظرة ابن حمديس للحياة سوداوية في دار غربته، وقد اتخذ التجسيد والتشخيص في شعره وسيلة للتعبير عن ذلك، وللدلالة على ذلك نتناول عند صورة الدهر، بوصفها لونا آخر من ألوان التعبير عن هواجس الشاعر وهمومه، وقد تنقل ابن حمديس في صورة (الدهر) بين الصورة التشخيصية والصورة التجسيدية كما في قوله<sup>42</sup>:

أَيْنَ مَنْ عَمَرَ الْيَابِ، وَجِبِلٌّ \* \* لَبَسَ الدَّهْرَ مِنْ جَدِيسٍ وَطَسَمَ  
كَشَرَ الدَّهْرُ عَنْ جِدَادِ نُيُوبٍ \* \* أَكَلَتْهُمْ بِكُلِّ قَضْمٍ وَخَضَمَ  
وَمُحْوًا مِنْ صَحِيفَةِ الدَّهْرِ طُرًّا \* \* مَحَوْهُوجَ الرِّيَّاحِ آيَاتِ رَسْمِ  
أَفْلا يُنْقَى تَغْيِيرُ حَـ\_\_\_\_\_الٍ \* \* فَيَدُ الدَّهْرِ فِي بِنَاءٍ وَهَـ\_\_\_\_\_نَمِ

لعل هذا الانتقال من أسلوب التشخيص إلى أسلوب التجسيد في الصورة نفسها له دلالاته الخاصة، فقد أسبغ على الدهر صفة إنسانية وشخصه بإنسان يلبس (لبس الدهر)، كذلك وظّف الاستعارة المكنية في تشخيص الدهر بوحش مفترس، له أنياب حادة، يأكل كل شيء (كشر الدهر)، وبعد هاتين الصورتين التشخيصية والاستعارية للدَّهر انتقل من الصورة التشخيصية إلى الصورة التجسيدية للدَّهر في البيتين الأخيرين فقد جسّد الدهر وكأنه كتاب له صحف (صحيفة الدهر) وجسّد الدهر كأن له يداً تبني وتهدم (يد الدهر)، وكل هذه الصفات التي أكسبها الشاعر للدهر هي صفات حسية تدرك بالحواس.

إن مثل هذا الانتقال من الصورة التشخيصية إلى الصورة التجسيدية في صورة الدهر تشير إلى قدر الانفعالات الوجدانية والاضطرابات التي يمر بها ومدى تغلغلها في نفس الشاعر، فالصورة تحمل شيئين متناقضين للدهر، تارة يهدم ويقضم ويخضم ويكون شاهداً على انقراض الأمم وشاهداً على الرياح التي تمحو الرسوم الباقية، وتارة هو اليد التي تبني، هذا التحول يعكس رغبة الشاعر في جعل المفاهيم النفسية والعواطف أكثر قرباً ووضوحاً للقارئ، إذ يستخدم الصور الفنية لتمثيل الجوانب العميقة والغامضة من الإنسانية، وهكذا يتيح هذا النقل للقارئ فهم أعمق للمشاعر والأفكار التي يحاول الشاعر التعبير عنها، مما يزيد من قوة تأثير النص الشعري، وبذلك يظهر لنا تنوع هذه الأساليب بين استحضار الصورة التجسيدية المحضة تارة، أو استحضار الصورة التشخيصية تارة أخرى، أو التنقل بين عناصر التشخيص والتجسيد، وكل ذلك له دلالاته الخاصة التي تعكس أفكار الشاعر ومشاعره.

41 عبد الفتاح محمد عثمان "الصورة الفنية في شعر شوقي الغنائي"، مجلة فصول 1/2 (2019)، 46.

42 ابن حمديس، ديوانه، ٤٧٨.

## الخاتمة

نخلص في نهاية هذه الدراسة إلى القول أن الشاعر برع في توظيف أسلوبه التشخيص والتجسيد لهما من قدرة دقيقة على إبراز العواطف، فقد كانا منسجمين في المعاني التي أراد الشاعر التعبير عنها، كما اعتمد الشاعر على التشخيص أكثر من التجسيد في نصوصه الشعرية، ولعل ذلك يرجع إلى طبع النفس الميالة إلى المحسوس لأنه أقرب إلى الفهم والإدراك، فهو ينقل المتلقي إلى عالم من الخيال المحسوس في عقله فحسب، وهذا يخلق أثرا في المتلقي، وقد خلق الشاعر صوراً حسية جمالية في أسلوب التجسيد الذي يمنح المعنويات أشياء محسوسة بقصد التقريب والتوضيح والإبانة، وبغرض تعدد الدلالة، وإضفاء مسحة جمالية على الموصوفات، من خلال بعث الحركة في الجمادات والمعاني المجردة، أو بهدف بعث الحياة في العناصر الموصوفة غير الحية، مما يتيح التأمل لكشف الدلالة الضمنية، واكتشاف المعاني العميقة، فضلا عن ذلك فقد استطاع ابن حمديس التعامل مع هذين العنصرين (التجسيد والتشخيص) وفقا لمقتضيات التعبير التي قصد إليها من أشعاره، وقد استنتجنا أن ذلك قد أخذ ألوانا متعددة وأساليب مختلفة في أشعاره للتأثير في المتلقي وللتعبير عن مكنون خواطره نحو الأشياء من حوله.

## المصادر والمراجع

- اختيار، أسامة. *جمهرة أشعار الصقلانيين*. بيروت: دار المقتبس، 2016.
- اختيار، أسامة. *الإقصاء والإبداع في الأدب الأندلسي*. أنقرة: دار إلهيات، 2023.
- ابن الأثير، ضياء الدين نصر الله بن محمد بن محمد. *المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر*، تحقيق أحمد الحوفي وبدوي طبانة. القاهرة: دار نهضة مصر، 1999.
- الجاحظ، عمرو بن بحر بن محبوب الكناني. *البيان والتبيين*. بيروت: دار مكتبة الهلال، ط 5، 2002.
- الجرجاني، أبو الحسن علي بن عبد العزيز. *الوساطة بين المتنبي وخصومه*. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، علي محمد البجاوي. مصر: مطبعة عيسى البابي الحلبي، 1918.
- ابن حمديس، عبد الجبار بن أبي بكر الصقلي. *ديوان ابن حمديس*، تحقيق إحسان عباس. بيروت: دار صادر، 1998.
- ابن خلكان، أحمد بن محمد، *وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان*، تحقيق إحسان عباس. بيروت: دار صادر 1991.
- ابن رشيق، أبو علي الحسن بن رشيق القيرواني. *العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده*، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. بيروت: دار الجيل، ط 5، 1981.
- شلبي، سعد إسماعيل. *ابن حمديس الصقلي حياته من شعره*. القاهرة: مكتبة غريب، 1977.
- عباس، إحسان. *العرب في صقلية دراسة في التاريخ والأدب*. بيروت: دار الثقافة، ط 1، 1975.
- عبد النور، جبور. *المعجم الأدبي*. بيروت: دار العلم للملايين، 1984.
- العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل. *كتاب الصناعتين*، تحقيق علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم. بيروت: المكتبة العصرية، 1999.
- عنان، محمد عبد الله. *دولة الإسلام في الأندلس*. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1997.

ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني. معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون. دمشق: دار الفكر، 1979.

قبايلي، حميد. الصورة البيانية في المدحة النبوية عند حسان بن ثابت الأنصاري. الجزائر: مركز الكتاب، 2002.

ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري. تأويل مشكل القرآن، تحقيق إبراهيم شمس الدين. بيروت: دار الكتب العلمية، 2014.

قطب، سيّد. التصوير الفني في القرآن الكريم. القاهرة: مؤسسة المعارف للطباعة، 1974.

قوقزه، نواف. نظرية التشكيل الاستعاري في البلاغة والنقد. عمان: وزارة الثقافة، 2000.

ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن علي الأنصاري. لسان العرب. بيروت: دار صادر، 3، 1993.

موافي، عثمان. من قضايا الشعر والنثر في النقد العربي القديم. مصر: دار المعرفة الجامعية، ط2، 1983.

نصر، عاطف جودة. الخيال مفهومه ووظائفه. القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1984.

ابن وهب، إسحاق بن إبراهيم بن سليمان. البرهان في وجوه البيان، تحقيق: حفي محمد شرف. القاهرة: مكتبة الشباب، ط1، 1974.

وهبه، مجدي. المهندس، كامل. معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب. بيروت: مكتبة لبنان، 1984.

اليازجي، ناصيف. ديوان المتنبي العرف الطيب بشرح ديوان أبي الطيب. بيروت: مطبعة القديس جاورجيوس، 1882.

ياسوف، أحمد. جماليات المفردة القرآنية. دمشق: دار المكتبي، 1999.

عثمان، عبد الفتاح محمد. "الصورة الفنية في شعر شوقي الغنائي"، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2019.

قوقزه، نواف. نظرية التشكيل الاستعاري في البلاغة والنقد. عمان: وزارة الثقافة، 2000.

ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن علي الأنصاري. لسان العرب. بيروت: دار صادر، ط3، 1993.

موافي، عثمان. من قضايا الشعر والنثر في النقد العربي القديم. مصر: دار المعرفة الجامعية، ط2، 1983.

نصر، عاطف جودة. الخيال مفهومه ووظائفه. القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1984.

## KAYNAKÇA

İhtiyar, Usame. *Cemheretü Eş'ari's-Sakaliyyîn*. Beyrut: Dâru'l-Müktebes, 2016.

İhtiyar, Usame. *el-İksâ' ve'l-İbdâ' fî Edebi'l-Endelusî*. Ankara: İlahiyat, 2023.

İbnü'l-Esîr, *el-Meseli's-Sair fî Edebi'l-Kâtib ve's-Şâir*. nşr. Ahmed el-Hüfî-Bedevî Tabâne. Kahire: Dâru'l-Nakdati'l-İslâmiyye, 1999.

el-Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî. *el-Beyân ve't-Tebyin*. Beyrut: Dâru ve Mektebetu'l-Hilâl, 2002.

el-Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdîrrahmân b. Muhammed. *el-Vesâta beyne'l-Mütenebbi ve Husûmihi*. nşr. Muhammad Ebû'l-Fazl İbrahim-Ali Muhammed el-Beccavî. Mısır: İsa el-Bâbî el-Halebî ve Şurekauhu, 1918.

İbn Hamdîs, Ebû Muhammed Abdülcebbâr b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Sıkillî. *Dîvânü İbn Hamdîs*, nşr. İhsân 'Abbâs. Beyrut: Dâru's-Sâdır, 1998.

İbn Reşîk, Ebû Alî el-Hasen b. Reşîk el-Ezdî el-Mesîlî el-Kayrevânî. *el-'Umde fî Mehâsini's-Şir ve Âdâbihi ve Nakdihi*, nşr. Muhammed Muhittin Abdulhamid. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1981.

Şelebi, Sadettin İsmail. *İbn Hamdîs es-Sıkillî Hayatü'hü Min Şi'rihi*. Kahire: Garib, 1977.

Abbas, İhsan. *el-Arab fî Sıkilliya*. Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1975.

Abdu n-Nur, Cabbur. *el-Mu'cemü'l-Edebi*. Beyrut: Darü'l-İlm li'l-Melayin, 1984.

el-Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl. *Kitâbü's-Şimâ'ateyn*, nşr. Muhammad Ebû'l-Fazl İbrahim-Ali Muhammed el-Beccavi. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1999.

Anan, Muhammad Abdullah. *Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs*. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1997.

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî. *Mu'cemü Mekayîsi'l-Luga*, nşr. Abdusselam Muhammed Harun. Şam: Darü'l-Fikr, 1979.

Kabayle, Hamid. *es-suretü'l-beyaniye fî'l-medhati'l-nebeviyye inda Hassân bin Sâbit*. Cezayir: merkezu'l-kutub, 2002.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *Te'vîlü müşkili'l-kur'ân*, nşr. İbrahim Şemseddin. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2014.

Kutub, Seyyid. *et-Tesvîrü'l-fennî fi'l-Şur'ân*. Kahire: Müessetü'l-Maarif, 1974.

Kavkaz, Nevvaf. *Nazariyat'l-Taşkil'l-İstiarî fi el-Belağati ve'n-Nakd*. Ürdün: Visaret's-Sakafe, 2000.

İbn Manzur, Ebu'l-Fadl Cemal ed-Din Muhammad ibn Makram ibn Ali el-Ansari. *Lisanu'l-arab*. Beyrut: Dar Sader, 3.Cilt, 1993.

Muvafî, Osman. *Min Kadaya eş-Şi'r ven'Nesr fi en-Nakdi'l-Arabi'l-Kadim*. Mısır: Daru'l-Ma'arif'l-Camiyye, 2.Cilt, 1983.

Nasr, Atef Cude. *el-Heyal Mefhumuhu ve'Vazaifuhu*. Kahire: el-Amah lil-Kutub, Kahire, 1984.

İbn Vahb, İshak b. İbrahim b. Suleyman. *el-Burhan fî Vacuh'l-Beyan*, nşr. Hafni Muhammad Şeref. Kahire: Mektabetu's-Şebab, 1974.



Vehbe, Mecdi el-Muhendis Kemal. *Mu'camu'l-Mustalahat'l-Arabiyye fi el-Luġa ve'l-Adeb*. Beyrut: Metbaatu'l-Lübnan, 1984.

el-Yazeci, Nasif. *Divanu'l-Mutenebbi el-Arif el-Tayyib bi Şarhi Divani Abi't-Tayyib*. Beyrut: Matbaatu'l-Kiddis, 1882.

Yasuf, Ahmed. *Cemaliyyatu'l-Mufedeti'l-Kur'aniyye*. Şam: Daru'l-Mektebi, 1999.

Osman, Abdulfettah Muhammed. *el-Suretu'l-Fenniyetu fi Şi'ri Şevki el-Ġinai*, el-Heyetu'l-Mısriyyet'l-Ammatu lil-Kitab, 2019.

---

# TOPLUMSAL BİR PROBLEM OLARAK İNTİHAR VE DİN EĞİTİMİNİN ÖNLEYİCİ ROLÜ

## SUICIDE AS A SOCIAL PROBLEM AND THE PREVENTIVE ROLE OF RELIGIOUS EDUCATION

**Emrah KARAPOLAT**

Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi  
Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Doktora Öğrencisi  
karapolatemrah04@gmail.com  
ORCID: 0000-0002-0194-9897

**Atf Gösterme:** KARAPOLAT, Emrah, “Toplumsal Bir Problem Olarak İntihar ve Din Eğitiminin Önleyici Rolü” *Ağrı İslami İlimler Dergisi (AGİİD)*, Aralık 2024 (15), s. 118-142.

---

Geliş Tarihi:

08 Ekim 2024

Kabul Tarihi:

27 Aralık 2024

©2024 AGİİD

Tüm Hakları Saklıdır.

**Özet:** Günümüzün temel problemlerinden biri olan intihar, insanlığın geleceğini endişelendiren önemli tehlikelerden biridir. İntihar, sadece bireysel değil, aynı zamanda toplumsal bir problemdir. Diğer ülkelerde olduğu gibi ülkemizde de intihar vakalarında ciddi bir artış görülmektedir. Bu durum intihar olgusunun çeşitli bilim dalları tarafından değişik açılardan ele alınmasına neden olmuştur. İnsanoğlunun varlığını her geçen gün daha şiddetli bir şekilde tehdit eden intihar olayının farklı boyutlarıyla ele alınması ve bu yöndeki çalışmalara ağırlık verilmesi son derece önemlidir. Din ve intihar ilişkisini inceleyen pek çok çalışma, dinin intihar eylemi riskini azalttığını ortaya koymaktadır. Bu bağlamda intiharın önlenmesinde din ve ahlak eğitiminin önemli bir yere sahip olduğu söylenebilir. Çünkü din eğitimi ve öğretiminde bireye kazandırılacak birtakım beceriler, kişinin hayatta karşılaştığı zorluklarla baş etmesine yardımcı olabilir ve böylece intihar eylemine karşı koruyucu ve önleyici bir rol oynayabilir. Bu çalışmada literatür taraması yöntemi kullanılarak intiharın önlenmesinde din eğitiminin rolü teorik olarak ortaya konulmaya çalışılmıştır. Elde edilen veriler din eğitiminin intiharı önlemedeki rolü bağlamında değerlendirilmiş ve yorumlanmıştır. Ulaşılan bulgulara göre din eğitimi sağlam bir iman oluşturma, ölüm sonrası hayata yönelik olumlu bir tutum geliştirme, sabır ve tevekkül anlayışı kazandırma, hayatın anlamsızlığı sorununu giderme ve manevi ihtiyaçları karşılama gibi hususlara yer vermek intiharı önlemede faydalı olabilir. Bu çalışmada İslam’da intiharın yeri, din-intihar ilişkisi, intihara yol açan sebepler ve din eğitiminin intiharı önlemedeki rolü konuları ele alınacak ve incelenecektir.

**Anahtar Kelimeler:** *Din Eğitimi, Din, Eğitim, İntihar, İntiharın Önlenmesi.*

**Abstract:** Suicide, one of the main problems of our time, is one of the major threats to the future of humanity. Suicide is not only an individual but also a social problem. As in other countries, there is a serious increase in suicide cases in our country. This situation has caused suicide phenomenon to be handled from different angles by various branches of science. It is crucial that suicide, which threatens the existence of human beings more and more severely every day, is handled with different dimensions and that studies in this direction are emphasized. Many studies examining the relationship between religion and suicide reveal that religion reduces the risk of suicide. In this context, it can be said that religious and moral education has an important place in the prevention of suicide. Religious and moral education has an important role in the prevention of suicide because the skills to be gained in religious education and training can help individuals cope with the difficulties they face in life and thus play a protective and preventive role against suicide. In this study, the role of religious education in suicide prevention was tried to be put forward theoretically by using the literature review method. The data obtained were evaluated and interpreted in the context of the role of religious education in suicide prevention. According to the findings, religious education can be useful in preventing suicide by including issues such as creating a strong faith, developing a positive attitude towards life after death, gaining an understanding of patience and tawakkul, eliminating the problem of the meaninglessness of life and meeting spiritual needs. In this study, the place of suicide in Islam, the relationship between religion and suicide, the reasons that lead to suicide and the role of religious education in preventing suicide will be discussed and analyzed.

**Keywords:** *Religious Education, Religion, Education, Suicide, Suicide Prevention.*

---

## GİRİŞ

İntihar, bir insanın içinde bulunduğu tahammül edilmez durumdan kurtulmak için kendi isteği ile dolaylı veya dolaysız olarak hayatına son vermesidir.<sup>1</sup> Günümüzün temel problemlerinin başında gelen intihar, insanoğlunun varlığını her geçen gün daha şiddetli bir şekilde tehdit etmektedir.

İnsanlık tarihinin ilk dönemlerinden bu yana intihar olgusu varlığını hep sürdürme gelmiştir. İntihar, hemen hemen her toplumda kendine has bir formda ortaya çıkmıştır. Antik dönemdeki topluluklarda da intihar olgusu ile karşılaşmış olup bu dönemde ortaya çıkan intiharlar çeşitli sebeplerle doludur. Hastalık, yaşlılık, acılardan kurtulma bunlardan bazılarıdır.<sup>2</sup>

İntihar, bireysel ve toplumsal bir problemdir. Bu nedenle pek çok bilim insanının dikkatini çekmiştir. Bilim insanları tarafından intihar olgusu farklı açılardan ele alınmış ve bunun üzerine çeşitli kişisel teoriler ortaya konulmuştur. Psikolojik teoriler bireyi merkeze alarak onun intihar davranışını sorgularken, sosyolojik teoriler toplumdan hareketle bireyi intihara sürükleyen nedenler üzerinde durmaktadır. Filozoflar ise genellikle bireysel kanaatlerini ileri sürerek intiharı irdelemeye ve anlamaya çalışmışlardır.<sup>3</sup>

İntihar olayı, insanlığın geleceğini endişelendiren önemli tehlikelerden biridir. Her geçen gün televizyonda, sosyal medyada, yazılı basında bu hususla alakalı yayınlanan haberler oldukça dikkat çekicidir. İntihar vakasıyla yok edilmek istenen insan yaşamıdır. Ülkemiz başta olmak üzere diğer ülkelerde de intihar vakalarında kayda değer artışlar görülmekte ve intihar, tüm ülkelerde ölüme neden olan en önemli on sebepten biri şeklinde değerlendirilmektedir.<sup>4</sup> İntihar, özellikle sanayileşmiş ülkelerin önemli problemlerinden birisi haline gelmiştir.<sup>5</sup> Diğer taraftan dünya genelindeki intiharların % 73'ünün düşük ve orta gelirli ülkelerde gerçekleştiği bilgisi de Dünya Sağlık Örgütü tarafından aktarılmıştır.<sup>6</sup> Zengin ülkelerde de intihar vakaları görülebilmektedir. Bu bağlamda denilebilir ki, yüksek refah ve maddi zenginlik her derde çare

---

<sup>1</sup> Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2021), 387; Hayrani Altıntaş, *Psikoloji Sözlüğü* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2020), 96; Mehmet Ali Kirman, *Din Sosyolojisi Sözlüğü* (Adana: Karahan Kitabevi, 2016), 152.

<sup>2</sup> Necati Sümer, "Antik ve İlkel Toplumlarda İntihar Olgusu", *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2014): 93.

<sup>3</sup> Necati Sümer, "Antik ve İlkel Toplumlarda İntihar Olgusu", 112.

<sup>4</sup> Fikret Karaman, "Ülkemizdeki Sosyal Değişim Sürecinde İntihar Olaylarının Boyutu", içinde *Çağımızda Sosyal Değişme ve İslam*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007): 123.

<sup>5</sup> Leslie Mc Collough, "İntihar: Sebepleri Nedir ve Ona Nasıl Engel Olunur?", çev. Hüseyin Peker, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1987): 105-106.

<sup>6</sup> Dünya Sağlık Örgütü (WHO), "İntihar" (Erişim: 5 Aralık 2024). <https://www.who.int/news-room/factsheets/detail/suicide>

olamamakta ve nihai bir mutluluk getirememektedir. Düşük gelirli ülkelerde gerçekleşen intihar olayları birtakım sebeplere bağlı olarak açıklanabilirse de özgür ve maddi zenginlik içerisinde yaşayan ülkelerdeki insanların problemlerinin çözümünü intiharda aramaları sorgulanmaya değer bir meseledir.

Avrupa'daki Fransız devrimi ile birlikte ortaya çıkan modernite kavramının insan yaşamına girmesi insanlığa pek çok katkı sağlamasının yanında pek çok problemin ortaya çıkmasına da zemin hazırlamıştır. Modernizmin getirdiği yeniliklerden Müslüman toplumu da etkilenmiştir. Bu yenilikler pek çok yönden Müslüman anlayışına uygun gelmediği için ekonomik, sosyal ve ruhsal açıdan birtakım problemlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur.<sup>7</sup> İntihar oranlarındaki artış da bu problemlerden yalnızca bir tanesidir. Türkiye'de de modernleşme/bireyselleşme ile beraber intihar hızında artış yaşanmıştır.<sup>8</sup> Bu artışın nedenleri ve çözümleri konusunda son dönemlerde çeşitli alanlarda akademik çalışmalar yapılsa da özellikle din bilimleri açısından konunun ele alınması son derece önemlidir.

Dünya Sağlık Örgütü'nün 2024 yılında paylaştığı verilere göre her yıl 720 binden fazla insan intihar sonucu yaşamına son vermektedir.<sup>9</sup> Ülkemizdeki intihar oranı da her geçen gün artmaktadır. TÜİK 2018 yılında 3 bin 161 kişinin intihar girişiminde bulunarak yaşamına son verdiği bilgisini paylaşmıştır. İntihar eden bireylerin % 24.4'ünü kadınlar, % 75.6'sını ise erkekler oluşturmaktadır.<sup>10</sup> Kadınlar, erkeklere kıyasla intihara daha çok teşebbüs ediyorlarsa da farklı yöntemler tercih etmelerinden ötürü ölüm oranları kadınlarda daha azdır. Kadınlar uyku hapları, kimyevi maddeler gibi daha hafif bir ölüm yolu seçerler. Erkekler ise silah veya bir yerden atlayarak yaşamına son verme gibi kesin sonuç veren bir ölüm yolu tercih etmektedirler.<sup>11</sup> Bu nedenle erkeklerde intihar girişimi sonucu ölüm oranı daha fazladır. Ayrıca yapılan çalışmalarda bekâr bireylerin evli bireylere kıyasla daha çok intihara başvurdukları da saptanmıştır.<sup>12</sup>

<sup>7</sup> Hüseyin Çelik, "İntihar Olgusu ve İslam'ın Ruh Sağlığına Verdiği Önem", *Toplum Bilimleri Dergisi* 10/20 (2016): 34-35.

<sup>8</sup> Muhammed Kızılgeçit, "Bireyin İnsanlık Onuruna Modern Saldırısı: İntihar", içinde *Kutlu Doğum Haftası "Hz. Peygamber ve İnsan Onuru" Sempozyumu*, (Ankara: DİB Yayınları, 2014), 706.

<sup>9</sup> WHO, "İntihar".

<sup>10</sup> Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK), "Ölüm İstatistikleri 2018" (Erişim: 14 Eylül 2024). <https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Olum-Istatistikleri-2018-30701>

<sup>11</sup> Leslie Mc Collough, "İntihar: Sebepleri Nedir ve Ona Nasıl Engel Olunur?", 107.

<sup>12</sup> Feim Gashi, "İntihara Bakış ve Bireysel Dindarlık Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma (Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve İlahiyat Dışındaki Bölümlerde Okuyan Öğrenci Örneği)", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXVII/2 (2018): 37-38.

İntihar, her yaş döneminde görülebileceği gibi özellikle gençlik ve yaşlılık döneminde daha sık görülür. Gelişmiş toplumlarda intihar, 15 ile 24 yaş arasında kazalardan sonra ikinci ölüm nedeni olarak tespit edilmiştir.<sup>13</sup> Türkiye’de yapılan bir araştırma sonucuna göre, intihar girişiminde bulunanların büyük bir çoğunluğu lise çağında olan gençlerdir.<sup>14</sup> Gençlerin intihara yönelmesinin temelinde içinde buldukları çağın ruhsal ve psikolojik etkilerinin olduğu söylenebilir.

Pek çok bilim dalı intihar konusu üzerine çalışmalarını yoğunlaştırmakta ve bu konuda yayınlar üretmektedir. Din bilimlerinde ise özellikle din psikolojisi ve din sosyolojisi alanları intihar konusu üzerinde çeşitli araştırmalar gerçekleştirmişlerdir. Ancak din eğitimi bilminde intihar ile alakalı yapılan bir çalışmaya rastlanılamamıştır. Bu çalışmada, din eğitiminin bireysel ve toplumsal düzeyde intihar oranlarını azaltma potansiyeli tartışılacaktır. Çalışmada din eğitiminin psikolojik dayanıklılık sağlaması, maneviyatı güçlendirmesi, sabır ve tevekkül becerisi kazandırması, hayata anlam ve değer katması gibi boyutlarına vurgu yapılarak intiharı önlemedeki rolü ele alınmaya çalışılacaktır. Çalışmanın ileriki süreçlerde özellikle din eğitimi bilminde intihar ile ilgili yapılacak ampirik çalışmalara ışık tutması beklenmektedir.

## 1. Yöntem

Bu çalışmada “Literatür Taraması” yöntemi kullanılarak din eğitiminin intiharı önlemedeki etkileri incelenmeye çalışılmıştır. Veri toplama aşamasında doküman incelemesi tekniği kullanılarak araştırmanın konusuyla ilgili din bilimleri başta olmak üzere psikoloji, sosyoloji, eğitim bilimleri alanlarında yapılan kitap, makale, sempozyum bildirisi gibi çalışmalara müracaat edilmiştir. İntihar ve din eğitimi konusunu ilgilendiren kaynakların taranması ve incelenmesi sonucu ulaşılan veriler belirli temalara ayrılmıştır. Daha sonra elde edilen veriler din eğitiminin intiharı önlemedeki rolü bağlamında sistemli bir şekilde açıklanmaya ve yorumlanmaya çalışılmıştır.

## 2. İslam’da İntiharın Yeri

Birey yaşamış olduğu problemler karşısında intihar eylemini tek çözüm yolu olarak görse de İslam dini bu durumu hiçbir şekilde hoş karşılamamaktadır. Kur’an’da doğrudan intihar konusuyla alakalı herhangi bir hüküm yer almamakla birlikte intiharın yasaklanmış olduğuna işaret eden ayetler vardır. Kur’an’da “*kendinizi öldürmeyiniz*”,<sup>15</sup> “*kendinizi kendi ellerinizle*

<sup>13</sup> Talat Parman, *Ergenlik ve Ötesi* (İstanbul: Bağlam Yayınları, 2017), 13.

<sup>14</sup> Zuhul Ağılıkaya, “İntihar ve Din: İntihar Girişiminde Bulunanlar Üzerine Empirik Bir Araştırma”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38/1 (2010): 187-188.

<sup>15</sup> Nisa, 4/29.

*tehlikeye atmayınız*”<sup>16</sup> şeklinde geçen ayetler, insanın hangi durumda ve koşulda olursa olsun kendi hayatına son vermemesi gerektiğine işaret etmektedir. Bu iki ayet âlimler tarafından intiharın haram olduğuna delil kılınmıştır.<sup>17</sup> Dolayısıyla bu ayetler intihar eyleminin İslam dininde haram oluşuna en güçlü delil olarak sunulabilir.

Peygamber efendimiz de intihar ile ilgili olarak şunları ifade etmiştir: “*Sizden hiçbiriniz başına gelen bir sıkıntıdan dolayı ölümü temenni etmesin. Mutlaka bir temennide bulunacaksa şöyle desin: Allah'im! Yaşamak benim için hayırlı olduğu sürece beni yaşat, benim için ölüm hayırlı ise canımı al.*”<sup>18</sup> Bunun yanında peygamberimiz Hayber Savaşı'nda savaşıp yaralanan ancak yarasının acısına dayanamayıp intihar eden Kuzman adlı şahsın cehennemlik olduğunu da haber vermiştir.<sup>19</sup>

Görüldüğü üzere İslam dini, bireyin hiçbir koşulda şuurlu bir şekilde yaşamla bağıni kesmesine izin vermez. Hatta İslam anlayışına göre kişinin ulvi bir gaye uğruna kendini feda etmesi ya da cihat amacı ile intihar saldırısı planlaması da yasaktır. Bununla beraber İslam'da adak intiharı, harakiri,<sup>20</sup> ötenazi gibi intihar çeşitleri de yasak kabul edilmiştir.<sup>21</sup> Büyük fıkıh âlimi Ömer Nasuhi Bilmen'e göre, bir sıkıntı ile karşılaşıldığı vakit ölümü arzu etmek yerine öncelikle hayırlısını temenni etmelidir. İntihar, büyük azapları gerektiren bir cinayettir. Ayrıca bir Müslümanın öfke veya kızgınlıktan ötürü ölümü arzu etmesi de caiz değil, mekruhtur.<sup>22</sup> Kısacası İslam hukukuna göre bireyin kendi hayatına son vermesi hukuka aykırı olup caiz değildir. Zira can, Allah tarafından kişiye emanet olarak verilmiş ve muhafaza edilmesi de emredilmiştir.<sup>23</sup> Bu nedenle İslam'da intihar fiilini işlemek haram ve büyük bir günah olarak kabul edilmiştir.

İslam bilginlerinin geneline göre intihar eden şahıs dinden çıkmaz, ancak büyük bir günaha girer. Hatta intiharın adam öldürmekten bile daha büyük bir günah olduğu belirtilmiştir.

---

<sup>16</sup> Bakara, 2/195.

<sup>17</sup> M. Salih Eser, “İslami Açından İntihar”, içinde *Hayat Ne Zaman Başlar, Ne Zaman Biter*, ed. Hakan Ertin ve Merve Özaykal, (İstanbul: İsar Yayınları, 2019), 312-313.

<sup>18</sup> Bûharî, “Merda”, 19.

<sup>19</sup> Bûharî, “Megâzi”, 39.

<sup>20</sup> Japonlara özgü olan bir intihar biçimidir. Genellikle kişinin onurunu korumak için başvurduğu bir intihardır.

<sup>21</sup> Huriye Martı, “Dini Referanslar Çerçevesinde İntihar Olgusu ve İntiharı Besleyen Düşünce Kalıplarıyla Mücadele”, *Diyanet İlmî Dergi* 52/3 (2016): 72.

<sup>22</sup> Abdullah Dağcı ve Fetullah Yılmaz, “Ömer Nasuhi Bilmen'e Göre İntihar ve Nedenleri: Din Psikolojisi ve İslam Hukuku Bağlamında Bir Değerlendirme”, *Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Elektronik Dergisi* 12 (2015): 444.

<sup>23</sup> Mehmet Ergün, “Karşılaştırmalı Hukuka Göre İntihar Suçunun Değerlendirilmesi”, *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 14 (2020): 309.

İntihar, âlimler tarafından dinden çıkma sebebi olarak görülmesi de intihar eden kimse “fasık” olarak nitelendirilmiştir.<sup>24</sup> İntihar eden kişinin cenaze namazının kılınıp kılınmaması hususunda ise bazı âlimler, intihar eden kişinin bu fiili işleyerek büyük günaha girse bile yine de Müslüman olduğu için cenaze namazının kılınması gerektiği görüşündedirler. Bazı âlimler de intihar edenin cenaze namazının kılınmaması gerektiğini savunurlar. Örneğin Cumhuriyet dönemi âlimlerinden olan Ömer Nasuhi Bilmen, Ebu Hanife’nin öğrencisi Ebu Yusuf’un içtihat ettiği şekilde hata ya da şiddetli bir ağrıdan ötürü olmadığı sürece intihar eden şahsın cenaze namazının kılınmayacağı görüşünü kabul eder.<sup>25</sup> Ancak Ebu Hanife, İmam Şafii, İmam Muhammed gibi âlimlerin de aralarında bulunduğu İslam hukukçularının önemli bir kısmına göre intihar eden Müslüman şahsın cenaze namazı kılınır.<sup>26</sup> Bu noktada intihar eden kişinin nasıl bir psikolojik hal içindeyken intihar ettiği meselesi de ayrı bir konu olarak değerlendirilmesi gereken mühim bir meseledir.<sup>27</sup> Çünkü bilinçli bir şekilde intihara meyleden kişiler olduğu gibi çeşitli ruhsal sıkıntılar ya da akıl hastalıkları sonucu intihar girişiminde bulunanlar da vardır. Bu bakımdan akıl ve şuur kaybı sonucu kişinin canına kıyması intihar şeklinde değerlendirilmekten ziyade ayrı bir konumda değerlendirilmelidir.

Sadece İslam dini değil Hristiyanlık, Yahudilik, Hinduizm gibi dünya dinlerinde de intihar eylemi kınanmış ve yasaklanmıştır.<sup>28</sup> Aynı zamanda Antik Yunan filozoflarından Platon, Aristo ve Sokrates de eserlerinde intihara karşı olduklarını belirtmiş, ilke olarak tasvip etmemişlerdir. Sözelimi Platon, intihar eden kişilerin halk mezarlarına gömülmemesi gerektiğini ifade ederken; Aristo, intiharı devlete karşı işlenmiş bir suç olarak değerlendirmiştir.<sup>29</sup> Görüldüğü gibi Yunan filozofları intihar davranışına karşı olumsuz bir duruş sergilemiş ve genellikle bu eylemi onaylamamışlardır.

---

<sup>24</sup> M. Salih Eser, “İslami Açıdan İntihar”, 315.

<sup>25</sup> Abdullah Dağcı ve Fetullah Yılmaz, “Ömer Nasuhi Bilmen’e Göre İntihar ve Nedenleri: Din Psikolojisi ve İslam Hukuku Bağlamında Bir Değerlendirme”, 445.

<sup>26</sup> Mehmet Ergün, “Karşılaştırmalı Hukuka Göre İntihar Suçunun Değerlendirilmesi”, 306-307.

<sup>27</sup> Bu konuyla ilgili Ergün şunları söylemektedir: “İntihar eden kişinin cenaze namazının kılınıp kılınmayacağına ilişkin olarak benimsenecek olan hukukî görüşte dikkate alınması gereken önemli bir husus, intihar eden şahsın nasıl bir psikolojik durumda iken intihar ettiği meselesidir. Çünkü hukuka göre bilincin hak ve yükümlülüklerine kesin tesiri vardır. Bu hukukî esasa göre yapısı yönüyle kişinin kendisine karşı bir saldırı eylemi demek olan intihar olayında, intihar fiilini kapsayan zaman dilimi içerisinde intihar eden kişinin psikolojik durumu son derece önemlidir. Normal ve bilinci yerinde olan bir kişinin kendi öz canına kıyması düşünülemeyeceği için, böylesi bir durum mezkûr şahsın ruhi rahatsızlığının bir göstergesi olarak düşünülmeli ve cenaze namazı kılınmalıdır. Çünkü bilinci yerinde değilken intihar eden kişinin cenaze namazının kılınması hem hüsnüniyet esas gereği hem dinî hükümlerin gayesi hem de insanın psikolojik yapısının tanınması ve itibara alınması açısından önem arz eder.” Mehmet Ergün, “Karşılaştırmalı Hukuka Göre İntihar Suçunun Değerlendirilmesi”, 310-311.

<sup>28</sup> Robin E. Gearing and Dana Lizardi, “Religion and Suicide”, *J Relig Health* 48/3 (2009): 334-337.

<sup>29</sup> Necati Sümer, “Antik ve İlkel Toplumlarda İntihar Olgusu”, 95.

Ahlaki değerler açısından meseleye bakıldığında ise intihar, doğru görülmemekle birlikte büyük bir suç ve hata olarak değerlendirilmektedir. Çünkü yaşama hakkını insana bahşeden Allah'tır ve o hakkı ancak Allah alabilir. Bu bakımdan insan bu hakkı ortadan kaldırmak gayesiyle istediği zaman kendi canına zarar veremez. Diğer taraftan insan yalnızca kendi için değil, toplum için de yaşamına devam eder ve onun topluma karşı da sorumluluğu bulunmaktadır.<sup>30</sup> Bu bakımdan intihara girişmek hem bireysel hem toplumsal açıdan büyük bir suç ve hatadır. Kişinin intihara başvurması şahsi bir tercih olarak düşünülse de aslında bu eylem toplumun bir üyesi tarafından insanlık onuruna kastedilmiş olan bir saldırdır. Bunun yanında intihar eylemi, insanlık onurunu koruma ve insan varlığını sürdürme amacını güden tüm dinlerin anlamsallığının tüketimidir.<sup>31</sup>

Bilindiği üzere İslam'da koruma altına alınması gereken beş temel ilkedden biri "canın korunması" ilkesidir. Canın korunması o kadar önemsenmiştir ki normal zamanlarda haram olan mundar hayvan, domuz eti gibi yiyecek ve içecekleri tüketmeye dahi hayatta kalmak için cevaz verilmiştir.<sup>32</sup> Hatta bazı görüşlere göre bir kişi zorda kalıp murdar olan bir şeyi yemek mecburiyetinde kalırsa o şeyi yemek o kişiye vaciptir. Çünkü insanın canına zarar verecek şeyleri engellemek vacip kabul edilmiştir.<sup>33</sup> Allah tarafından yaratılan varlıklar içerisinde insanın özel ve şerefli bir yeri bulunmaktadır. Bu nedenle İslam dini insanın hayatını kutsal olarak kabul etmiş ve onu koruma altına almıştır. Bireyin hayatı dokunulmaz olduğu için onun hayatına kasteden her türlü saldırı girişimi İslam hukukunca engellenmeye çalışılmıştır. Bundan ötürü İslam insanlara kendini öldürme hakkını vermemiş, intiharı büyük günahlar arasında kabul etmiş ve ahirette cezaya çarptırılacağını haber vermiştir.<sup>34</sup>

### 3. Din-İntihar İlişkisi

İnsanın topluma tabi olması ve toplumla bütünleşmesinin hayatı daha anlamlı kılacağı söylenmektedir. Toplumla bütünleşmenin yollarından biri de dini öğretilere tabi olmadır. Sosyolojinin kurucularından sayılan Durkheim'e göre bireyin hayatında dini inanç ve ibadetler ne derece güçlü ise toplum ile bütünleşme o derece olumlu olur ve intihar eylemi o derece az

<sup>30</sup> Fikret Karaman, "Ülkemizdeki Sosyal Değişim Sürecinde İntihar Olaylarının Boyutu", 124.

<sup>31</sup> Muhammed Kızılgöçer, "Dindar Şahsiyetten Dinsel Bireyciliğe Değişen Dindarlık Yönelimleri Bağlamında İntihar", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/43 (2016): 2480.

<sup>32</sup> Maide, 5/3; En'am, 6/145; Nahl, 16/115.

<sup>33</sup> Rıza Üstadi, "İntiharın Haram Oluşu, Kendi Canını ve Başkalarının Canının Korunmasının Farzlığı", *Misbah: İslami Düşünce ve Araştırma Dergisi* 3/7-8 (2014): 260.

<sup>34</sup> Hüseyin Çelik, "İntihar Olgusu ve İslam'ın Ruh Sağlığına Verdiği Önem", 38-39.



gerçekleşir.<sup>35</sup> Dine bağlılık ile intihar arasında bir ilişki olduğunu ortaya koyan Durkheim, intihar oranlarının dinlere göre değiştiğini ve intiharla alakalı yapılmış istatistiklerden hareketle Katoliklerin Protestanlara göre daha az intihara başvurduklarını belirtmektedir. Bunun temel nedeni olarak ise Katolikliğin Protestanlığa göre toplumu ve bireyleri birbirlerine daha çok bağlayıp bütünleştirdiğini ve böylece intihar düzeyini azaltma yönünde etkide bulunduğunu ileri sürmektedir.<sup>36</sup> Durkheim'in teorisine göre dindar toplumlarda intihar oranı daha düşüktür. Çünkü uygulanan dini faaliyetlerin sağladığı sosyal bütünleşme ve toplumsal yapı, insanı bir şekilde denetim altına alarak intihara engel olmaktadır.

Durkheim'in teorisinin İslam toplumu üzerine ne derece uyarlanabilir olduğunun tartışılması hem bu teorinin temel kaidelerini hem de İslam dininin kendine özgü dinamiklerini bütünüyle dikkate alarak bir değerlendirme yapmayı gerektirir. Durkheim'in modern Batı toplumları için geliştirmiş olduğu teoride kişinin bireysel yaşamında dini inanç ve ibadetlere güçlü bir şekilde bağlanması onun toplum ile bütünleşmesini sağlamaktadır. Teoriye göre toplum ile bütünleşmek de intihar riskini azaltmaktadır. Ancak İslam dininin özgün yapısına bakıldığında ise bireysellikten ziyade kolektif bir dini yaşam biçiminin ve sosyal dayanışmanın teşvik edildiği görülmektedir. İslam'da dini ritüellerin birlikte uygulanması ve cemaatleşme geleneği de tek başına İslam toplumundaki intihar oranının düşük olmasına kaynaklık etmemektedir. Bunun yanında İslam dininin intihara bakışı, intihar eyleminde bulunan kişinin ahirette cezalandırılması gibi etmenler de son derece önemlidir. Bu durumda Durkheim'in teorisinin İslam toplumu ile birebir örtüştüğünü söylemek mümkün değildir. Ancak yine de bazı yönleri açısından Durkheim'in intihar teorisinin İslam toplumu ile paralellik oluşturduğu söylenebilir. Teoriye göre inanç ve ibadetler ne kadar kuvvetli ise toplum ile bütünleşme o derece olumlu olur ve intihar eylemi o derece az gerçekleşir. Bu bağlamda İslam dininde özellikle ibadetlerin toplu bir şekilde icra edilmesinin teşvik edilmesi ve cemaatleşme geleneği, İslam toplumlarındaki düşük intihar oranlarının açıklanmasının bir belirtisi olabilir.

Yapılan çalışmalarda intihar eğiliminin dindarlık derecesi ile doğrudan ilişkili olduğu ve yüksek dindarlık düzeyine sahip olmanın intihar eylemi riskini azalttığı belirtilmektedir.<sup>37</sup> İntihar ve dindarlık ilişkisini araştıran 68 çalışmanın 57'sinde dindar olan bireyler arasında daha

---

<sup>35</sup> Steven Stack, "Dindarlık, Depresyon ve İntihar", çev. Talip Küçükcan, *Akademik Araştırmalar Dergisi* 7-8 (2000-2001): 75-76.

<sup>36</sup> Niyazi Akyüz, Şahin Gürsoy ve İhsan Çapçioğlu, "Fonksiyonel Din Sosyolojisi: Emile Durkheim", içinde *Din Sosyolojisi*, ed. Niyazi Akyüz ve İhsan Çapçioğlu, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2013), 86; Veysel Bozkurt, *Değişen Dünyada Sosyoloji* (Bursa: Ekin Yayınevi, 2015), 13.

<sup>37</sup> Robin E. Gearing and Dana Lizardi, "Religion and Suicide", 338.

düşük intihar vakasının yaşandığı ve intihar eylemine daha olumsuz bakıldığı tespit edilmiştir.<sup>38</sup> Ampirik çalışmalar, dindarlık düzeyi yüksek olan bireylerin psikolojik olarak iyi durumda olduklarını, hayata karşı daha iyimser bir anlayışla baktıklarını ve bunların sonucunda daha az intihar girişiminde bulduklarını ortaya koymaktadır.<sup>39</sup>

Din psikolojisi açısından yapılan bir analize bakıldığında, intihara yol açan hazırlayıcı sebeplerin başında dinsizliğin veya dini zafiyetin geldiği belirtilmektedir.<sup>40</sup> Yapılan bir araştırmada, dini tutumu düşük olan bireylerin başlarına bir olay geldiğinde veya zor bir durumda kaldıklarında isyankâr bir tutum içine girdikleri ve çözümü intiharda aradıkları tespit edilmiştir.<sup>41</sup> Yine yapılan başka bir araştırmada, intihara yeltenen kişilerin % 70.8'i düşük bir dindarlık düzeyine sahip olduklarını, % 8.3'ü ise dine karşı ilgisiz olduklarını belirtmişlerdir.<sup>42</sup> Bu sonuçlara göre araştırmaya katılan deneklerin önemli bir çoğunluğunun dine karşı ilgilerinin az olduğu görülmektedir. Buna göre dini hayat zayıflığı intihar girişimini arttıran bir durumdur denilebilir.

18. asırdan itibaren bilim ve teknoloji alanındaki ilerlemeler ve başarılar sonucunda bazı bilim adamları ve filozoflar, insanların eğitim seviyeleri arttıkça dine gerek kalmayacağını ve yakın gelecekte dinin yerini bilimin alacağını savunmuşlardı. Ancak şu an gelinen noktada bilim ve teknoloji alanında büyük başarılar elde edilmesine rağmen durum hiç de Aydınlanma Dönemi filozoflarının bekledikleri şekilde gerçekleşmemiştir. Öte yandan tüm dünyada insanlar dine daha fazla sarılmaya ve yönelmeye başlamıştır. Çünkü bilim ve teknoloji insanların varoluşsal problemlerini daha da derinleştirmiş ve insanlar geçmişe kıyasla psikolojik açıdan daha problemlerli bir hale gelmiştir.<sup>43</sup> İnsanları intihara sürükleyen depresyon, stres, hayatın anlamsızlığı, maneviyatsızlık bu problemlerin başında gelmektedir. İnsanların varoluşsal ve psikolojik problemlerle başa çıkabilmesi için etkili olan faktörlerin başında din gelmektedir. Dini inanç ve uygulamaların ruhsal sıkıntıları ortadan kaldırarak intihar oranını düşüreceği söylenebilir.

---

<sup>38</sup> Mustafa Köylü, “Dinin Ruh ve Beden Sağlığı Üzerindeki Etkisi”, içinde *Dini Danışmanlık ve Din Hizmetleri*, ed. Nurullah Altaş, Mustafa Köylü, (Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, 2012), 118.

<sup>39</sup> Mustafa Köylü, “Dinin Ruh ve Beden Sağlığı Üzerindeki Etkisi”, 112.

<sup>40</sup> Bedri Katipoğlu, “Din Psikolojisi Açısından İntiharın Psikanalizi”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/39 (2015): 1068-1069.

<sup>41</sup> Halil Apaydın, Şuayip Özdemir ve Asiye Zoroğlu Ünal, “İntihar Girişiminde Bulunan Bireylerde Bazı Değişkenlerle İntihar Girişimi İlişkisi”, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2016): 37-38.

<sup>42</sup> Muhammet Ali İnce, “Din-Psikolojik Bir İnceleme (Van İli Örneği)”, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007), 136.

<sup>43</sup> Mustafa Köylü, “Ruh Sağlığı ve Din”, içinde *Dini Danışmanlık ve Din Hizmetleri*, ed. Nurullah Altaş, Mustafa Köylü, (Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, 2012), 89.

#### 4. İntihara Yol Açan Sebepler

Psikiyatriye göre intihar tehdidi ve girişimlerinin dikkate alınması ve anında müdahale edilmesi gerekir. İntihar girişimleri sempati, ilgi, yardım amacıyla yapılsa da yine ciddiye alınmalıdır. Çünkü bu girişim başarıyla sonuçlanabilir.<sup>44</sup> “İntihar ne patolojik bir problem ne beyinle ilgili biyolojik bir problem ne de kafa içi zedelenmesi olarak nitelendirilebilecek genetik bir problemdir. O ruhi manevi bir problemdir.”<sup>45</sup> Toplum içinde yaşayan her birey bu önemli problem karşısında duyarlı olmalı ve ortak hareket noktası bilim ile akliselim çizgisi olmalıdır.<sup>46</sup>

İntihar girişiminde bulunanların daha önce bir şekilde yardım istedikleri, ancak çevrenin bu yardım çağrısını anlayamadıkları aktarılmaktadır. Çünkü intihar sonucu yaşamını kaybedenlerin önemli bir çoğunluğu öncesinde yaşamlarına son verme niyetinde olduklarını bir şekilde ifade etmişlerdir. Zaten onların birçoğu daha önce birkaç kere intihara kalkışmış, bunu çok öncesinden planlayarak gerçekleştirmişlerdir.<sup>47</sup> Bu bakımdan intihar girişimi öncesinde birtakım tehlike işaretlerinin varlığından söz edilebilir. Genç ya da yaşlı olsun ilk işaretler genelde aynı olmaktadır. Bu işaretler ciddiye alınmalıdır. İntihara götüren tehlike işaretleri şu şekilde sıralanabilir:<sup>48</sup>

- Günlük davranışlarda ani değişiklikler
- Saldırganlık
- Hüzünlü olma
- Uykusuzluk
- İnsanlardan uzaklaşmak
- Olaylara karşı ilgisizlik ve durgunluk.

Bu davranışların bireyde uzun süre görülmesi intihar tehlikesine işaret etmektedir. Bu durumda psikolojik anlamda uzman kişiden profesyonel yardım alınması, intihar girişimine yönelik önlem alma açısından en doğru yaklaşım olacaktır.

---

<sup>44</sup> Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, 387.

<sup>45</sup> Leslie Mc Collough, “İntihar: Sebepleri Nedir ve Ona Nasıl Engel Olunur?”, 111.

<sup>46</sup> Fikret Karaman, “Ülkemizdeki Sosyal Değişim Sürecinde İntihar Olaylarının Boyutu”, 129.

<sup>47</sup> Leslie Mc Collough, “İntihar: Sebepleri Nedir ve Ona Nasıl Engel Olunur?”, 108.

<sup>48</sup> Leslie Mc Collough, “İntihar: Sebepleri Nedir ve Ona Nasıl Engel Olunur?”, 112.

İntihar girişiminde bulunan bireyler genellikle benzer sebeplerden ötürü bu eyleme girişmektedirler. Bireysel ve toplumsal anlamda yaşanan bazı sıkıntı ve bunalımlar bireyi buna yöneltebilmektedir. İntihara yol açan sebepleri şu şekilde sıralamak mümkündür:<sup>49</sup>

- Aile sorunları
- Depresyon
- Umutsuzluk ve çaresizlik
- Öz nefret
- İntikam
- Başka insanları cezalandırma ya da onlara suçluluk hissettirme çabası
- Dayanılmaz acılardan, hastalıklardan, başarısızlıklardan, yaşlılık korkusundan, cezaevinden vb. kurtulma isteği.

İntihar girişiminde bulunan bireyler üzerinde yapılan bir alan araştırmasında, depresyon yaşayan bir kadın katılımcı intihar girişiminde bulunmasının sebebini şu şekilde ifade etmiştir:<sup>50</sup>

*“17 yaşımıdaydım. 25 yaşında erkek arkadaşım vardı. Evlenmeye karar verdik ve sonunda korka korka ailelerimize söyledik. Babam her zamanki gibi yine bana karşı çıktı. Onunla evlenirsem beni öldüreceğine yemin etti. Ben de babamdan bu durumun öcünü almak istiyordum. Aklıma gelen tek çare intihardı. Ölümümün tek bir sorumlusu vardı o da babam. Sonunda tek çare olan intihar girişiminde bulundum. Kullandığım depresyon ilaçlarını avucuma boşalttım ve yuttum. Ama ne yazık ki intihar girişimim başarılı olmadı.”*

Yukarıda intihara yol açan pek çok faktöre değinilmişti. Kadın katılımcının ifadelerine bakıldığında, babasından intikam almak istemesi, çaresiz olması ve depresyon içinde olması gibi etkenlerin onu intihara sürüklediği göze çarpmaktadır. Bununla birlikte sevgi eksikliği, ailedeki sorunlar, anne baba çatışması, ailedeki huzursuzluklar da intihara neden olan faktörler arasındadır. 15 yaşında olan genç bir kızın ailedeki çatışma nedeniyle intihara yeltendiğini ortaya koyan şu ifadeleri dikkate değerdir:<sup>51</sup>

<sup>49</sup> Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, 387; Zuhul Ağılıkaya, “İntihar ve Din: İntihar Girişiminde Bulunanlar Üzerine Empirik Bir Araştırma”, 189.

<sup>50</sup> Halil Apaydın, Şuayip Özdemir ve Asiye Zoroğlu Ünal, “İntihar Girişiminde Bulunan Bireylerde Bazı Değişkenlerle İntihar Girişimi İlişkisi”, 16.

<sup>51</sup> Halil Apaydın, Şuayip Özdemir ve Asiye Zoroğlu Ünal, “İntihar Girişiminde Bulunan Bireylerde Bazı Değişkenlerle İntihar Girişimi İlişkisi”, 22.

“Annemle babam sürekli tartışıyorlardı. Babam işten eve geldiğinde eve adımını atar atmaz annem kavgaya başlıyordu. Onlar kavgaya başladığında kulaklarımı ellerimle sımsıkı kapatıyordum. Çünkü seslerini duyduğumda kafamı duvarlara vurasım geliyordu. Artık o kadar çok bıkmıştım ki hayata dayanacak gücüm kalmamıştı. Sonunda intihar girişiminde bulundum. Fakat başarılı olamadım. Şu anda da psikolojik tedavi alıyorum.”

İntihar girişiminde bulunan bireyler üzerinde yapılan söz konusu alan araştırmasında yaşlı deneklerin ise daha çok yalnızlık, hastalık, yakın birinin vefatı gibi nedenlerle intihara başvurdukları ifadelerinden anlaşılmaktadır.<sup>52</sup>

Yapılan araştırmalarla da ortaya konulmuştur ki intiharın en çok yaşandığı dönem ergenlik dönemidir. Dini inanç ve değerleri merkeze alarak sağlıklı bir kişilik geliştiremeyen bireyler bu dönemin ruhsal problemlerinden etkilenip intihara başvurabilmektedir.<sup>53</sup> İntihar eylemlerinin özellikle gençlik döneminde yüksek olmasının temel sebebi, bu çağda bireysel ve toplumsal bazı değişimlerin ortaya çıkması ve birçok ruhsal hastalığın bu dönemde baş göstermesidir. İntiharın özellikle ruhsal bozukluklardan kaynaklandığı ifade edilebilir. Söz konusu ruhsal bozuklukların başında da depresyon gelmektedir. Ölüm ile neticelenen intihar eylemlerinin büyük bir kısmına depresyon tanısı konulmuştur. Pek çok araştırma, intihar ile depresif bozukluk arasında bir ilişkinin var olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>54</sup> Bu bağlamda ağır bir depresyon süreci geçiren bazı bireylerin intihar girişiminde bulunmalarının daha sık rastlanan bir durum olduğu söylenebilir.

Gençlerin intihar girişimini önlemek için öncelikle onların içinde bulunduğu dönemi iyi tanımak gerekir. Gençlerin içinde buldukları psikolojik değişimi dikkate almadan yapılan birtakım iletişimsel hatalar gençlerin intiharı düşünmesine zemin hazırlayabilir. Baskı, zorlama, küçümseme, aşağılama bu hatalardan yalnızca birkaçıdır. Bu durumların genç bireyleri intihara sürükleyebilecek nedenler arasında olduğu unutulmamalıdır.

Genç intiharlarının engellenmesinde anne baba ve eğitimcilerin bazı açılardan kendilerini yetiştirmeleri gerekmektedir. Sözgelimi intihar eğilimi olan bireyleri nasıl tanıyacakları ve onlara nasıl yardım edecekleri hususunda bilgi sahibi olmaları önem taşımaktadır. Uzmanlara göre intiharı engellemede en etkili başlangıç bu eğilimi taşıyan kişilerle sohbet etmektir. Bu

---

<sup>52</sup> Halil Apaydın, Şuayip Özdemir ve Asiye Zoroğlu Ünal, “İntihar Girişiminde Bulunan Bireylerde Bazı Değişkenlerle İntihar Girişimi İlişkisi”, 25.

<sup>53</sup> Nurten Kimter, “Dini İnanç, İbadet ve Duanın Umutsuzlukla İlişkisi Üzerine”, içinde *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi*, ed. Hayati Hökelekli, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), 194.

<sup>54</sup> Şükran Çevik, “Ergenlerde Ölüm Düşüncesi, İntihar ve Din”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 3/9 (2005): 93-94.

sohbetin de destekleyici, yakın ve sıcak bir iletişim çerçevesinde gerçekleşmesi temel esastır. Bu sohbette birey kendisinin anlaşıldığını ve kendisine değer verildiğini hissetmelidir. Zira derdini anlatan genç, kendini rahatlamış hisseder. Bununla birlikte intiharı önlemede bireylere karşılaştıkları problemlerle nasıl baş edebilecekleri konusunda bazı stratejiler geliştirmeyi ve yaşadıkları stresin üstesinden gelebilmeleri için gevşeme tekniklerini öğretmek de faydalı olabilir.<sup>55</sup> Depresyon, stres, kaygı gibi intihara yol açabilecek sorunlarla başa çıkmada çözüm becerisi edinen gençler, böylelikle intiharı düşünmeyecek ve yaşadıkları sıkıntıların üstesinden gelebilecektir.

## **5. İntiharın Önlenmesinde Din Eğitiminin Rolü**

İntihar eğilimi olan bireyin bu eylemi gerçekleştirmesini önlemek için öncelikle kendisine rehberlik edilmelidir. Bu noktada anne baba ve öğretmenlerin bu bireyi tespit edip psikolojik destek ve profesyonel yardım almasını sağlamaları en uygun yaklaşım olacaktır.

Her ne kadar intihar eden bireylerin bir kısmı intihar etmeden önce etraflarına bunu doğrudan ya da dolaylı olarak ifade etse de toplum içinde intihar girişiminde bulunacak bireyleri kesin bir şekilde tespit etmek ve buna yönelik önlemler almak çok mümkün görünmemektedir. Ancak iyi bir din eğitimi ve öğretimi ile intihar eğilimi olan ya da gelecekte intihara yeltenme ihtimali olan kişilerin bu eylemi gerçekleştirmesini önlemek mümkündür. Din eğitimi ve öğretiminde bireye kazandırılacak birtakım beceriler intiharı engelleyebilir. Din ve ahlak eğitiminde intiharı önleme yollarının başında öncelikle sağlam bir iman oluşturma, ölüm sonrası hayata yönelik olumlu bir tutum geliştirme, sabır ve tevekkül anlayışı kazandırma, hayatın anlamsızlığı sorununu giderme ve manevi ihtiyaçları karşılama gelmektedir. Bu konuların başta ailede, okulda, yaygın din eğitiminin merkezi olan camilerde anlatılması ve hedef kitlenin bu yönde eğitilmesi önem arz etmektedir. Din eğitiminde intiharın önlenmesi için neler yapılabileceği konusunda şu maddeler sıralanabilir:

### **5.1. İnanç Eksikliği Giderilmeli**

İnsan fitratı gereği inanmaya meyilli bir varlık olarak yaratılmıştır. Toplum içerisinde zaman zaman herhangi bir inanca bağlı olmadığını ifade eden bireyler ile karşılaşılrsa da tarihte inançsız yaşayan bir toplum ile karşılaşılmamıştır.

Modern çağ insanının ruh sağlığını olumsuz etkileyen en önemli faktör, inanç kargaşasıdır. Diğer bir deyişle inanç eksikliğidir. İnanmak, kişinin yaşamını ve ruhsal sağlığını

---

<sup>55</sup> Adnan Kulaksızoğlu, *Ergenlik Psikolojisi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1998), 212-213.

iyi yönde etkileyen en güçlü dinamiktir. Bununla birlikte inanma duygusu, bireyde yaşama sevincini, hayata bağlanma duygusunu geliştirir. Allah'a inanan bir insan, dünyanın bir imtihan yurdu olduğuna, her bireyin değişik şekillerde imtihana tabi tutulacağına ve karşılaştığı sorun ve sıkıntıların bunun bir parçası olduğuna inanır.<sup>56</sup> Bu bakımdan intihar olaylarında depresyon, yalnızlık, yaşlılık gibi pek çok risk faktörü varsa da bunların inanç ile yok olacağı ya da minimum seviyelere ineceği ifade edilebilir. Din ve inanç bakımından İslam ülkeleri intihar konusunda Batı ülkeleri ile bir değildir. Allah'ın bahsettiği hayata kast etmenin çok büyük bir günah olduğu inancı neredeyse her Müslümanda yerleşiktir.<sup>57</sup> İşte bu inanç, bireyin yaşamış olduğu sıkıntılar karşısında intiharı düşünmesine engel olabilmekte ve hayata tutunma duygusunu geliştirebilmektedir.

Bireyin inanma ihtiyacı doğru ve tatminkâr bir şekilde giderilmediği müddetçe onun ruh dünyasını düzenlemek mümkün değildir. Zira bazı psikolojik sorunların temel kaynağı inanç olup çözümü de yine inanç olgusundan geçmektedir. Allah'ın varlığına ve yüceliğine inanma, O'na güvenip dayanma insana bir güç ve güven kazandırır.<sup>58</sup> Bu bakımdan intihara karşı önleyici bir role sahip olmasından ötürü din eğitimi ve öğretiminde öncelikle inanma duygusunu meydana getirmeye çalışmalıdır. Bu amaçla çocukluk döneminden itibaren bireye ailede ve okulda inanç ile alakalı konuların anlatılması ve inanmanın gerekliliğinin benimsetilmesi oldukça önemlidir. Daha sonraki dönemlerde çeşitli zorluklarla karşılaşacak bireyin elde ettiği bu dini inanç sayesinde yaşadıklarından bir anlam bulup teselli olacağı düşünülmektedir.

## **5.2. Ölüm Sonrası Hayata Yönelik Olumlu Bir Tutum Geliştirilmeli**

İntihar, ölüm ve ölüm sonrası hayat problemleri ile bağlantılı olabilir.<sup>59</sup> İnsanda mevcut olan varlığını sürdürme güdüsü, ölüm düşüncesinden ötürü onun acı çekmesine ve ölüm düşüncesine başkaldırmasına neden olabilmektedir. Zira insan, doğası gereği ölüm ile yok oluş düşüncesini reddeder. Ancak dindeki ahiret inancı, ölümden sonra da ebedi bir hayatın var olacağına cevap teşkil ettiği için insanı Allah'a ve dine inanmaya yöneltir.<sup>60</sup>

Dinin ahirete ilişkin açıklamaları uyum problemi yaşayan bireyler için bir teselli kaynağı oluşturmaktadır. Zaten dini açıklamalar ve psikolojik dinamikler arasında bir uygunluk

---

<sup>56</sup> Hüseyin Çelik, "İntihar Olgusu ve İslam'ın Ruh Sağlığına Verdiği Önem", 40-41.

<sup>57</sup> Bedri Katipoğlu, "Din Psikolojisi Açısından İntiharın Psikanalizi", 1067.

<sup>58</sup> Suat Cebeci, *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye'de Din Eğitimi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2005), 40.

<sup>59</sup> Leslie Mc Collough, "İntihar: Sebepleri Nedir ve Ona Nasıl Engel Olunur?", 112.

<sup>60</sup> Hüseyin Certel, *Din Psikolojisi* (Isparta: Berikan Yayınevi, 2014), 105.

olmasaydı din olgusu hiç kimse için bir anlam teşkil etmezdi.<sup>61</sup> Ahireti dikkate almayıp yaşamı ölüm ile sonlandıran bir bakış açısı intihar girişimine zemin hazırlayabilir.<sup>62</sup> Oysa dinin temel referansları çerçevesinde sağlıklı bir ölüm ötesi hayat inancının oluşturulmasının intiharı önlemede önemli bir fonksiyon icra edeceği söylenebilir. Çünkü ölümü anlamlandırma ve ölüm sonrası hayata yönelik olumlu bir tutum geliştirme, ruhsal gelişim açısından bireylerde bir yaşama sevinci meydana getirerek intiharın engellenmesine katkı sağlayabilir. Bu bağlamda özellikle çocukluk ve gençlik dönemi din eğitiminde uygun ilke ve yöntemleri dikkate alarak kıyamet, ahiret, hesap, mizan, cennet ve cehennem gibi konuların etraflıca ele alınması ve böylece ölüm sonrası hayata yönelik olumlu bir tutumun geliştirilmeye çalışılması son derece önemlidir.

### 5.3. Sabır ve Tevekkül Anlayışı Kazandırılmalı

Depresyon, intihar riskini önemli ölçüde arttırmaktadır. Hatta ne kadar uzun süre depresyonda kalınırsa intihar riskinin de o ölçüde artacağı söylenmektedir.<sup>63</sup> Bu bağlamda din eğitiminde bireye sabır ve tevekkül anlayışının kazandırılması ve eğitim sürecinde bu konulara ağırlık verilmesi intiharı düşündürecek sorunlara karşı bireylerin başa çıkma becerilerini geliştirebilir.

*“Olur ki hoşunuza gitmeyenler sizin için hayır, hoşunuza gidenlerse sizin için şer olabilir. Allah bilir, siz bilmezsiniz.”*<sup>64</sup> Bu ve buna benzer insanın tevekkül ve sabır anlayışını geliştiren ayetlerin eğitimde konu edilmesi bu noktada önemli katkılar sağlayabilir. Bireyin açlık, can ve malıyla imtihan olunduğunu,<sup>65</sup> insanın Allah’a kulluk etmek gayesiyle yaratıldığını<sup>66</sup> aktaran ayetlerin din eğitimi esnasında sıkça tekrar edilmesi ve bunlar üzerinde bir düşünme faaliyetinin gerçekleştirilmesi, intiharın önlenmesine yönelik bir fayda sağlayabilir. Unutulmamalıdır ki intihar sorunu başta olmak üzere modernizmle beraber ortaya çıkan pek çok manevi ve ruhsal problemin çözümüne Kur’an ayetleri ışık tutmaktadır.

Kur’an-ı Kerim yalnızca inanç, ibadet ve ahlak konularında değil, ayrıca ruh sağlığı anlamında da önemli bir kaynak görevi görmektedir. Çünkü meselelere Kur’an-ı Kerim

<sup>61</sup> Hayati Hökekleli, *Din Psikolojisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016), 97.

<sup>62</sup> Huriye Martı, “Dini Referanslar Çerçevesinde İntihar Olgusu ve İntiharı Besleyen Düşünce Kalıplarıyla Mücadele”, 74.

<sup>63</sup> Lillian M. Range, “Suicide Prevention: Guidelines for Schools”, *Educational Psychology Review* 5/2 (1993): 138; Francis C. Harris and Robert T. Ammerman, “Depression and Suicide in Children and Adolescents”, *Education and Treatment of Children* 9/4 (1986): 334-343.

<sup>64</sup> Bakara, 2/216.

<sup>65</sup> Bakara, 2/155.

<sup>66</sup> Zariyat, 51/56.



açısından bakan bir insan, bu dünya yaşamının bir imtihan yurdu olduğunu, her bireyin farklı şekillerde imtihana tabi tutulacağını, rızık ve geçim konusunda kaygılanmaya gerek kalmadığını, yaşamın ve ölümün sadece Allah'ın takdirinde olduğunu, dünyada tek güç sahibinin Allah olup aynı zamanda O'nun takdiri dışında hiçbir şeyin meydana gelmeyeceğini bilir.<sup>67</sup> Bunlara inanan bir insanın olumlu ruh sağlığına sahip olacağı ve böylece intiharı kolay kolay aklından geçiremeyeceği söylenebilir.

Bununla beraber din eğitimi ve öğretiminde peygamber efendimizin hayatının anlatılması, gençler başta olmak üzere tüm yaş dönemindeki insanların sabır ve tevekkül anlayışlarının gelişmesine katkıda bulunabilir. Hz. Muhammed'in çocukluk döneminden itibaren yaşamında çeşitli zorluklarla karşılaşması, yaşadığı bu zorluklara karşı asla ümidini kaybetmemesi, daima sabırlı olması intiharı düşünen bireyler için olumlu bir örnek teşkil eder. Bu itibarla din eğitimi ve öğretiminde bu konulara yer vermek insanlara ümit kaynağı olup onların ruhsal sağlıklarına iyi gelebilir.

#### **5.4. Hayatın Anlamsızlığı Sorunu Giderilmeli**

Günümüzün temel problemlerinden biri de insanların varoluşsal bir boşluk içerisinde olmalarıdır. İntihar girişimlerinin önde gelen nedenleri arasında bireylerin anlam duygularını yitirmeleri ve varoluşsal sorunlarla uğraşmak zorunda olmaları gelmektedir. Pek çok çalışmada intihara başvuran insanların önemli bir çoğunluğunun bir anlam arayışı içinde oldukları ve bu yönde kararsızlıkta mücadele ettikleri ortaya konulmuştur.<sup>68</sup> Özellikle gençlerin intihara başvurmalarına neden olan etkenlerden biri, onlara hayatın anlamsız gözükmesi ve onların kendilerini varoluşsal bir boşluk içerisinde hissetmeleridir. Hayatın anlamının ne olduğu hususunda bilinç geliştiren değerlerin verilmeyişi, genç bireyleri intihara başvurmaya yönltebilmektedir. Oysaki dini inanç ve değerler çerçevesinde düzenlenmiş bir hayat, genç bireyleri hem amaçsızlıktan hem de hissettikleri boşluk duygusundan koruyabilir.<sup>69</sup> Bu durum dolaylı olarak bireyleri intihara başvurmaktan da muhafaza eder.

İnsanların mutlu olabilmeleri için öncelikle dünya hayatının mahiyetini iyi bilmeleri gerekir. İnsanlar bu hayata sonsuz bir hayat gözüyle bakıp tüm düşünce ve davranışlarını bu felsefe çerçevesinde şekillendirirlerse kendilerine verilen kısacık ömürde mutlu olmaları zor

---

<sup>67</sup> Mustafa Köylü, "Kur'an ve Ruh Sağlığı", içinde *Dini Danışmanlık ve Din Hizmetleri*, ed. Nurullah Altaş, Mustafa Köylü, (Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, 2012), 84.

<sup>68</sup> İnce, "Din-Psikolojik Bir İnceleme (Van İli Örneği)", 130.

<sup>69</sup> Hayati Hökekleli, *Çocuk Genç Aile Psikolojisi ve Din* (İstanbul: Dem Yayınları, 2016.), 88.

olur. Bu nedenle insanların ilk olarak dünya hayatının mahiyetini iyi kavramaları gerekir.<sup>70</sup> Bu noktada Kur'an-ı Kerim'i referans alarak dünya hayatının boş ve amaçsız olmadığı bilincinin din eğitiminde bireye kazandırılması oldukça önem kazanmaktadır. Örneğin, “*Sizi boşuna yarattığımızı ve bize tekrar döndürülmeyeceğinizi mi sandınız?*”<sup>71</sup> gibi ayetlerin üzerinde düşünülmesinin sağlanmaya çalışılması, doğru bir dünya hayatı algısının oluşmasına fayda sağlayabilir.

Son dönemlerde dini değerlerde bir zayıflamanın meydana geldiği görülmektedir. Bunun neticesi olarak insanlar hayatın doğal akışı içerisinde ortaya çıkan zorluklara karşı çaresizliğe, umutsuzluğa kapılabilmekte ve bazı ruhsal sıkıntılara yakalanarak intihar edebilmektedir. Din, bu durumda olan insanların hayatına bir anlam kazandırmakta ve hayatta yaşadıkları çaresizlikler ve olumsuzluklar karşısında bir iç huzur temin etmektedir.<sup>72</sup> Bir araştırmada, gençlerde dini inanç ve ibadet düzeyi arttıkça intihar eğiliminin azaldığı tespit edilmiştir.<sup>73</sup> Yapılan başka bir araştırmada, daha önce intihar girişiminde bulunan bireylere hayatlarını anlamlandırmada dini referansları kullanıp kullanmadıkları sorusu sorulmuş, katılımcıların % 71'i hayatı anlamlandırmada dini kullanmadıkları cevabını vermişlerdir.<sup>74</sup>

Görüldüğü üzere yaşamlarını anlamlandırmada dine yer veren bireylerin intihara daha az başvurdukları görülmektedir. Bir çalışmada ilahiyat fakültesindeki öğrencilerin intihara olumsuz bakışı başka bölümlerdeki öğrencilere kıyasla daha yüksek bulunmuştur.<sup>75</sup> Bu durum daha çok dini eğitim alan bireylerin dini emirlerden etkilenip düşünme biçimlerini ve hayat felsefelerini bu doğrultuda şekillendirdiklerini göstermektedir. Bu noktada denilebilir ki hayatı anlamlandırma konusunda din eğitimi ve öğretimi son derece gerekli ve yararlıdır. Çünkü insan, hayatının ilk dönemlerinden itibaren bu dünyaya niçin gönderildiği ve bu dünya hayatından sonra nereye gideceği sorularına yanıt arayarak yaşamını anlamlandırmaya çalışır. İnsanın buna benzer sorularına etkili cevapların verilmesi de ancak din eğitimi ve öğretimi sayesinde mümkün olabilir.<sup>76</sup> Din öğretimi, böylece insanın kendi varoluşunu keşfetmesine katkı

---

<sup>70</sup> Mustafa Köylü, “Kur'an ve Ruh Sağlığı”, 72.

<sup>71</sup> Mü'minûn, 23/115.

<sup>72</sup> Nurten Kimter, “Dini İnanç, İbadet ve Duanın Umutsuzlukla İlişkisi Üzerine”, 183.

<sup>73</sup> Şükran Çevik, “Ergenlerde Ölüm Düşüncesi, İntihar ve Din”, 114.

<sup>74</sup> Zuhal Ağıkaya, “İntihar ve Din: İntihar Girişiminde Bulunanlar Üzerine Empirik Bir Araştırma”, 190.

<sup>75</sup> Feim Gashi, “İntihara Bakış ve Bireysel Dindarlık Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma (Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve İlahiyat Dışındaki Bölümlerde Okuyan Öğrenci Örneği)”, 30-31.

<sup>76</sup> Yıldız Kızılabdullah ve Tuğrul Yürük, “Din Eğitimi ve Öğretiminin Temelleri”, içinde *Din Eğitimi*, ed. Mustafa Köylü, Nurullah Altaş, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 103.

sağlayarak<sup>77</sup> onu hem içinde bulunduğu anlamsızlık çıkmazından hem de intihar tehlikesinden koruyabilir.

### 5.5. Manevi İhtiyaçlar Karşılmalı

Ruhsal hastalıkların özellikle manevi desteğini kaybetmiş inancı olmayan ve ümitsiz bireylerde ortaya çıktığı aktarılmaktadır. İntihar eyleminin de aynı şekilde en çok bu kimselerde görüldüğü tespit edilmiştir.<sup>78</sup> Modern dünya, insana her şeyin maddi imkânlar etrafında döndüğü mesajını verir. Hâlbuki insan manevi özelliklere sahip olan ve ayrıca bu açıdan tatmin olmadıkça mutluluğu yakalayamayan bir varlıktır. Bu bakımdan maneviyatı önemsemek, manevi ihtiyaçları incelemek ve insan ruhunu ibadetle beslemek bireye güç kazandırabilmekte ve onu intihara karşı koruyabilmektedir.<sup>79</sup> Bu sebeple bireyi bir bütün olarak kabul edip onun manevi yönünün ihmal edilmemesi gerekir. İnsanın manevi yönünün onun düşünce ve davranışları üzerinde büyük etkileri olduğu unutulmamalıdır.

İntihar girişiminde bulunanların çoğunluğu gençlerdir.<sup>80</sup> Gençlik döneminde intihar gibi sorunların ortadan kaldırılması ya da minimum seviyeye indirilebilmesi için manen güçlü olan bir gençliğin yetiştirilmesi bu durumda önemli bir husus olmaktadır. Bu anlamda söz konusu problemleri yok etmek için alanında uzman kişiler tarafından yapılacak profesyonel bir öğretimin yapılması gereklidir. Din eğitimi ve öğretimi aracılığıyla gençlerin İslami değerler ışığında manen güçlü bireyler haline getirilmesi, ortaya çıkacak intihar gibi sorunlarla baş edilebilmesi için yararlı olabilir. Bu amaçla genç bireylerin modern çağın sorunlarının çözülmesine ışık tutan Kur'an ve sünnetteki değerlerle buluşturulması ve böylece çeşitli problemlerle mücadele etmeyi öğrenmeleri sağlanmaya çalışılmalıdır.<sup>81</sup>

İntihara neden olan faktörlerden biri de ümitsiz olmaktır. İntihar düşüncesi ümitsiz olmakla yakından ilişkilidir. Kur'an'da insanın hangi durumla karşılaşarsa karşılaşsın Allah'ın rahmetinden ümidini kesmemesi gerektiği emredilir.<sup>82</sup> Ümitvar olmanın intihar eğilimli kişilerde dayanıklılığı arttıracığı söylenebilir. Bu bakımdan din eğitimi ve öğretimi sürecinde

<sup>77</sup> Süleyman Akyürek, "İlk ve Orta Öğretimde Din Öğretimi: Kuramsal Çerçeve", içinde *Din Eğitimi*, ed. Recai Doğan, Remziye Ege, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 105.

<sup>78</sup> Osman Pazarlı, *Din Psikolojisi* (Ankara: Remzi Kitabevi, 1968), 176.

<sup>79</sup> Huriye Martı, "Dini Referanslar Çerçevesinde İntihar Olgusu ve İntiharı Besleyen Düşünce Kalıplarıyla Mücadele", 74.

<sup>80</sup> Zuhal Ağılkaya, "İntihar ve Din: İntihar Girişiminde Bulunanlar Üzerine Empirik Bir Araştırma", 187-188.

<sup>81</sup> Yasin Yiğit, "Modern Çağda Gençlik Problemleri ve Din Eğitimi", içinde *İslam Modernite ve Gençlik*, ed. Seyfullah Kara vd., (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021), 318-319.

<sup>82</sup> Yusuf, 12/87.

ayet ve hadisleri referans alarak hayata karşı daima ümitvar olmayı sağlayacak konuların işlenmesi son derece önemlidir.

İnsanın çeşitli tehlikeler ve felaketler sonucu acizlik ve çaresizlik hissettiği anlarda bir kurtarıcı ya da ilahi yardıma başvurma eğiliminin kendiliğinden ortaya çıkması, sıkça gözlemlenen bir durumdur. Böylesi durumlarda çoğu insan dualar aracılığıyla tüm sıkıntılarını Allah' açar<sup>83</sup> ve daha sonrasında ise manevi açıdan kendini rahatlamış hisseder. İnsanı günlük yaşamında kaygılandıran, rahatsız eden, ruh sağlığını bozan çeşitli problemlerle baş etmesini sağlayan en etkili yollardan biri duadır. Dua, bireyin Allah'a sığınmasıdır. Aynı zamanda dua, karamsarlık ve çaresizlik anında insan ruhunu huzura kavuşturan manevi bir güçtür.<sup>84</sup> Bu bağlamda intihar eğilimi olan bireylerin yaşadıkları problemlerle başa çıkabilmesi için duayı hayatlarının bir parçası haline getirmeleri ve böylece manevi ihtiyaçlarını karşılamaları yararlı olabilir.

Manevi destek için namaz, oruç gibi ibadetlerin alışkanlık haline getirilmesi de yine önem taşımaktadır. Kişinin düzenli bir şekilde dini ritüellerini yerine getirmeye çalışması intihar eylemi üzerinde azaltıcı bir etkiye sahiptir. Dini ritüeller, toplumsal bütünleşme ve kaynaşmaya katkı sağladığı gibi bireyin kötülüklerden uzaklaşmasına da yardımcı olmaktadır. Diğer taraftan dini ritüeller hem bireyin kendisine yabancılaşmasını önler hem de içinde bulunduğu toplumdan kopmasının önüne geçer.<sup>85</sup> Bireye huzur ve maneviyat temin eden dini ritüellerin intihar davranışını önleme konusunda büyük katkılar sağladığı ifade edilebilir.

İntihar başta olmak üzere pek çok ruhsal hastalığın maneviyat ile ortadan kalkacağı söylenebilir. Amerika'da yapılan bir araştırma sonucunda insanların üçte birinin modern tıp tedavisinden ziyade manevi ağırlıklı olan terapilere yöneldikleri tespit edilmiştir.<sup>86</sup> Bu durum maneviyatın ruhsal hastalıkların ortadan kaldırılması için önemli bir çözüm kaynağı olarak görüldüğünü göstermektedir. Maneviyatın eksikliği sonucunda çeşitli ruhsal problemlerin meydana geldiği de bilinen bir durumdur. Bu amaçla örgün ve yaygın din eğitiminde insanların manevi ihtiyaçlarını dikkate alacak şekilde çalışmaların yapılması, buna yönelik plan ve programların düzenlenmesi gereklidir.

---

<sup>83</sup> Hökekleli, *Din Psikolojisi*, 87.

<sup>84</sup> Hüseyin Çelik, "İntihar Olgusu ve İslam'ın Ruh Sağlığına Verdiği Önem", 49-50.

<sup>85</sup> Kemaleddin Taş ve Uğur Korkmaz, "İntihar ve Din: İntiharı Önlemede Dinin etkisi", *Journal of Analytic Divinity* 8/1 (2024): 116.

<sup>86</sup> Mustafa Köylü, "Ruh Sağlığı ve Din", 99.

Bir bireyin ruhsal anlamda sağlıklı olarak nitelendirilmesi için bazı unsurların bir arada bulunması gerektiğinden söz edilmektedir. Bireyin içinde yaşadığı toplum ile uyumlu olması, duygularını ifade edebilmesi, hayattaki zorluk ve streslere karşı tahammül gösterebilmesi, zor durumlarda ümidini kaybetmeyip mücadele etmek adına gerekli motivasyona sahip olabilmesi, öz saygısının pozitif olması bu öğeler arasındadır.<sup>87</sup> Bir bütün olarak bu kapasitelerin bireyde bütünleşmesi onun ruh sağlığının iyi olduğuna işaret eder. İşte din eğitimi ve öğretimi bireye kazandırmış olduğu becerilerle bu kapasitelerin bireyde bir kişilik özelliği haline gelmesini sağlar. Böylelikle bireyin ruh sağlığını olumlu anlamda etkiler ve onu intihara karşı korumuş olur.

## SONUÇ

Günümüzün temel problemlerinin başında gelen intihar, insanoğlunun varlığını her geçen gün daha şiddetli bir şekilde tehdit etmektedir. İntihar bireysel bir problem olmasının yanı sıra aynı zamanda toplumsal bir problemdir. Diğer ülkelerde olduğu gibi ülkemizde de intihar oranı giderek artmakta ve toplumun en önemli problemlerinden biri haline gelmektedir. Bu nedenle intihar, üzerinde bilimsel çalışmalar yapıp elde edilen bulgulardan hareketle ciddi önlemlerin alınması gereken hayati bir meseledir.

İnsanlar ruhsal sıkıntılar ve akıl hastalıkları dışında pek çok nedene bağlı olarak intihara yeltenebilmektedir. Hayatın anlamsızlığı, aile sorunları, depresyon, umutsuzluk, çaresizlik, yalnızlık bu nedenlerden sadece birkaçıdır. Sağlıklı bir din eğitimi vasıtasıyla bireye kazandırılacak birtakım becerilerin yaşanan olumsuzluklarla başa çıkmada koruyucu ve destekleyici bir fonksiyon üstleneceği ve böylece intiharı önlemede etkili olacağı söylenebilir. Din ve ahlak eğitiminde intiharı önleme yollarının başında sağlam bir iman oluşturma ve dini yaşam gelmektedir. Nitekim modern çağ insanının ruh sağlığını bozan en önemli faktör inanç eksikliğidir. İnanmak, kişinin yaşamını ve ruhsal sağlığını iyi yönde etkileyen en güçlü dinamik olduğu için din eğitimi ve öğretiminde inanma duygusunu meydana getirmek önemlidir.

İntihar, ölüm ve ölüm sonrası hayat problemleri ile bağlantılı olabilir. Dinin temel referansları çerçevesinde sağlıklı bir ölüm ötesi hayat inancının oluşturulmasının intiharı önlemede önemli bir fonksiyon icra edeceği söylenebilir. Çünkü ölümü anlamlandırma, ölüm sonrası hayata yönelik olumlu bir tutum geliştirme, bireylerde bir yaşama sevinci meydana getirme konusunda önemli bir rol oynar.

---

<sup>87</sup> Kemal Sayar ve Mehmet Dinç, *Psikolojiye Giriş* (İstanbul: Dem Yayınları, 2011), 161.

Depresyon, intihar riskini önemli ölçüde arttırmaktadır. İnsanın tevekkül ve sabır anlayışını geliştiren ayetlerin eğitimde konu edilmesi bu konuda önemli katkılar sağlayabilir. Din eğitiminde bireye sabır ve tevekkül anlayışının kazandırılması ve eğitim sürecinde bu konulara ağırlık verilmesi intiharı düşündürecek sorunlarla başa çıkmada yardımcı olabilir.

İntihar girişimlerinin önde gelen nedenleri arasında bireylerin anlam duygularını yitirmeleri ve varoluşsal sorunlarla uğraşmak zorunda olmaları da yer almaktadır. Hayatı anlamlandırma konusunda din eğitimi ve öğretimi son derece gerekli ve yararlıdır. Çünkü insan, hayatının ilk dönemlerinden itibaren bu dünyaya niçin gönderildiği ve bu dünya hayatından sonra nereye gideceği sorularına yanıt arayarak yaşamını anlamlandırmaya çalışır. İnsanın buna benzer sorularına etkili cevapların verilmesi ancak din eğitimi ve öğretimi sayesinde mümkündür.

Ruhsal hastalıklar özellikle manevi desteğini kaybetmiş, inancı olmayan ve ümitsiz bireylerde ortaya çıkmaktadır. İntihar eylemi de daha çok bu kimselerde görülmektedir. Din eğitimi ve öğretimi aracılığıyla gençlerin İslami değerler ışığında manen güçlü bireyler haline getirilmesi ortaya çıkacak intihar gibi sorunlarla baş edilebilmesi için yararlı olabilir. Bu bağlamda intihar eğilimi olan bireylerin yaşadıkları problemlerle başa çıkabilmesi ve manevi ihtiyaçlarını giderebilmeleri için dua, namaz gibi ibadetleri hayatlarının bir parçası haline getirmeleri onlar açısından yararlı olabilir. Bu durum bireylerin zorluklarla başa çıkmasına ve psikolojik sağlamlıklarını arttırmasına önemli katkılar sağlayabilir.

İntiharı önleme konusunda bireye kazandırılacak bilgi ve becerilerin özellikle okuldaki din derslerinin müfredatlarında yer alması gerekmektedir. Bireylerin hayatlarına anlam ve değer katacak, psikolojik dayanıklılık sağlayacak, sabır ve tevekkül anlayışı kazandıracak, manevi ihtiyaçları karşılayacak konuların din eğitiminde öğretim konusu yapılması son derece önemlidir. İntiharın önlenmesinde etkili olan beceriler din öğretiminde problem temelli öğrenme, hikâye anlatımı gibi yaklaşımlarla bireye kazandırılabilir. Diğer taraftan okullardaki psikolojik danışmanlık ve rehberlik servisi, manevi problem yaşayan bireylere yardım sağlaması için DKAB öğretmenlerinden destek alabilir. Psikolojik destek hizmetlerine dini rehberlik uygulamalarının entegre edilmesi önemli katkılar sağlayacaktır.

İntihara karşı önleyici bir role sahip olan konuların örgün din eğitiminin yanı sıra yaygın din eğitiminin merkezi olan camilerde de ele alınması önemsenmelidir. Bunun yanında ruhsal anlamda problem yaşayan intihar eğilimli bireylerin dini danışmanlık merkezlerine giderek yaşadıkları problemlere çözüm bulmaları için gerekli imkânların oluşturulması yararlı olacaktır.

Bireyin yetişkinlik ve gençlik dönemindeki duygu, tutum ve davranışlarının çocukluk döneminde aldığı eğitime bağlı olarak şekillendiğini söylemek mümkündür. Bu nedenle çocukluktaki aile içi eğitim son derece önemlidir. İntihara karşı önleyici bir role sahip olan becerilerin aile içindeki din eğitimi sürecinde bireye kazandırılması hem kişilik gelişimine katkıda bulunacak hem de intihar riskini düşürebilecektir. Çocukluk döneminin gelişim özelliklerine göre söz konusu becerilerin nasıl ve ne şekilde kazandırılacağını isabetli bir şekilde belirlemek gerekmektedir. Bu bağlamda ebeveynlerin ailedeki din eğitiminin özellikleri, ilkeleri, programları hakkında bilgi sahibi olmaları yararlı olacaktır.

Bu çalışma, intiharın önlenmesinde din eğitiminin oynadığı kritik rolü teorik bir perspektifle ele almaktadır. Ancak bu bulguların din eğitimi ve intihar bağlamında ampirik çalışmalarla desteklenmesi son derece önemlidir. Özellikle din eğitimi aracılığıyla hayata olumlu bir anlam yüklemenin, sabır ve tevekkül anlayışı kazandırmanın, manevi ihtiyaçları karşılamanın intihar eğilimlerini azaltma potansiyeline dair daha fazla ampirik çalışmalar yapılması önerilmektedir.

#### **KAYNAKÇA**

Ağılkaya, Zuhul. “İntihar ve Din: İntihar Girişiminde Bulunanlar Üzerine Empirik Bir Araştırma”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 38/1 (2010): 173-202.

Akyürek, Süleyman. “İlk ve Orta Öğretimde Din Öğretimi: Kuramsal Çerçeve”. İçinde *Din Eğitimi*. ed. Recai Doğan, Remziye Ege. 89-112. Ankara: Grafiker Yayınları, 2016.

Akyüz, Niyazi, Şahin Gürsoy ve İhsan Çapçoğlu. “Fonksiyonel Din Sosyolojisi: Emile Durkheim”. İçinde *Din Sosyolojisi*. ed. Niyazi Akyüz, İhsan Çapçoğlu. 84-89. Ankara: Grafiker Yayınları, 2013.

Altıntaş, Hayrani. *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2020.

Apaydın, Halil, Şuayip Özdemir ve Asiye Zoroğlu Ünal. “İntihar Girişiminde Bulunan Bireylerde Bazı Değişkenlerle İntihar Girişimi İlişkisi”. *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 6 (2016): 7-46.

Bozkurt, Veysel. *Değişen Dünyada Sosyoloji*. Bursa: Ekin Yayınevi, 2015.

Budak, Selçuk. *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2021.

Cebeci, Suat. *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye’de Din Eğitimi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2005.

- Certel, Hüseyin. *Din Psikolojisi*. Isparta: Berikan Yayınevi, 2014.
- Collough, Leslie Mc. “İntihar: Sebepleri Nedir ve Ona Nasıl Engel Olunur?”. çev. Hüseyin Peker. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2 (1987): 105-115.
- Çelik, Hüseyin. “İntihar Olgusu ve İslam’ın Ruh Sağlığına Verdiği Önem”. *Toplum Bilimleri Dergisi*. 10/20 (2016): 33-55.
- Çevik, Şükran. “Ergenlerde Ölüm Düşüncesi, İntihar ve Din”. *Değerler Eğitimi Dergisi*. 3/9 (2005): 89-117.
- Dağcı, Abdullah ve Fetullah Yılmaz. “Ömer Nasuhi Bilmen’e Göre İntihar ve Nedenleri: Din Psikolojisi ve İslam Hukuku Bağlamında Bir Değerlendirme”. *Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Elektronik Dergisi*. 12 (2015): 432-460.
- Dünya Sağlık Örgütü (WHO). “İntihar”. Erişim: 5 Aralık 2024. <https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/suicide>.
- Ergün, Mehmet. “Karşılaştırmalı Hukuka Göre İntihar Suçunun Değerlendirilmesi”. *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*. 14 (2020): 299-318.
- Eser, M. Salih. “İslami Açıdan İntihar”. İçinde *Hayat Ne Zaman Başlar, Ne Zaman Biter*. ed. Hakan Ertin ve Merve Özaykal. 309-327. İstanbul: İsar Yayınları, 2019.
- Gashi, Feim. “İntihara Bakış ve Bireysel Dindarlık Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma (Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve İlahiyat Dışındaki Bölümlerde Okuyan Öğrenci Örneği)”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. XXVII/2 (2018): 17-45.
- Gearing, Robin E. and Dana Lizardi. “Religion and Suicide”. *J Relig Health*. 48/3 (2009): 332-341.
- Harris, Francis C. and Robert T. Ammerman. “Depression and Suicide in Children and Adolescents”. *Education and Treatment of Children*. 9/4 (1986): 334-343.
- Hökelekli, Hayati. *Çocuk Genç Aile Psikolojisi ve Din*. İstanbul: Dem Yayınları, 2016.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016.
- İnce, Muhammet Ali. “Din-Psikolojik Bir İnceleme (Van İli Örneği)”. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.
- Karaman, Fikret. “Ülkemizdeki Sosyal Değişim Sürecinde İntihar Olaylarının Boyutu”. İçinde *Çağımızda Sosyal Değişme ve İslam*. 123-130. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.



Katipoğlu, Bedri. “Din Psikolojisi Açısından İntiharın Psikanalizi”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 8/39 (2015): 1064-1070.

Kızılabdullah, Yıldız ve Tuğrul Yürük. “Din Eğitimi ve Öğretiminin Temelleri”. İçinde *Din Eğitimi*. ed. Mustafa Köylü, Nurullah Altaş. 81-108. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.

Kızılgöçer, Muhammed. “Bireyin İnsanlık Onuruna Modern Saldırısı: İntihar”. İçinde *Kutlu Doğum Haftası “Hz. Peygamber ve İnsan Onuru” Sempozyumu*, 698-711. Ankara: DİB Yayınları, 2014.

Kızılgöçer, Muhammed. “Dindar Şahsiyetten Dinsel Bireyciliğe Değişen Dindarlık Yönelimleri Bağlamında İntihar”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 9/43 (2016): 2480-2494.

Kimter, Nurten. “Dini İnanç, İbadet ve Duanın Umutsuzlukla İlişkisi Üzerine”. İçinde *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi*. ed. Hayati Hökelekli. 183-208. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.

Kirman, Mehmet Ali. *Din Sosyolojisi Sözlüğü*. Adana: Karahan Kitabevi, 2016.

Köylü, Mustafa. “Dinin Ruh ve Beden Sağlığı Üzerindeki Etkisi”. İçinde *Dini Danışmanlık ve Din Hizmetleri*. ed. Nurullah Altaş, Mustafa Köylü. 112-138. Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, 2012.

Köylü, Mustafa. “Kur’an ve Ruh Sağlığı”. İçinde *Dini Danışmanlık ve Din Hizmetleri*. ed. Nurullah Altaş, Mustafa Köylü. 60-86. Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, 2012.

Köylü, Mustafa. “Ruh Sağlığı ve Din”. İçinde *Dini Danışmanlık ve Din Hizmetleri*. ed. Nurullah Altaş, Mustafa Köylü. 88-109. Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, 2012.

Kulaksızoğlu, Adnan. *Ergenlik Psikolojisi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1998.

Martı, Huriye. “Dini Referanslar Çerçevesinde İntihar Olgusu ve İntiharı Besleyen Düşünce Kalıplarıyla Mücadele”. *Diyanet İlmî Dergi*. 52/3 (2016):69-80.

Parman, Talat. *Ergenlik ve Ötesi*. İstanbul: Bağlam Yayınları, 2017.

Pazarlı, Osman. *Din Psikolojisi*. Ankara: Remzi Kitabevi, 1968.

Range, Lillian M. “Suicide Prevention: Guidelines for Schools”. *Educational Psychology Review*. 5/2 (1993): 135-154.

Sayar, Kemal ve Mehmet Dinç. *Psikolojiye Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları, 2011.

Stack, Steven. “Dindarlık, Depresyon ve İntihar”. çev. Talip Küçükcan. *Akademik Araştırmalar Dergisi*. 7-8 (2000-2001): 75-83.

Sümer, Necati. “Antik ve İkel Toplumlarda İntihar Olgusu”. *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 1/1 (2014): 83-106.

Taş, Kemaleddin ve Uğur Korkmaz. “İntihar ve Din: İntiharı Önlemede Dinin etkisi”. *Journal of Analytic Divinity*. 8/1 (2024): 98-120.

TÜİK, Türkiye İstatistik Kurumu. “Ölüm İstatistikleri 2018”. Erişim: 14 Eylül 2024. <https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Olum-Istatistikleri-2018-30701>.

Üstadi, Rıza. “İntiharın Haram Oluşu, Kendi Canını ve Başkalarının Canının Korunmasının Farzlığı”. *Misbah: İslami Düşünce ve Araştırma Dergisi*. 3/7-8 (2014): 251-274.

Yiğit, Yasin. “Modern Çağda Gençlik Problemleri ve Din Eğitimi”. İçinde *İslam Modernite ve Gençlik*. ed. Seyfullah Kara vd. 307-324. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021.

---

# CUBRÂN HALİL CUBRÂN'IN EDEBİYATINDA DOĞULU KADIN VE EVLİLİK: VERDE EL-HÂNÎ ÖRNEĞİ

## EASTERN WOMEN AND MARRIAGE IN THE LITERATURE OF JUBRAN KHALIL JUBRAN: THE EXAMPLE OF VERDE EL- HANI

**Sabiha ERDİL**

Sakarya Üniversitesi  
Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Yüksek Lisans Öğrencisi  
sabiha.erdil1@ogr.sakarya.edu.tr  
ORCID: 0009-0003-4754-0936

**Doç. Dr. Şükrü ŞİRİN**

Sakarya Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi  
Arap Dili ve Belagati  
ssirin@sakarya.edu.tr  
ORCID: 0000-0001-8881-9261

Atf Gösterme: ERDİL, Sabiha, ŞİRİN, Şükrü, "Cubrân Halil Cubrân'ın Edebiyatında Doğulu Kadın ve Evlilik: Verde el-Hânî Örneği" *Ağrı İslami İlimler Dergisi (AGİİD)*, Aralık 2024 (15), s. 143-164.

---

Geliş Tarihi:

29 Kasım 2024

Kabul Tarihi:

27 Aralık 2024

©2024 AGİİD

Tüm Hakları Saklıdır.

**Özet:** Modern öykü, Arap edebiyatında 19. yüzyıl sonrasında gelişen bir türdür. Cubrân Halil Cubrân modern Arap edebiyatında öykü türünün gelişmesine önemli katkılar sağlayan isimlerden biridir. Amerika'da doğulu edebiyatı batılı formlarla ifade etmenin bir biçimi olan Mehcer hareketi, öykü türünü de geliştiren Amerika'ya iltica eden Arap edebiyatçıları tarafından başlatılmış ve Cubrân da bu hareketin öncülerinden olmuştur. Cubrân'ın el-Ervâhu'l-mütemerride (Asi Ruhlar) adlı öykü kitabı da modern Arap edebiyatında romantik öykünün öncülerindedir. Bu kitaptaki öyküler üzerinden din adamları, feodalite, sınıf farkı, zoraki evlilik gibi konulara dair eleştiriler sunmaktadır. Verde el-Hânî kitapta geçen ilk öyküdür. Öyküde doğulu kadın imajı, kadın-erkek arasındaki güç dengesi ve evlilikte geleneğin belirleyiciliğine dair betimlemeler yapan Cubrân, aynı zamanda din adamları ve feodalite hakkında da eleştiriler yapmaktadır. Bu çalışmada, Verde el-Hânî temsilinde Cubrân'ın evlilik ve geleneksel evlilik biçimlerine dair görüşlerinin yanı sıra doğu toplumlarına dair eleştirileri tespit edilmiş, yazarın kadın figürü üzerine oluşan gelenekle kavgalı bir kişilik olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Çalışmanın geleneksel evlilik anlayışında kadının rolünün bir Arap edebiyatçı bakış açısıyla yorumlanmış olması ile literatüre katkı sağlaması amaçlanmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** *Din, Kadın, Modern Arap edebiyatı, Mehcer, Cubrân Halil Cubrân.*

**Abstract:** Modern story is a genre that developed in Arabic literature after the 19th century. Jubran Khalil Jubran is one of the figures who made significant contributions to the development of the story genre in modern Arabic literature. The Mahjar movement, which is a way of expressing Eastern literature with Western forms in America, was initiated by Arab writers who took refuge in America, and also developed the story genre, and Jubran was one of the pioneers of this movement. Jubran's story book al-Arwah al-Mutamarrida (Spirits Rebellious) is one of the pioneers of the romantic story in modern Arabic literature. Through the stories in this book, he criticizes issues such as clergy, feudalism, class difference, and forced marriage. Verde al-Hani is the first story in the book. Jubran who makes descriptions in the story about the image of the eastern women, the balance of power between men and women, and the determining factor of tradition in marriage, also criticizes the clergy and feudalism. In this study, in the representation of Verde al-Hani Jubran's views on marriage and traditional marriage forms as well as his criticisms of eastern societies were determined, and it was concluded that the author was a personality at odds with the tradition on the female figure. The aim of the study is to contribute to the literature by interpreting the role of women in the traditional understanding of marriage from the perspective of an Arap writer.

**Keywords:** *Religion, Women, Modern Arabic Literature, Mahjar, Jubran Khalil Jubran.*

---

## GİRİŞ

Cubrân Halil Cubrân<sup>1</sup> Arap edebiyatına içerik, biçim ve üslup olarak yeni bir anlayış getiren Mehcer ekolünün öncüsü ve en önemli temsilcisidir. Arap dünyasında yaşanan sosyal, siyasi ve ekonomik sebeplerle Amerika'nın Boston şehrine göç etmiş ve eserlerini burada kaleme almıştır. Eserlerinde gurbet, göç, özgürlük, kadın, din gibi konuları ele almıştır. Ayrıca, Amerika'daki genç Arap edebiyatçılarının kurduğu Râbitatu'l-kalemiyye grubunun başkanlığını da üstlenmiştir.<sup>2</sup>

Cubrân, aslen Lübnanlı olup Mârûnî bir ailenin çocuğudur. Lübnan'ın Bişerrî kasabasında dünyaya gelmiştir. Annesi Kamile tanınmış bir Mârûnî papazın kızı, babası Halil ise alkolik ve geçimsiz bir adamdır. Cubrân, annesinin dindar bir hanım olması sebebiyle kilise ve din adamlarına aşına birisidir.<sup>3</sup> Annesi Cubrân'ın babası ile olan evliliğinden önce iki farklı evlilik yapmış ve bu evliliklerinde türlü baskı ve zorluklarla karşılaşmıştır.<sup>4</sup>

19. yüzyıl sonlarında Ortadoğu'dan Amerika'ya göç edenler arasında Cubrân'ın ailesi de yer almıştır. Cubrân, annesi ve kardeşleri ile beraber Boston şehrine, göçmenlerin yoğun olduğu bölgeye yerleşmiş ve hayatının büyük bir kısmını burada geçirmiştir. Bundan sonra Lübnan'a sadece bir kez eğitim maksadıyla gitmiştir. Anadilini bizzat yerinde öğrenip eğitim almak isteyen Cubrân burada el-Hikme medresesinde din, mitoloji, edebiyat, dil gibi alanlarda yaptığı okumalarla kendini geliştirmiştir. Ancak kız kardeşinin ölümü sebebiyle buradaki eğitimini tamamlayamamış ve dönmek zorunda kalmıştır.<sup>5</sup>

Cubrân Amerika'ya döndükten kısa bir süre sonra abisi ve annesi de arka arkaya ölmüştür. Doğal olarak bu ölümler yazarın iç dünyasında ve edebiyatında önemli etkiler bırakmıştır.<sup>6</sup> Özellikle annesinin ölümü ruhunda derin izler bırakmıştır. Annesinin yaşadığı zorluklar ve doğulu bir kadın olarak çektiği sıkıntıların Cubrân'ın edebiyatında etkileri olduğu ve

---

<sup>1</sup> Yazarın ismi ile ilgili Cubrân, Cibrân ve Cibran olmak üzere üç farklı okuyuş bulunmaktadır. Bu çalışmada Lübnanlıların ve çağdaşlarının da tercih ettiği üzere Cubrân şeklindeki okuyuş tercih edilmiştir. Ancak dipnotlarda ve kaynakçada bahsi geçen eser müelliflerinin tercihleri muhafaza edilmiştir.

<sup>2</sup> Hüseyin Yazıcı, *Göç Edebiyatı-Doğu'yu Batıya Taşıyanlar* (İstanbul: Akdem Yayınları, 2022), 93-96. Cubrân'ın hayatı ve edebiyatı ile ilgili detaylı bilgi için ayrıca bkz: Mihâil Nuayme, *Cubrân Halil Cubrân*, Beyrut, 1985, Ğassân Hâlid, *Cibrân'u'l Feylesof*, Beyrut, 1983, Butrûs el-Hallâk, *Cibrân: Hadâsetuhu Arabiyye*, Beyrut, 2013, İsa en-Nâûrî, *Edebu'l Mehcer*, Mısır, 1988, Yusuf el-Huveyyik, *Zikrayâtü me'a Cubrân*, Beyrut, 1979.

<sup>3</sup> Kenan Demirayak, "Cibrân Halil Cibrân", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 18 Kasım 2024), 259.

<sup>4</sup> Ğassân Hâlid, *Cibrân 'ul-feylesûf* (Beyrut: Müessesetü Nevfel, 1983), 17-18.

<sup>5</sup> Demirayak, "Cibrân Halil Cibrân", 260.

<sup>6</sup> Yazıcı, *Göç Edebiyatı*, 95.

eserlerinde bahsi geçen kadınların annesinin yaşadıklarından mülhem karakterler olduğu düşünülebilir.<sup>7</sup>

Cubrân hayatı boyunca hiç evlenmemiş, evliliğe de mesafeli bir duruş sergilemiştir. Onun bu tutumunda annesi ve babasının başarısız evliliğinin de etkili olduğu düşünülebilir. Ayrıca doğu toplumunda şahitlik ettiği diğer başarısız evliliklerin de onun bu tercihinde etkili olabileceği unutulmamalıdır. Öyle ki Cubrân'a göre bütün evlilikler başarısızdır.<sup>8</sup>

Kadın konusu Cubrân'ın eserlerinde ele aldığı öncelikli konulardandır. Erkekle kadın arasındaki ilişkiyi sınırlayan kurallar ve geleneklerin adaletsizliği Cubrân'ın en önemli odak noktalarındandır.<sup>9</sup> Eserlerinde çoğunlukla sevgisiz, zorba adamlara kurban edilen kadınları konu edinmiştir. Örneğin *el-Ecnihatü'l-mütekessire* (Kırık Kanatlar)<sup>10</sup> adlı eserinde başka bir gence âşık olduğu halde zoraki bir evlilik neticesinde hayatını kaybeden Selma'nın öyküsünü konu edinmiştir. Hikâyenin kahramanı Selma, Mansur Galip isminde bir adamla evlendirilmiş ancak kocasına bir erkek çocuk veremediği için horlanmış, kocasının nefretini celp etmiştir. Selma'nın bebeği dünyaya geldikten kısa bir süre sonra ölmüştür. Bu acıya dayanamayan Selma ağır psikolojik sorunlar yaşamıştır. Yaşadıklarını kaldıramamış ve genç yaşında ölmüştür. Cubrân Selma'nın yaşadıkları üzerinden doğu toplumunun kendince bozuk işleyişine ve kadının kendi hayatı üzerinde söz sahibi olmamasına ilişkin eleştirilerini sunmuştur.<sup>11</sup>

Cubrân kadının özgür olmadığı bir toplumun gerçek anlamda özgür olmadığını düşünmüş ve bu özgürlüğü aşk, nikah, evlilik gibi bağlarla ele almıştır.<sup>12</sup> Ancak yazarın özgürlüğe yüklediği anlam ve gelenekle birlikte ahlâkî değerlere yönelik bakış açısı, inancı da göz önünde bulundurularak ayrıca değerlendirilmelidir.

Cubrân'ın öyküleri pek çok farklı açıdan incelenmiş ve değerlendirilmiştir. Bu çalışmada Cubrân'ın ilk dönem eserlerinden *el-Ervâhu'l-mütemerride* (Asi Ruhlar) adlı eserinde geçen Verde el-Hânî adlı öyküsü hakkındadır. Bahsi geçen öykünün daha önce müstakil olarak hakiki aşk teması üzerinden incelemesinin yapıldığı tespit edilmiştir.<sup>13</sup> Giriş ve üç bölümden oluşan bu çalışmanın ilk bölümü Verde el-Hânî adlı öykünün yer aldığı *el-Ervâhu'l-mütemerride* adlı

<sup>7</sup> Hâlid, *Cibrân'ul-feylesûf*, 19.

<sup>8</sup> Hâlid, *Cibrân'ul-feylesûf*, 62.

<sup>9</sup> Hamide Çetinkaya, *Cibrân Halil Cibrân'da Dil, Din ve Kadın Anlayışı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 2019), 122.

<sup>10</sup> Halil Cibran, *Kırık Kanatlar*, çev. Ersan Devrim (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999).

<sup>11</sup> Cibran, *Kırık Kanatlar*, 68.

<sup>12</sup> Halil Çatal, *Cubrân Halil Cibrân ve Öykücülüğü* (Konya: Selçuk Üniversitesi, 2011), 56.

<sup>13</sup> Mehmet Aslan, *True Love In The Broken Wings And Verde Al-Hani Kahlil Gibran* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2016).

eser ve içerisinde yer alan öykülerin tanıtılması şeklindedir. İkinci bölümde ise Verde el-Hânî adlı öykü; yapı unsurları, anlatım biçimleri, çatışma motifi ve öne çıkan mesajlar ile Cubrân'ın eleştirileri bağlamında tahlil edilmiş ve Cubrân'ın doğulu kadın ve evlilik imgelerine dair tutumu çerçevesinde incelenmiştir. Üçüncü ve son bölümde ise Cubrân'ın Verde el-Hânî ve evliliği özelinde vermek istediği mesajlar ele alınmış, öykü kurgusu içinde kadın figürüne ve kadın haklarına bakışı irdelenmiştir.

Cubrân bu öyküsünde doğulu kadın imgesi üzerinden din adamları, feodalite, sınıf farkı, zoraki evlilik gibi konulara dair eleştiriler sunmaktadır. Çalışmanın amacı Cubrân'ın doğu toplumlarındaki geleneksel evlilik anlayışına dair eleştirilerinin tespit edilmesi ve eserlerinde geçen kadın temsili üzerinden bu gelenekle arasındaki bitmeyen kavgaya dikkat çekmektir. Zira modern dönem öğretisinin ve yeni dönemdeki kadın hakları konusunda yaşanan gelişmelerin mutlak doğru kabul edilmesi, söz konusu kavga'nın ana sebebinin oluşturmaktadır. Ayrıca çalışmanın ülkemizdeki Cubrân literatürüne katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

### **1. Cubrân Halil Cubrân'ın el-Ervâhu'l-mütemerride Adlı Eseri**

*el-Ervâhu'l-mütemerride* Cubrân'ın 1908'de, henüz 25 yaşında iken New York'ta yayımladığı öykü kitabıdır.<sup>14</sup> Cubrân bu eserini Arapça kaleme almıştır. Sırasıyla “Verde el-Hânî”, “Surâhu'l-kubûr”, “Mazca'u'l-'arûs”, “Halîl el-Kâfir” başlıklı dört hikâyeden oluşmaktadır. Cubrân bu öykülerde feodalite, kilise, din adamları, doğuda evlilik gibi konuları ele almaktadır. Kitaptaki öykülerde Cubrân, toplumdaki ikiyüzlülüğü şiddetle eleştirmiş, geleneksel toplumlarda kadının sokulmaya çalışıldığı dar kalıba karşı çıkmış, devlet yönetiminin ahlaki temellerini sorgulamıştır.<sup>15</sup>

*el-Ervâhu'l-mütemerride*, kilise tarafından gençliği zehirleyici bir eser kabul edilerek Beyrut'ta bir pazar yerinde yakılmış, Cubrân'ın kendisi de Mârûnî kilisesi tarafından aforoz edilmiştir.<sup>16</sup> Mısır ve Suriye'de ise okunması yasaklanmıştır. Ancak onun yapmak istediğinin, din düşmanlığı ya da Tanrı karşıtlığı olmadığı söylenebilir. Öte yandan Cubrân, kilisenin ve toplumun kendisini dışlamasına hatta kendisine cephe almasına pek aldırılmamış, aksine bu durumu “*ikinci baskı için kusursuz bir neden*” olarak yorumlamıştır.<sup>17</sup>

<sup>14</sup> Demirayak, “Cibrân Halil Cibrân”, 260.

<sup>15</sup> Çatal, *Cubrân Halil Cubrân, Öykücülüğü*, 32.

<sup>16</sup> Kenan Demirayak, “Cibrân Halil Cibrân” (TDV İslam Ansiklopedisi, ts.), 261.

<sup>17</sup> Halil Çatal, *Cubrân Halil Cubrân ve Öykücülüğü* (Konya: Selçuk Üniversitesi, 2011), 46.

Bu çalışmanın konusu olan Verde el-Hânî isimli öykü, genç yaşında zoraki bir evlilik yapan Verde isimli bir kadının öyküsünü anlatmaktadır. İstemediği halde Raşit Numan isimli bir adamla evlendirilmiştir. Raşit Numan, zengin ve nüfuzlu bir adamdır. Cubrân bu öyküsünde Verde el-Hânî üzerinden doğu toplumlarında gözlemlediği kadarıyla kadınların yaşadığı baskıyı ve ona göre toplumun gelenekselleşmiş evlilik mefhumunu ortaya koymaktadır.<sup>18</sup>

İkinci öykü Surâhu'l-kubûr (Mezarların Çılgılığı) ise hiçbir araştırma ve sorgulama yapılmadan haklarında ölüm hükmü verilmiş üç kişinin öyküsünü anlatmaktadır. Bunlardan ilki bir askeri öldürmekle suçlanan bir gençtir. İkincisi zina etmekle suçlanan bir kadındır. Üçüncüsü ise kiliseye ait kıymetli eşyaları çalmakla suçlanan bir adamdır. Başlarına farklı hadiseler gelen bu karakterler Cubrân'ın genelde topluma, özelde ise adalet sistemine ve bu konudaki eksikliklere yönelttiği eleştirileri seslendirirler.<sup>19</sup>

Mazca 'u'l-'arûs (Gelinin Yatağı) isimli üçüncü öyküde yine baskı ile evlendirilen bir genç kızın öyküsü anlatılır. Evlilik için ikna edilen genç kız, düğün gecesi bu kararından pişman olur ve sevdiği gence onunla kaçmak istediğini söyler. Ancak delikanlı buna yanaşmaz. Delikanlı kız sevdiği halde daha önce kendisini terk etmiş olan kızın bu teklifini reddeder. Onu düğününe dönmesi için ikna etmeye çalışır. Ancak genç kızın buna niyeti yoktur, önce sevdiğini sonra da kendisini öldürür.<sup>20</sup>

Halîl el-Kâfir (Nankör Halil) isimli son öyküde ise kilisenin hayvanlarına bakmakla görevli Halil isimli bir gencin öyküsü anlatılmaktadır. Halil, karın tokluğuna çalıştığı kilisede rahiplerin ve piskoposların kölesi olarak hayatına devam etmektedir. Rahipler dini kendi çıkarları uğruna dini kullanırken zengin ve nüfuzlu derebeyleri ise halkı sömürerek bu çarkın devamına katkı sağlamaktadır. Öykü Halil'in bir gün bu düzene ve haksızlıklara isyan etmesi sonucunda başına gelenleri anlatmaktadır.<sup>21</sup>

## **2. Verde el-Hânî**

### **2.1. Olay Örgüsü**

Verde el-Hânî, yoksul bir ailenin henüz 18 yaşındaki kızıdır. Kendisiyle evlenmek isteyen Raşit Numan Bey ise 40 yaşında varlıklı bir kişidir. Aralarındaki yaş farkı ve iradesi dikkate

---

<sup>18</sup> Halil Cibran, *Asi Ruhlar*, çev. Muammer Sarıkaya - Eyyup Tanrıverdi (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2012), 7-25.

<sup>19</sup> Cibran, *Asi Ruhlar*, 27-38.

<sup>20</sup> Cibran, *Asi Ruhlar*, 38-50.

<sup>21</sup> Cibran, *Asi Ruhlar*, 50-105.

alınmadan bu evliliğe zorlanan Verde el-Hânî, içine düştüğü bu zoraki evliliği uzun süre devam ettiremez ve çok geçmeden Raşit Numan Bey'i terk eder.<sup>22</sup>

Öykünün ilk bölümünde anlatıcı, Lübnan'dan ayrı kaldığı için olayları uzun zamandır görüşemediği arkadaşı Raşit Bey'in ağzından dinler. Arkadaşını ziyarete gidince onu bedeni zayıflamış, siması kararmış bir vaziyette bulur.<sup>23</sup> Arkadaşının bu hali merakını iyice celbeder ve ona ne olduğunu sorar. Bu sorudan sonra okuyucu olayları Raşit Bey'in ağzından dinler. Raşit Bey ona, seyerek evlendiği Verde Hanım'dan bahseder. Onu yoksulluk ve kölelikten kurtardığını, servetini önüne serdiğini, paha biçilemez mücevherlerle donattığını dile getirir.<sup>24</sup> Ancak bütün bunların onu yanında tutmaya yetmediğini şu sözleriyle ifade eder:

*“Bütün kalbimle sevdiğim, duygularımı ayakları altına serdiğim, bütün benliğimle kendisine yöneldiğim ve hediyelere boğduğum kadın! Kendisine sevecen bir arkadaş ve samimi bir dost, aynı zamanda sadık bir koca olduğum bu kadın bana ihanet etti. Beni sırtımdan vurdu. Birlikte fakirliğin gölgesinde yaşamak, utançla yoğrulmuş ekmekten yemek, zillet ve günahla karışmış sudan içmek için başka birisine gitti.”*<sup>25</sup>

Raşit Bey'in bu sözlerinden büyük bir aşkla evlendiği ve hayatının merkezine koyduğu bu kadının kendisini fakir ve güçsüz bir adam uğruna terk etmesini hazmedemediği anlaşılmaktadır. Raşit Bey başına gelen bu musibeti kabul edemez ve sessizce ölümünü beklemeye başlar.<sup>26</sup>

İkinci bölümde ise anlatıcı bir diğer başkahraman Verde Hanım ile bir araya gelir. Burada meseleyi bir de onun ağzından dinler. Verde Hanım bunca cömertliğe rağmen sevmediği bir adamın yanında daha fazla kalmak istememiştir. Evliliğin ilk günlerinde bir büyüye kapılmış ve kalbindeki aşkı unutabileceğini düşünmüş olsa da insanların dedikodularının onu kendine getirmiş olduğunu ifade eder. İnsanların *“Bu Raşit Bey'in karısı mı yoksa evlatlığı mı?”*, *“Raşit Bey gençliğinde evlenmiş olsaydı ilk doğacak çocuğu Verde Hanım'dan yaşça daha büyük olurdu”*<sup>27</sup> gibi imalı sözlerini Raşit Bey duymasa da Verde Hanım duyar ve bu, onu dönülmez bir yola sokar. İki yıl kadar bin bir zorlukla dayandığı bu hayata nihayet son verir. Raşit Bey'i terk eder ve sevdiği gencin yanına gider.<sup>28</sup> İnsanların onu nankör ve hain, kıymet bilmez bir

---

<sup>22</sup> Cıbran, *Asi Ruhlar*, 10.

<sup>23</sup> Cıbran, *Asi Ruhlar*, 8.

<sup>24</sup> Cıbran, *Asi Ruhlar*, 10.

<sup>25</sup> Cıbran, *Asi Ruhlar*, 10.

<sup>26</sup> Cıbran, *Asi Ruhlar*, 10.

<sup>27</sup> Cıbran, *Asi Ruhlar*, 12.

<sup>28</sup> Cıbran, *Asi Ruhlar*, 13.



kadın olarak görmesi ise umurunda değildir. Ona göre sevgi, her şeyden önce gelmektedir ve insanın bu uğurda bütün suçlamaları kaldıracak gücü vardır. Ancak mutlu olmadığı yerde sevmediği bir adamla ömrünü geçirmek onun için dayanılmaz bir azaptır.<sup>29</sup>

Cubrân Verde Hanım'ın başına gelenleri anlattığı bu bölümden sonra ise anlatıcının kendi kendine meseleyi tartıştığı bir bölüm açar. Başlangıçta Raşit Bey'e hak vermiş olsa da Verde Hanım'ı dinledikten sonra fikri değişmiştir.<sup>30</sup> Yazarın olay kurgusunda dikkat çeken bir çelişki ise Verde Hanım'ın etraftan duyduklarına yönelik içsel tepkisidir. Eşiyle arasındaki yaş farkını konu edinen söylentileri çok ciddiye alıp bunları dert edinirken, nankör, hain ve kıymet bilmez birisi olduğu söylentilerini dikkate almamış ve umursamamıştır. Aslında gerçekte yapmak istediği şeylere ve özlemini kurduğu hayata kavuşmak için gerekçeler ürettiği düşünülürse dedikodulara yönelik çelişkili tavrının anlaşılması mümkün olabilir.

## 2.2. Karakterler

Hikâye iki ana karakter üzerinde cereyan eden olayları anlatır. Bunlar Raşit Numan Bey ve Verde Hanım'dır. Raşit Numan Bey iyi yetiştirilmiş, görgülü, kendini geliştirmiş ve güzel ahlaklı bir adamdır. Ancak doğulu geleneklerin etkisinde kalmış, kendinden çok toplumun değer yargılarını önemseyen biridir. Soyundan ve atalarından övünerek bahseden, dünyası bundan ibaret bir adam olan Raşit Bey, yazarın ifadesiyle “*talihsiz*”<sup>31</sup> bir adamdır. Zira aşkı karşılıksızdır ve sevdiği kadının bedeni aynı evde olmasına rağmen kalbi de ruhu da bir başkası ile beraberdir. Raşit Bey'in ne parası ne de sevgisi onu kendiyle tutmaya yetmiştir. Bu da onu bunalıma sürüklemiş, hayattan ve gelecekte umudunu kesmesine sebep olmuştur.

Cubrân'ın, Raşit Numan Bey betimlemesinde de belli belirsiz bir çelişki olduğu görülmektedir. Zira ‘iyi yetiştirilmiş, görgülü, kendini geliştirmiş ve güzel ahlaklı’ olarak tasvir edilen bir kişinin soyu ile övünen bir tutucu olması uyumsuzluk barındırmaktadır. Anlatıcı tarafından kullanılan şu ifadeler de karakterdeki olumsuz yönler dikkat çekmektedir.

Anlatıcı, arkadaşı Raşit Bey'i “*Hayatın sırları hakkındaki basireti körleştiren, var olmanın sırlarını kavramak yerine insanın dikkatini anlık zevklere yönlendiren, sahte parıltılara ilgi duyan birisi*”<sup>32</sup> olarak resmeder.

---

<sup>29</sup> Cıbran, *Asi Ruhlar*, 21.

<sup>30</sup> Cıbran, *Asi Ruhlar*, 23-25.

<sup>31</sup> Cıbran, *Asi Ruhlar*, 7.

<sup>32</sup> Cıbran, *Asi Ruhlar*, 8.

Cubrân'ın bu ifadelerinin okuyucuda; Raşit Bey'in aslında umursamaz, hayatın derin manaları peşinde değil de anlık değeri ile ilgilenen, perdenin ardındaki manayı değil de önündeki resme odaklanan bir adam olduğu düşüncesini canlandırdığı düşünülebilir.

Verde ise doğuda yetişen, gelenekler ve baskılar altında ezilmiş genç ve güzel bir kadındır. Yoksul bir ailenin kızıdır. Zorla bir evlilik yapmış, istemediği bir hayata sürüklenmiştir. Her ne kadar yazar bu evliliğin zoraki bir evlilik olduğunu açıkça dile getirmese de Verde Hanım'ın şu sözleri evliliğin isteği dışında gerçekleşmiş olduğunu göstermektedir:

*“Henüz evliliğin ne olduğunu bilmeden kendini kocası olarak tanıdığı kişiye bağlı bulan, ancak ruhunun bütün benliği ile ve tertemiz bir aşkla sevdiği bir başkasına doğru dalgalandığını gören her kadının sinesinde yaşanan kara gecelere benzer.”*<sup>33</sup>

Verde Hanım içinde yaşadığı toplumun baskı ve geleneklerine teslim olmayan, adeta ezberleri bozan, radikal bir kadın temsili sunmaktadır. Toplumun genel kanılarını bertaraf etmiş, özgürlüğü ve aşkı uğruna bütün okların hedefi olup türlü ithamların odağı olmayı göze almıştır. Kendi ifadesiyle *“kutsal bir kalbin duygularıyla beşerin bozuk kanunları arasında geçen ürkütücü bir savaş”*<sup>34</sup> ortasında kalmış ve kalbini dinlemiştir. Önceleri bu savaşın bir mağduru ve öznesi iken kanatlarındaki zayıflık ve teslimiyet zincirlerini kırmış, aşk ve özgürlüğe doğru uçmuştur.<sup>35</sup>

Raşit Bey ve Verde Hanım dışındaki kahramanlardan biri de olayın anlatıcısıdır. Olayları her iki taraftan da dinlemeye gayret gösteren, empati yapmaya uğraşan bu anlatıcının yazar olup olmadığına dair bir bilgimiz yoktur. Anlatıcının dışında Verde Hanım'ın örnekler verirken zikrettiği Lübnanlı kişiler de yan karakterler olarak düşünülebilir. Bu kişiler toplumun zengin ve imtiyazlı olmasına rağmen hayat hakkında ve duyguların maddeden daha önemli olduğu hakkında bir bilgisi olmayan, hayatlarını eğlence ve para odağında geçiren kesimindedir.<sup>36</sup>

### **2.3. Zaman ve Mekân**

Olayın yaşandığı yer Lübnan'ın Beyrut şehridir. Beyrut kuzey ve güneydeki tepeleri ve bu tepelerin ormanlarla kaplı olmasıyla bilinmektedir.<sup>37</sup> Doğanın böylesine içinde bir yerde yaşamak ve böyle bir coğrafyanın insanı olmak Cubrân'ın bütün öykülerinde olduğu gibi Verde

---

<sup>33</sup> Cıbran, *Asi Ruhlar*, 15.

<sup>34</sup> Cıbran, *Asi Ruhlar*, 15.

<sup>35</sup> Cıbran, *Asi Ruhlar*, 15.

<sup>36</sup> Cıbran, *Asi Ruhlar*, 17-19.

<sup>37</sup> Davut Dursun, “Beyrut”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, ts., 6/81.

el-Hânî’de de etkisini göstermiştir. Verde Hanım’la konuşmak için evine giden anlatıcının dilinden Verde Hanım’ın yaşadığı yeri “ağaçlar ve çiçeklerle kuşatılmış bir ev”<sup>38</sup> olarak tanımlamıştır.

Anlatıcı birkaç sene Lübnan dışında kaldığını ifade etmekte ve Raşit Bey’i Lübnan’a dönüşünden sonra gördüğünü söylemektedir. Anlatıcının yazarın bizzat kendisi olduğunu kabul edecek olursak, olayın geçtiği zamanın Cubrân’ın Amerika’ya göç ettikten sonra eğitim almak amacıyla ülkesine döndüğü 1897 senesi<sup>39</sup> dolayları olduğu düşünülebilir.

Yazarın Raşit Bey hakkındaki şu düşünceleri okuyucuya Beyrut’un sosyal yapısı hakkında da bazı ipuçları vermektedir:

*“Raşit Numan Bey Beyrut’ta doğup büyümüş bir Lübnanlıydı. Mazide kalmış başarılarını sürekli anlatan, atalarının şerefinden bahseden olayları sık sık tekrarlamaya özen gösteren, köklü ve zengin bir aileye mensuptu. Yaşantısında atalarının inanç ve ananelerine ayak uydurmuş, doğunun gökyüzünde kuş sürüleri gibi dalgalanan batı moda ve adetlerini taklit etmesinde de atalarının yolunu benimsemiş birisiydi.”*<sup>40</sup>

Yazarın bu izahları öykünün bahsettiği dönemde Beyrut’ta yaşayan insanların yaşam biçimi ve düşünce yapısı hakkında okura ipuçları vermektedir. Yine Verde Hanım’ın kocasını terk ettiği zaman insanların arkasından konuşması, kaçışını ihanet olarak yorumlamaları da bu insanların olayların arka planını bilmeden konuşan, genel yargıları dışına çıkmayan insanlar olduğunu ve toplumun çoğunlukla bu kişilerden oluştuğunu düşündürmektedir.<sup>41</sup>

Cubrân’ın eğitim amacıyla döndüğü dönemde Beyrut kırk yıldan fazladır Suriye’den ayrılmış ve müstakil bir vilayetti.<sup>42</sup> Ancak yazarın şu ifadesi olayın geçtiği zamanda geleneklerin ve toplumsal kabullerin hala Suriye kültüründen ayrılmamış olduğunu göstermektedir:

*“Raşit Numan Bey temiz kalpli, üstün ahlaklı birisiydi. Ancak Suriye’de yaşayanların pek çoğu gibi olayların gerisini araştırmaz, sadece dış görünüşü ile yetinirdi. Kendi benliğinin sesine kulak vermezken çevresindekilerin sözlerini dinlemek için duyularını seferber ederdi.*

---

<sup>38</sup> Cibran, *Asi Ruhlar*, 11.

<sup>39</sup> Demirayak, “Cibrân Halil Cibrân”, 260. Cubrân 14 yaşında iken Arapça eğitim almak amacıyla Amerika’dan Beyrut’a dönmüştür.

<sup>40</sup> Cibran, *Asi Ruhlar*, 7-8.

<sup>41</sup> Cibran, *Asi Ruhlar*, 15-16.

<sup>42</sup> Dursun, “Beyrut”, 6/82.

*Hayatın sırları hakkındaki basireti körleştiren, var olmanın sırlarını kavramak yerine dikkatini anlık zevklere yönlendiren sahte parıltılara ilgi duyardı.*"<sup>43</sup>

#### **2.4. Anlatıcı ve Bakış Açısı**

Cubrân Verde el-Hâni'de özne anlatıcı ve gözlemci anlatıcıyı eş zamanlı kullanmıştır. Özne anlatıcı, anlatıcının olayın bir parçası olmakla beraber aynı zamanda aktarıcısı olduğu durumlarda kullanılır. Kahraman anlatıcı, tanık anlatıcı, birinci kişi anlatıcı gibi farklı isimlendirmeleri de vardır.<sup>44</sup> Gözlemci anlatıcı ise anlatıcının görgü tanığı olduğu, olayları gözlemleyerek okuyucuya aktardığı durumlarda kullanılır. Yazar anlatıcı, o anlatıcı, üçüncü kişi anlatıcı isimlendirmeleri de vardır.<sup>45</sup>

Cubrân aynı anda iki farklı anlatıcı dilini tercih ederek okuyucunun heyecanını diri tutmuş, zaman zaman gelgitler yaşamasına ve kendini olayın içinde bir karakter gibi düşünmesine sebep olmuştur. Bazen Raşit Bey'in arkadaşı gözüyle "*Güzel günlerde yaşadığı anıların etkisiyle bana hüznü bir bakış attıktan sonra gözlerini kaçırdı*"<sup>46</sup> gibi ifadelerle özne anlatıcıyı tercih etmiş ve okuyucunun olaya şahitlik etmişçesine olayları gözünde canlandırmasını amaçlamıştır. Bazen de tercihini "*Ayağa kalktı, rüzgâra kapılmış bir kamış gibi titriyordu. Bükülmüş parmaklarıyla bir şeyi yakalayarak paramparça etmek istercesine ellerini öne uzattı*"<sup>47</sup> şeklindeki ifadelerle gözlemci anlatıcıdan yana kullanmıştır.

Yazar hikâyeyi önce Raşit Bey'in, daha sonra Verde Hanım'ın perspektifinden anlatmıştır. Anlatıcı her ikisini dinledikten sonra da olayları kendi bakış açısıyla yorumlamıştır. Hikâyenin başında Raşit Bey'i dinledikten sonra "*Gözyaşlarım göz kapaklarıma hücum ederken yerimden kalktım, acıma duygusu kalbimi parçalıyordu*"<sup>48</sup> şeklindeki sözlerinin, okuyucuda da bir acıma hissi uyandırdığı düşünülebilir. Anlatıcının bu tutumu taraflı bir bakış olarak da yorumlanabilir. Hikâyeyi yalnızca arkadaşından dinlemiş ve sadece onun anlattıkları üzerinden Verde Hanım hakkında ithamlarda bulunmuştur.<sup>49</sup> Onun bu tutumunun okuyucuyu yönlendirdiği düşünülebilir.

---

<sup>43</sup> Cibran, *Asi Ruhlar*, 8.

<sup>44</sup> Nurullah Çetin, *Roman Çözümleme Yöntemi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2021), 113.

<sup>45</sup> Çetin, *Roman Çözümleme Yöntemi*, 113.

<sup>46</sup> Cibran, *Asi Ruhlar*, 9.

<sup>47</sup> Cibran, *Asi Ruhlar*, 9-10.

<sup>48</sup> Cibran, *Asi Ruhlar*, 11.

<sup>49</sup> Cibran, *Asi Ruhlar*, 11.

Yazar öykünün ikinci kısmında anlatıcıyı Verde Hanım ile konuşturmuş ve anlatıcı bu konuşmadan sonra olayın taraflarından hangisinin haklı olduğuna dair bir ikilem yaşamıştır. Anlatıcının yaşadığı bu ikilem şu ifadelerden anlaşılmaktadır:

*“Bu kadın, onu terk ederek ruhunun özgürlüğünü seçtiğinde ona karşı bir suç işlemedi mi? Yoksa Raşit Bey mi kalbini kazanmadan önce bedenine evlilik boyunduruğunu geçirmekle ona karşı bir suç işledi? İkisinden hangisi zalim ve hangisi mazlum? Acaba hangisi günahkâr, hangisi suçsuz?”<sup>50</sup>*

*Kendi kendime mırıldanmaya devam ettim:*

*-Ancak kadının istediği mutluluğu kocasını mahvederek elde etmesi doğru mu?*

*Bu soruya kendim şöyle cevap verdim:*

*Erkeğin mutlu olmak için karısının duygularını köleleştirmesi doğru mu?”<sup>51</sup>*

Cubrân, anlatıcının ağzından sorduğu bu sorularla adeta okuyucuyu da harekete geçirmek istemiştir. Okuyucunun hikâyenin başından itibaren yaşadığı duygusal gelgitlerin içinde bu sorularla baş başa kalmasını sağlamıştır. Olayları ilk olarak terk edilmiş, emeği ve duyguları zayi edilmiş bir adam portresi çizen Raşit Bey’in perspektifinden anlatmış ve okuyucunun ondan yana bir tavır almasını sağlamıştır. Tam Verde Hanım’a cephe aldığı esnada Verde Hanım’ın anlattıklarıyla ve savunmasıyla ise okuyucunun fikirleri tepetaklak olmuştur. Zira öykünün başında kocasını terk etmiş, yuvasını dağıtmış umursamaz bir kadın imajı çizilmiş olmasına rağmen durumun böyle olmadığı açığa çıkmıştır. Öykünün son bölümünde Verde Hanım, kocası *“korkunç bir şeytana dönüşmüş”<sup>52</sup>* olmakla itham edilmesine rağmen toplum tarafından dışlanmayı köleliğe tercih eden bir kadındır.<sup>53</sup>

## **2.5. Dil ve Üslup Özellikleri**

Cubrân Verde el-Hânî’de sade ama şiirsel bir dil kullanmayı tercih etmiştir. Basit ve herkesin anlayacağı düzeyde kelimeler kullanmış, ancak bu tutumu, mananın derinliğinden bir şey eksiltmemiştir. Aksine basit kelimeleri ve ağdasız diliyle okuyucunun duygusal durumunu harekete geçirmiş, empati düzeyini yükseltmiştir. Raşit Bey’in ruhsal durumunu izah ederken kullandığı cümleler buna örnektir:

---

<sup>50</sup> Cıbran, *Asi Ruhlar*, 23.

<sup>51</sup> Cıbran, *Asi Ruhlar*, 24.

<sup>52</sup> Cıbran, *Asi Ruhlar*, 10.

<sup>53</sup> Cıbran, *Asi Ruhlar*, 20.

*“Hüzünlü karaltılar titreşiyordu asık çehresinde. Üzgün gözlerinde acı veren bakışlar yayılıyordu. Her halinden hayal kırıklığına uğradığı, derin bir ümitsizliğe kapıldığı belli oluyordu.”<sup>54</sup>*

Yine Verde Hanım ile karşılaşması esnasında kendi kendine fısıldadığı şu sözler de okuyucunun kolaylıkla okuyup anlayacağı ancak bununla beraber derin manlar barındıran kelimelerden oluşmaktadır:

*“Bu kadın kötü bir kadın olabilir mi? Şeffaf yüzünün altında iğrenç bir kişiliği, günahkâr bir kalbi gizleyebilir mi? Yoksa kocasına ihanet eden kadın bu mu? Ya da zihnimde eşsiz bir kuş bedenine bürünmüş, korkunç bir yılan gibi tasavvur ederek hakkında birçok kez ithamda bulunduğum kadın bu mu?”<sup>55</sup>*

Cubrân öyküde benzetmeler yaparak karakterleri ve atmosferi okurun zihninde daha da netleştirmiştir. Verde Hanım’ın sesini ney ezgisine<sup>56</sup>, Raşit Bey’in evinde geçirdiği günlerdeki ruh halini onun ekmeğini yiyen ve gece karanlığında gizlenen bir hırsızın haline<sup>57</sup>, kırık kalbini ise biricik yavrusunu kaybeden bir anneye benzetmiştir.<sup>58</sup> Cubrân’ın bu benzetmeleri okuyucunun zihninde Verde Hanım’ın ruh halinin anlam kazanmasına fayda sağlaması amacıyla yaptığı düşünülebilir.

Cubrân zaman zaman olayın dramatik ve lirik yanını öne çıkarmıştır. Öykünün başlangıcında kendi penceresinden her iki karakterin durumu açıklamış ve bu dramatik hikâyenin okuyucunun ilgisini çekmesini sağlamıştır:

*“Genç bir kıza âşık olan, onu kendine hayat arkadaşı olarak seçen, alın terini ve sevgisini ayaklarının altına seren, bütün servetini önüne koyan, sonra birden sevgisini kazanmak için gece gündüz uğraştığı kadının gizemli sevgiliyle mesut olmak, duygularından faydalanmak için kalbini bir başka erkeğe karşılıksız verdiğini fark eden erken ne talihsiz bir erkektir!”<sup>59</sup>*

*“Karisını, gençlik uykusundan uyandığında mal ve hediyelere boğan, cömertçe ve sevgiyle giydiren; ancak hayat veren aşk ışığıyla onun kalbini okşamayan, Allah’ın erkeğin*

---

<sup>54</sup> Cıbran, *Asi Ruhlar*, 8.

<sup>55</sup> Cıbran, *Asi Ruhlar*, 11.

<sup>56</sup> Cıbran, *Asi Ruhlar*, 11.

<sup>57</sup> Cıbran, *Asi Ruhlar*, 13.

<sup>58</sup> Cıbran, *Asi Ruhlar*, 13.

<sup>59</sup> Cıbran, *Asi Ruhlar*, 7.

*gözünden kadının kalbine akıttığı semavi iksirle ruhundaki açlığı doyuramayan bir erkeği evinde bulan kadın ne talihsiz bir kadındır!”<sup>60</sup>*

Cubrân’ın bu ifadelerle okuyucunun daha girişten karşılaştığı manzara karşısında adeta bir trajedinin içindeymiş gibi hissettirmesini amaçladığı düşünülebilir. Öyle ki hikâyenin devamında da bu lirik üslubunu devam ettirmiş ve okuyucuya adeta musibetlerin şahidiymiş hissi vermiştir.

Cubrân, duygusal ve romantik bir anlatımı tercih etmesinin yanı sıra, ruhsal çözümler yaparak okuyucunun karakterlerin ruh halini olabildiğince içselleştirmesine imkân sağlamıştır. Anlatıcının Verde Hanım ile konuşurken onu incelemesi ve bakışlarına anlam vermesi bunun açık örneklerindedir:

*“Verde Hanım anlamlı bir şekilde bana baktı. Sözlerinin duygularıma etkisini görmek için, göğüs kafesimde sesinin yankısının işitmek için, gözleriyle göğsümü delercesine atılan bir bakıştı bu.”<sup>61</sup>*

Anlatıcı genellikle birinci tekil şahıs ağzından hikâyeyi anlatsa da zaman zaman üçüncü tekil şahıs bakış açısına da geçiş yapmaktadır. *“Verde Hanım pencereye yöneldi. Sağ eliyle şehri göstererek nispeten daha yüksek bir sesle sokaklarda, çatılarda ve bahçelerde kötü karaltılar, sinmiş hayaletler görmüş gibi tiksiner ve küçümseyerek konuştu”<sup>62</sup>* ifadesi üçüncü şahsın ağzından anlatıma örnek sayılabilir. Verde Hanım’ın dilinden aktarılan *“Beyefendi! İşte benim hikayem bu. Gökyüzü ve yeryüzü önünde benim mazeretim bu”<sup>63</sup>* şeklindeki ifadeler ise birinci şahsın ağzından anlatıma örnektir. Bu durum, Cubrân’ın kendine özgü anlatım tarzının bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Yazarın özellikle olay örgüsünü aktardığı bölümlerde üçüncü tekil şahıs anlatımını tercih ettiği, ancak yorum ve duygu ifadelerinde birinci tekil şahıs (ben dili) kullandığı görülmektedir.

## **2.6. Anlatım Teknikleri**

Cubrân Verde el-Hânî’de tasvir, betimleme ve benzetme, geriye dönüş, diyalog, iç monolog ve iç çözümler gibi anlatımı zenginleştirip okuyucunun metinle kurduğu bağı güçlendiren çeşitli anlatım teknikleri kullanmıştır.

---

<sup>60</sup> Cıbran, *Asi Ruhlar*, 7.

<sup>61</sup> Cıbran, *Asi Ruhlar*, 15.

<sup>62</sup> Cıbran, *Asi Ruhlar*, 17.

<sup>63</sup> Cıbran, *Asi Ruhlar*, 21.

### 2.6.1. Tasvir, Betimleme ve Benzetme Teknikleri

Tasvir genel manası ile anlatma ve somutlaştırmayı ifade eder. Anlatım tekniği olarak tasvirin tercih edildiği metinlerde yazar olayın unsurlarını, karakteristik özelliklerini ve ruhunu somutlaştırır, görünür kılar.<sup>64</sup> Daha çok betimleme ve benzetme ile birlikte karşımıza çıkar.

Cubrân öyküde karakterlerin ruh halini ve psikolojilerini detaylarıyla tasvir etmiştir. Betimlemeler ve benzetmeler yaparak okuyucuya kişilerin durumunu sanki gözleriyle görmüş, kulaklarıyla duymuş gibi tasvir etmiştir. Anlatıcının hikâyeyi dinledikten sonra dile getirdiği “*Raşit Bey son sözlerini acı içinde, boğuk bir sesle söyledi. Ayağa kalktı, rüzgâra kapılmış bir kamış gibi titriyordu*”<sup>65</sup> ifadesi, okuyucunun zihninde karakterin ruh halinin net bir şekilde canlandırmakta ve sanki konuşma esnasında Raşit Bey’i görüyormuş gibi hissettirmektedir. Cubrân rüzgâra kapılmış bir kamışın çaresiz ve güçsüz benzetmesi üzerinden ilk sayfadan beri gücü ve mağrurluğu anlatılan Raşit Bey’i okuyucunun gözünde farklı bir şekilde canlandırmış ve ruh halini olduğu gibi aksettirmiştir.

Cubrân’ın Verde Hanım’ın “*Dün ben iştah açıcı bir sofraya idim. Raşit Bey de bana ancak acıktığı zaman yaklaşırdı. Oysa bedenlerimiz değersiz iki hizmetçi gibi birbirinden uzaktı*”<sup>66</sup> şeklindeki sözleri okuyucunun zihninde Verde Hanım’ın evlilikteki rolünü ve Raşit Bey’in evinde zoraki kaldığı günlerin tablosunu çizmektedir.

Cubrân öykünün sonunda ise toplumun tabuları arasında yaşamaya çalışan bireyleri kafatasları ve dikenler arasında kendi bedenini görmemek için gözlerini yere dikerek ya da yüzünü güneşe dönerek duran varlıklar olarak betimlemiştir.<sup>67</sup> Bu ifadeler okuyucuda töreler ve kanunların prangaları arasında yaşayan insanın içinde bulunduğu ruh halini tasvir etmesi bakımından önemlidir.

### 2.6.2. Geriye Dönüş Tekniği

Geriye dönüş tekniği, kendisini eserlerde şimdiki zamandan geçmişe yönelmek şeklinde gösterir. Sinema sanatından edebiyata aktarılmış olan geriye dönüş tekniği metin içindeki zaman akışı ile ilgili bir kurgu tekniği olup, genellikle kurmaca dünya içindeki bazı karakterleri

---

<sup>64</sup> Mehmet Tekin, *Roman Sanatı I* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2024), 209-210.

<sup>65</sup> Cibran, *Asi Ruhlar*, 9.

<sup>66</sup> Cibran, *Asi Ruhlar*, 20.

<sup>67</sup> Cibran, *Asi Ruhlar*, 25.



ve durumları aydınlatmak amacı ile kullanılmaktadır. Anlatıcı, içinde bulunduğu zamandan sıyrılır ve geçmişe yaptığı yolculukla birkaç olayı ve durumu okuyucuya anlatır.<sup>68</sup>

Geriye dönüş tekniğinin en önemli yanı olay yaşanırken değil de yaşandıktan sonra anlatılıyor olmasıdır. Yazar olay yaşandıktan belli bir süre sonra okuyucunun merak duygusunu kamçıladığına emin olduktan sonra kahramanın başından geçenleri geçmişten şimdiye doğru anlatır.<sup>69</sup>

Geriye dönüş tekniği Cubrân'ın öyküyü anlatırken en çok faydalandığı tekniktir. İlk sayfadan itibaren okuyucunun merakını ve dikkatini çeken Cubrân, bu merakı kamçulamak için anlatıcının ağzından Raşit Bey'e şu soruları sorar:

*“Ne oldu sana? Nerede o ışık gibi yüzünden yayılan tebessümler? Nereye gitti o gençliğindeki neşen? Yoksa ölüm seninle değerli bir dostunun arasını mı açtı? Parlak günlerinde biriktirdiğin mallarını kara geceler mi alıp götürdü? Doğru söyle bana, bedenini kucaklayan bu üzüntü de ne? Vücudunu ele geçiren bu üzüntü de ne?”*<sup>70</sup>

Okuyucuda yukarıdaki soruları okurken Raşit Bey'in içinde bulunduğu duruma karşı bir merak uyanmıştır. Raşit Bey'in başına gelenleri merak etme ve öğrenme arzusunun; okuyucunun metinle kurduğu duygusal bağı güçlendirdiği, hikâyeye ilk andan itibaren dahil olmasını sağladığı düşünülebilir.

### **2.6.3. Diyalog Tekniği**

Diyalog, anlatının olduğu bütün edebi türlerinde kullanılan bir anlatım tekniğidir. En basit biçimiyle hikayedeki iki veya daha fazla karakter arasında geçen diyalogu ifade eder.<sup>71</sup> Kurmaca metinlerde kullanılan en önemli tekniklerden olan diyalog yöntemi, hikâyeyi güçlendirmekte ve soyut olanı somutlaştırmaya fayda sağlamaktadır.<sup>72</sup>

Cubrân hikâyesinin başlangıcından itibaren anlatıcının Raşit Bey ve Verde Hanım'la kurduğu diyaloglarla anlatımı güçlendirmiştir. Raşit Bey'e içinde bulunduğu durumun sebebini sormuş, hangi kötü olayın onu bu matem havasına sürüklediğini öğrenmek istemiştir.<sup>73</sup>

---

<sup>68</sup> Funda Balcı Baykoç, “Mahrem ve Kırmızı Romanlarında Birtakım Postmodern Anlatım Teknikleri”, *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi* 3 (2021), 786.

<sup>69</sup> Tekin, *Roman Sanatı 1*, 245.

<sup>70</sup> Cibran, *Asi Ruhlar*, 8.

<sup>71</sup> Balcı Baykoç, “Mahrem ve Kırmızı Romanlarında Birtakım Postmodern Anlatım Teknikleri”, 788.

<sup>72</sup> Tekin, *Roman Sanatı 1*, 266.

<sup>73</sup> Cibran, *Asi Ruhlar*, 8.

Anlatıcının sorduğu bu sorularla ilk sayfadan itibaren kurulan düğüm yavaş yavaş çözülmeye başlamış, okurun hikâyeye dair merak ettiği hususlar açılmaya başlamıştır. İkinci bölümde Verde Hanım’la arasında geçen konuşma da bu düğümün net bir şekilde açılmasına ve karanlıkta kalan noktaların daha net bir şekilde izah edilmesine kapı aralamıştır.<sup>74</sup>

#### 2.6.4. İç Monolog Tekniği

İç monolog; yazar veya anlatıcının ortadan kalktığı, karakterlerin akıllarından ve içlerinden geçenleri kendi kendileriyle konuşmaları vasıtasıyla gerçekleşir. Karakterin bir olay ve durumla ilgili geçirdiği zihinsel sürecin ifadesidir.<sup>75</sup>

Verde Hanım’ın Raşit Bey’in evinde iki yıl kaldıktan sonra âşık olduğu adamdan bahsettiği bölümde iç monoloğun örneği vardır:

*“Bu kara günlerden birinde karanlığın ardından baktığımda, hayat yolunda yalnız yürüyen, bu basit evde kağıtları ve kitapları arasında tek başına yaşayan bir gencin gözlerinden süzülen hoş bir ışık gördüm. Bu ışığı görmemek için gözlerimi kapatarak kendi kendime şöyle dedim:*

*-Ey insanoğlu! Dünyadan nasibin kabir karanlığı, sakın aydınlığı umma!*

*Sonra kulak verdiğimde tatlılığıyla bütün organlarımı titreten, temizliğiyle bütün bedenime sahip olan ulvi bir ses duydum. Kulaklarımı tıkayarak:*

*-Ey insanoğlu! Dünyadan nasibin cehennem ığılığı, şarkılar senin neyine, dedim.”<sup>76</sup>*

Verde Hanım’ın bu monoloğu, okuyucuya yaşananların kasvetini ve içinde bulunduğu ruh halini yansıtması bağlamında önemlidir. Cubrân’ın hikâyenin bu kısmında soruları Verde Hanım’ın monoloğu üzerinden aslında okuyucuya sorduğu ve onun da doğru olanın hangisi olduğu üzerine düşünmesini sağlamak istediği düşünülebilir. Bu sorgunun okuyucunun metinle kurduğu duygusal bağı güçlendirdiği ve Verde Hanım’la arasında kurduğu empatiyi bir adım daha öteye taşıdığı kabul edilebilir. Zira bu sorulardan sonra bir ikilem içinde hissedecek ve akli ile kalbi arasında kalacaktır. Akıl toplumun baskılarını ve örfleri öncelerken kalp tam tersini söyleyecek, tıpkı Verde Hanım’ın yaşadığı gibi uğruna savaşılası ve yaşanılmalı tek gerçeğin ne olabileceği konusunda bir ikilemin ortasında kalacaktır.<sup>77</sup>

<sup>74</sup> Cibran, *Asi Ruhlar*, 11.

<sup>75</sup> Yaşar Şimşek, “İç Monolog’ ve ‘Bilinç Akışı’ Tekniği Açısından Oğuz Atay’ın ‘Unutulan’ Hikâyesi”, *Söylem Filoloji Dergisi* 4/2 (2019), 311.

<sup>76</sup> Cibran, *Asi Ruhlar*, 14.

<sup>77</sup> Cibran, *Asi Ruhlar*, 14.

### 2.6.5. İç Çözümleme Tekniği

İç çözümleme, insanı çok yönlülüğüyle, yani tüm gerçekliğiyle verme yöneliminin sonucu olarak ortaya çıkmış bir tekniktir. Kurmaca gerçekliğe dış gerçeklikten bakan okuyucu için kurgusal gerçekliği bir an için silikleştirip karakterin ruh hali ile okuyucu karşı karşıya getirmektir.<sup>78</sup> Yazarın ve anlatıcının aradan çekildiği ve okuyucunun karakterle yalnız kaldığı bir anlatım tekniği olarak iç çözümlemenin, okuyucunun karakterin içinde bulunduğu durumu ve psikolojik hali daha iyi anlamasına yardımcı olduğu söylenebilir.

Öyküde anlatıcının konuşma aralarında karakterlere dair yaptığı betimlemeler iç çözümlemenin örneği kabul edilebilir. Raşit Bey'in konuşması esnasında *“Ümitsizlik dolu, boğuk bir sesle konuştu”*<sup>79</sup>, *“Kendinden kaçmak istercesine yüzünü avuçlarının arasına almıştı”*<sup>80</sup> şeklindeki ifadeleri iç çözümleme örnekleri olarak kabul edilebilir. Bu ifadeler, anlatıcının karşısındaki karakterlerin ruh hali ile ilgili yaptığı çıkarımları ve çözümlenmeleri dile getirmektedir. Okuyucunun, bu ifadeleri okuduktan sonra karakterin o an içinde bulunduğu durumla ilgili daha net bir bilgiye sahip olacağı ve bu bilginin de olay esnasında oradaymışçasına zihninde sahneyi canlandırmasına kapı açacağı düşünülebilir.

Cubrân, anlatıcının Verde Hanım'la konuştuğu bölümde de iç çözümleme tekniğine sık sık başvurmuştur. Verde Hanım'ın konuşma esnasındaki durduğu bir anı aşağıdaki gibi ifade etmiş ve okuyucunun kadının ruh halini anlamlandırmasına, diyalog esnasındaki psikolojik durumunu tayin etmesine kolaylık sağlamıştır:

*“Verde Hanım anlamlı bir şekilde bana doğru baktı. Sözlerinin duygularıma etkisini görmek için, göğüs kafesinde sesinin yankısını işitmek için, gözleriyle göğsümü delercesine atılan bir bakıştı bu.”*<sup>81</sup>

### 2.7. Çatışma Motifi

Çatışma, roman veya öykülerde gerilimin üzerinde cereyan ettiği konudur. Zıt karakterler ve düşünce biçimleri çatışmanın olduğu bir hikâyenin belirgin özelliklerindedir. Çatışma unsurunun olduğu romanlarda kutupluluk ilkesi geçerlidir. Buna göre birbirine karşıt öğeler yer alır.<sup>82</sup> Çatışmanın iç ve dış olmak üzere iki farklı çeşidi vardır. İç çatışma karakterin kendi

<sup>78</sup> Balcı Baykoç, “Mahrem ve Kırmızı Romanlarında Birtakım Postmodern Anlatım Teknikleri”, 787.

<sup>79</sup> Cıbran, *Asi Ruhlar*, 9.

<sup>80</sup> Cıbran, *Asi Ruhlar*, 10.

<sup>81</sup> Cıbran, *Asi Ruhlar*, 15.

<sup>82</sup> Çetin, *Roman Çözümleme Yöntemi*, 203.

içindeki zıtlık ve çekişmelere odaklanır. Düşünceleri ve duyguları arasında olabileceği gibi güzel-çirkin, iyi-kötü, olumlu olumsuz gibi iki karşıt duygu üzerinden de olabilir. Sosyal çatışma ise birbirine zıt birden fazla kişi arasında ortaya çıkan çatışmadır.<sup>83</sup>

Cubrân eserlerini çoğu zaman bu zıtlık ve çatışma üzerine inşa etmiştir. Verde el-Hânî'nin öyküsünde de aynı düsturu benimsemiştir. Bir yanda geçmişine ve atalarına, geleneklerine sıkı sıkıya bağlı bir adam olan Raşit Bey vardır. Diğer yanda ise baskılardan ve zincirlerden kurtulmak uğruna bütün karalamaları ve yaftalamaları göze alan Verde Hanım vardır. İkisinin arasındaki bu zıtlıklar ve düşünce farklılığı hikâyenin temel çatışma motifini oluşturur. Verde Hanım yaşadığı toplumun geleneklerine baş kaldırarak çatışmanın fitilini ateşlemiştir. Yazar iki zıt düşünce biçimi üzerinden okuyucuya gelenekler ve arzularının arasında kalmış insan portresi sunar. Bir tarafta töreler vardır. Töreler kadının kaderine razı gelmesini telkin eder. Ancak Verde Hanım kendisi için çizilmiş bu kadere razı gelmek istemeyen bir kadın olarak karşımıza çıkar. Cubrân'ın öykülerinde kadın hiçbir zaman kendisi için çizilen bu kadere razı olmak istemez. Nihayetinde çatışma da burada başlar. Bu, öyküdeki sosyal çatışma örneğidir.

Verde Hanım aynı zamanda iç çatışma da yaşamaktadır. Önceleri içinde bulunduğu duruma razı olmakla kendi yoluna gitmek arasında kararsız kalmıştır.<sup>84</sup> Dışarıdaki insanların söyledikleri, iç dünyasında gelgitler yaşamasına sebep olmuştur. Bu da beraberinde bir çatışma getirmiştir.

### 3. Öyküde Öne Çıkan Mesajlar ve Cubrân'ın Eleştirileri

Cubrân bu öyküsünde Verde el-Hânî üzerinden özellikle doğulu kadın ve evlilik konularındaki fikirlerini beyan etmektedir. Ona göre kadınlar kendi hayatları hakkında söz sahibi olmalıdır. Cubrân'ın eserlerinde resmettiği doğulu kadın prangalarıyla doğmaktadır. Büyüdükçe artan prangalarından biri de evliliğdir. Doğuda kadınlar istemedikleri evliliğe zorlanırlar. Gücü olanın, parası olanın dilediği gibi sahip olabileceği varlıklardır. Evlilik denilen bir zindana atılırlar ve ömürleri gerçek aşkı, sevgiyi tanımadan geçer. Hasbelkader sevgiyi öğrenenler ise engellenirler. Gelenekler ve töreler aşkın yeşermesine mâni olup kadını istemediği bir köleliğe mahkûm eder. Verde el-Hânî de bu kadınlardan biridir. Ancak o, bu mahkûmiyeti kabul etmemiştir. Bozuk beşerî düzene kölelik yapmak yerine yüzünü güneşe, gerçek sevgiye dönmüştür.<sup>85</sup> Kabul etmediği bir düzenin parçası olarak doğmuştur ancak o

<sup>83</sup> Çatışma motifi ile ilgili geniş bilgi için bkz: Çetin, *Roman Çözümleme Yöntemi*, 203-207.

<sup>84</sup> Cibran, *Asi Ruhlar*, 13.

<sup>85</sup> Cibran, *Asi Ruhlar*, 22.

düzenin bir parçası olmayı reddetmiştir. Onlar gibi olmaya razı olmadığı için dışlanmış, lanetlenmiş ve eleştirilmiştir. Kendisi için bütün imkanlarını feda eden kocasına ihanet etmiş ve hainlikle itham edilmiştir. Ancak yine de onlar gibi olmamak uğruna bütün bunları kabul etmiştir. Cubrân, Verde el-Hânî özelinde doğuda kadının içinde bulunduğu zor şartları eleştirmiştir. Bu kadın bazen Kırık Kanatlar'ın Selma'sı, bazen Banlı Marta'dır, bazen de Verde el-Hânî. Cubrân'ın kadın karakterleri daima başkaldırıya meyillidir. İçine doğdukları şartlardan memnun değillerdir.

Cubrân'ın bu öyküde üzerinde durduğu konulardan biri de insanların gelenek ve törelerle, sözde dini dayanaklarla kandırılıyor olmasıdır. Din adamları ve nüfuzlu kişiler toplumun kaderini belirlemektedir. Para, doğu toplumunda her şeyi çözecek yegâne kaynak olarak görülmektedir. İnsanlar gücüne ve maddi imkanlarına güvenerek dilediklerini yapmakta ve kendilerine dayanak olarak da din adamlarını ve kiliseleri göstermektedirler. Halbuki evrendeki yegâne güç Tanrı'nın gücüdür. Kural koyucu, sınır çizici olarak O yeter. İnsanlar yaratıcı adına din ve kanun koyarak dünya hayatının tekeline ellerine aldıklarını zannederler.

Öykünün mesajlarından biri de gerçek sevginin her zaman galip geleceğidir. Sevginin karşısında gücün ve paranın bir kıymeti yoktur. Verde el-Hânî bir küçük odayı, bir tabak yemeği altından yapılmış zindanlara tercih etmiştir. Çünkü dünyada hiçbir şey gerçek sevgiden kıymetli değildir. İnsan ancak böyle bir ihtimalde mutluluğa erişebilir. Verde el-Hânî de mutlu olmak istemiş ve mutluluğu sevdiği gencin yanında aramıştır.<sup>86</sup>

Cubrân, mensubu olduğu Hristiyanlık inancına yönelik eleştirilere ve toplumda meydana gelen yozlaşmalara bazen anlatıcı bazen de karakterler üzerinden değinmiştir. Ancak karakterler diliyle yapılan eleştirilerin daha fazla yer tuttuğu görülmektedir. Yazarın kendi iç dünyasında kabul ettiği doğrularla çelişen her türlü anlayış bu eleştirilere konu olmuştur.

## SONUÇ

Cubrân Halil Cubrân, modern Arap edebiyatının öncü şahıslarından birisidir. Arap edebiyatının Amerika'daki sesi olan Mehcer hareketinin öncülerindedir. Eserleri dil ve üslup açısından kendinden önceki edebiyatçılardan oldukça farklıdır. Eserlerini şiir, öykü, sembolik öykü, şiirsel nesir gibi farklı türlerde kaleme almıştır. Arap edebiyatında öykünün modernleşmesinde onun geliştirdiği biçim ve içerik oldukça önemlidir.

---

<sup>86</sup> Cibran, *Asi Ruhlar*, 24.

Tahlili yapılan Verde el-Hânî isimli öyküsü Arap edebiyatında romantizm etkilerinin ilk örneklerinden olan *Ervâhu'l-mütemerride (Asi Ruhlar)* isimli kitabında yer almaktadır. Cubrân bu eseriyle feodalite, din adamları, kilise gibi konulara dair eleştirilerini ifade etmiştir. Yayımlandığı dönemde içeriği sebebiyle büyük bir yankı uyandıran kitap bazı otoriteler tarafından yasaklanmıştır. Ancak bu durum Cubrân'ın motivasyonunu artırmış, sesinin daha gür çıkmasına sebep olmuştur.

Henüz gençlik dönemi eserlerinden olmasına rağmen bu eser Cubrân'ın kendine has üslubu ve yenilikçi bakışıyla, öykü konusundaki tartışılmaz otoritesini hala korumaktadır. Verde el-Hânî adlı öyküsü ise Arap edebiyatında henüz yeni yeni uyanan kadın sesinin öncülerindendir.

Cubrân, Raşit Numan Bey ve Verde Hanım üzerinden doğu toplumlarında gözlemlendiği evliliklerin ve zorbalığın bir eleştirisini yapmıştır. Onun düşüncesinde kadın hiçbir zaman istemediği bir şeye zorlanmamalıdır. Erkekler daima güçlerini kullanmakta ve kadınlar üzerinde tahakküm kurmaktadır. Ancak kadının kendi hayatı üzerinde söz hakkı olmalıdır.

Cubrân'ın kadın modeli üzerinden sergilediği anlatımlarda aslında 'kadın' kelimesi yerine 'insan' kelimesinin konması, bakış açısını daha evrensel ve toplumun büyük kesimi tarafından kabul edilebilir yapacaktır. Zira baskı ve zorbalık sadece kadına karşı olduğunda değil, erkek, çocuk ve hatta hayvanlar için dahi kabul edilemez bir olgudur.

Yazarın özgürlük, aşk gibi evrensel temalar üzerine yaptığı değerlendirmeler ise çerçevesi çizilmemiş sınırsız ve kuralsız bir yaşam tarzına kapı aralamaktadır. Evliliği bir zindan olarak görmesi ve hiçbir evliliğin mutluluk getirmeyeceği yönündeki değerlendirmeleri de tartışmaya açık yönlerindedir. Genel ahlak kuralları ve erdem anlayışı, batıda yeşeren ve dalları dört bir yana ulaşan kadın hakları ve kadının özgürlüğü söylemlerine kurban edilmiştir. Özgürlük adı altında evli bir kadının bir başkasına âşık olması masumlaştırılmış ve hatta haklı görülerek teşvik edilmiştir. Kısaca yazar, kendi doğruları adına her türlü davranışın makul ve makbul olduğu algısını oluşturmakta, doğulu kadını adeta bu uğurda bir karşı duruşa teşvik etmektedir. Anlatım, her ne kadar öykü türünden olsa da gerçek hayattan kopuk, ütöpik bir kurgu olmadığına göre bireylerin tamamını kapsayan bir gerçekliği barındırmamaktadır.

Sonuç olarak Cubrân, kökleri itibariyle bağlı bulunduğu toplumda var olan -kendince yanlış- uygulamalara edebiyat aracılığıyla savaş açmış ve bunu yüksek sesle dillendirmiştir. Nitekim batıya yerleşen doğulu yazarların ortak özelliğinin, mensubu oldukları doğu toplumunu ve inançlarını eleştirmek olduğu söylenebilir. Ancak Cubrân'ın hayatının ilerleyen

dönemlerinde doğu toplumlarına karşı eleştirilerini yumuşattığı ve daha ılımlı bir duruş sergilediği de dikkate alınmalıdır. Diğer taraftan Cubrân'ın Hristiyan olması ve bu din içindeki yozlaşmalardan rahatsızlık duyması da dikkate alınması gereken önemli bir noktadır. Yazarın iyi gördüğü, devam etmesinden yana olduğu geleneksel uygulamaların olup olmadığı, inanç olarak da deizme bakışı ise yeni bir araştırma konusu olabilir. Bu bağlamda 'Cubrân Edebiyatında Tanrı Anlayışı' çerçevesinde edebiyat-din ilişkisi tespitine yönelik bir çalışma yapılabilir. Ayrıca yazarın evrensel ahlak kurallarına bakışı da alana katkı sağlayacak bir çalışma olabilir.

### KAYNAKÇA

Aslan, Mehmet. *True Love In The Broken Wings And Verde Al-Hani Kahlil Gibran*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2016.

Balcı Baykoç, Funda. "Mahrem ve Kırmızı Romanlarında Birtakım Postmodern Anlatım Teknikleri". *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi* 3 (2021), 779-792.

Cibran, Halil. *Asi Ruhlar*. çev. Muammer Sarıkaya - Eyyup Tanrıverdi. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2012.

Cibran, Halil. *Kırık Kanatlar*. çev. Ersan Devrim. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999.

Çatal, Halil. *Cubrân Halil Cubrân ve Öykücülüğü*. Konya: Selçuk Üniversitesi, 2011.

Çetin, Nurullah. *Roman Çözümleme Yöntemi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2021.

Çetinkaya, Hamide. *Cibrân Halil Cibrân'da Dil, Din ve Kadın Anlayışı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 2019.

Demirayak, Kenan. "Cibrân Halil Cibrân". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 259-262. Erişim 18 Kasım 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/cibran-halil-cibran>

Dursun, Davut. "Beyrut". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 81-84. Erişim 20 Aralık 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/beyrut>

el-Hallâk, Butrûs. *Cibrân: Hadâsetuhu Arabiyye*. Beyrut, 2013.

el-Huveyyik, Yusuf. *Zikrayâtî me'a Cubrân*. Beyrut: Müessesetü Nevfel, 1979.

en-Nâûrî, İsa. *Edebu'l Mehcer*. Mısır: Daru'l Maarif, 1988.

Hâlid, Ğassân. *Cibrân 'ul-feylesûf*. Beyrut: Müessesetü Nevfel, 1983.

Stevick, Philip. *Roman Teorisi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2021.

Şimşek, Yaşar. “İç Monolog” ve “Bilinç Akışı” Tekniğı Açısından Oğuz Atay’ın “Unutulan” Hikâyesi”. *Söylem Filoloji Dergisi* 4/2 (2019), 307-329.

Tekin, Mehmet. *Roman Sanatı 1*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 20. Basım, 2024.

Yazıcı, Hüseyin. “Cibrân Halil Cibrân'da Katharsis”. *Şarkiyat Mecmuası* 41 (2022), 215-232.

Yazıcı, Hüseyin. *Göç Edebiyatı-Doğu'yu Batıya Taşıyanlar*. İstanbul: Akdem Yayınları, 1. Basım, 2022.



ABDULHAMİD B. MAHMŪD TAHMÂZ VE 'ET-TEFSÎRU'L-MEVDŪÎ Lİ SUVERİ'L-KUR'ÂNİ'L-AZİM' ADLI ESERİ

ABDULHAMİD B. MAHMOUD TAHMÂZ AND HIS BOOK  
'THE THEMATIC INTERPRETATION OF THE CHAPTERS  
OF THE NOBLE QUR'AN'

Faysal NECCAR

On Dokuz Mayıs Üniversitesi

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Doktora Öğrencisi

almslem3@gmail.com

ORCID ID: 0000-0001-9358-8955

Atif Gösterme: Neccar, Faysal, "Abdulhamid b. Mahmūd Tahmâz ve 'et-Tefsîru'l-Mevdûî li Suveri'l-Kur'âni'l-Azim' Adlı Eseri" *Ağrı İslami İlimler Dergisi (AGİİD)*, Aralık 2024 (15), s. 165-184.

Geliş Tarihi:

6 Kasım 2024

Kabul Tarihi:

28 Aralık 2024

©2024 AGİİD

Tüm Hakları Saklıdır.

**Özet:** Abdulhamid b. Mahmūd Tahmâz ve 'et-Tefsîru'l-mevdûî lisuveri'l-Kur'âni'l-azim' adlı eseri, analiz ve inceleme açısından zengin bir konu olarak öne çıkmaktadır. Tahmâz, Kur'an ayetlerine dengeli ve kapsamlı bir bakış sunma konusundaki aktif katkılarıyla tefsir alanında öne çıkan bir âlimdir. Tahmâz, Kur'an'a bakış açısının oluşumunda büyük rol oynayan ilmi bir ortamda yetişmiş olup, geleneğe bağlı kalmayan bir yaklaşım benimsemektedir. O, klasik İslami kaynaklardan yararlanmanın yollarını gösterirken aynı zamanda çağdaş düşünce ile verimli bir diyalog kurmaya çalışır. Tahmâz'ın tefsiri, surenin bütününe odaklanmasıyla öne çıkar; her sureyi bütüncül bir yapı olarak ele alır ve suredeki ayetleri bir araya getiren ana konuyu belirler. Makale, Tahmâz'ın ayetleri nasıl tefsir ettiğini açıklamakta ve diğer müfessirlerle yaptığı karşılaştırmalardan örnekler sunmaktadır. Müfessir, Kur'an'ın pratik bir yorumu olarak hadisleri esas alır. Ona göre, Nebevi rivayetler, Kur'an'da açıkça belirtilmeyen bazı hususları açıklığa kavuşturmaya katkı sağlar. Örneğin, ahkâm ayetlerini tefsir ederken, bu hükümlerin günlük hayatta nasıl uygulanacağını açıklamak için hadislere başvurur. Tahmâz'ın tefsirinin önemli unsurlarından biri, sade ve anlaşılır bir dil kullanmasıdır; bu sayede Müslümanların geniş bir kesimi ayetlerin anlamını kolaylıkla kavrayabilir. Bu sadelik, tefsirinin derinlikten yoksun olduğu anlamına gelmez; aksine, bu tefsirin daha geniş bir okuyucu kitlesi tarafından erişilebilir hale gelmesine katkı sağlar ve herkesin tefsirinden faydalanabilmesine olanak tanır. Makale, Tahmâz'ın hayatını tanıtarak başlamakta ve onun tefsirindeki yöntem ve usullerine odaklanmaktadır; ayrıca Tahmâz'ın tefsir yönteminin eğitim boyutunu da vurgulamaktadır. Sonuç olarak, müfessir, derinlik ve kapsayıcılığı yansıtan bir tematik tefsir modeli sunmuştur.

**Anahtar kelimesi:** Tefsir, kuran, Müfessir, konulu Tefsir, Tahmâz

**Abstract:** Abdulhamid b. Mahmoud Tahmâz's work, *The Thematic Interpretation of the Chapters of the Noble Qur'an*, is a rich subject for analysis and study. Tahmâz is a prominent scholar in the field of exegesis, distinguished by his active contributions in providing a balanced and comprehensive understanding of Qur'anic verses. He adopts a non-traditional approach, reflecting his upbringing in an academic environment that significantly shaped his perspective on the Qur'an. Tahmâz demonstrates how classical Islamic sources can be utilized while simultaneously seeking to establish a constructive dialogue with contemporary thought. His interpretation emphasizes each sura as a cohesive whole, treating it as an integrated structure and identifying the main theme that unites its verses. The article clarifies how Tahmâz interprets the verses and provides examples illustrating the comparisons he makes with other exegetes. He relies on the Prophetic Sunnah, regarding it as a practical interpretation of the Qur'an; according to him, the prophetic narrations help clarify matters that may not be explicitly mentioned in the Qur'an. For instance, when addressing verses of rulings, he uses hadiths to explain how these rulings are applied in daily life. A significant aspect of Tahmâz's interpretation is his use of simple and accessible language, allowing a broader range of Muslims to easily understand the meanings of the verses. This simplicity does not mean a lack of depth; rather, it makes the

interpretation accessible to a wide audience, enabling everyone to benefit from Tahmáz's insights. The article begins by presenting Tahmáz's life, highlighting key points in his scholarly journey, focusing on his methods and approach in interpretation, and emphasizing the educational dimension of his interpretive style. In conclusion, the interpreter offers a model of thematic interpretation that embodies both depth and comprehensiveness.

**Keywords:** Tafsir, Qur'an, Mufasssir, Thematic Tafsir, Tahmáz

**الملخص:** يعدُّ تفسير عبد الحميد محمود طهماز والمسمى " التفسير الموضوعي لسور القرآن الكريم" موضوعاً غنياً بالتحليل والدراسة. يُعتبر طهماز عالماً بارزاً في مجال التفسير، حيث تميَّز بمساهماته الفعالة في تقديم فهم متوازن وشامل للآيات القرآنية. يعتمد طهماز نهجاً بعيداً عن التقليد، مما يعكس تنشئته في بيئة علمية أثرت بشكل كبير في تكوين رؤيته للقرآن، يُظهر طهماز كيف يمكن الاستفادة من المصادر الإسلامية الكلاسيكية، مع سعيه في الوقت ذاته إلى إقامة حوار مثمر مع الفكر المعاصر. يتميز تفسير طهماز بالتركيز على السورة ككل، حيث يُعالجها كهيكل متكامل ويحدد الموضوع الرئيسي الذي يجمع الآيات في السورة. المقالة توضح كيفية تفسير طهماز للآيات، وتقدم أمثلة توضح المقارنات التي يجربها مع مفسرين آخرين، يعتمد المفسر على السنة النبوية، حيث يعتبرها تفسيراً عملياً للقرآن. وفقاً له، فإن النصوص النبوية تسهم في توضيح بعض الأمور التي قد لا تُذكر صراحة في القرآن. على سبيل المثال، عندما يتناول تفسير آيات الأحكام، فإنه يستفيد من الأحاديث لتوضيح كيفية تطبيق هذه الأحكام في الحياة اليومية. أحد العناصر المهمة في تفسير طهماز هو استخدامه أسلوباً بسيطاً وسهل الفهم، مما يُتيح لفئة أكبر من المسلمين فهم معاني الآيات بسهولة. هذه البساطة لا تعني افتقار تفسيره إلى العمق، بل تساهم في جعل التفسير متاحاً لمجموعة واسعة من القراء، مما يمكن الجميع من الاستفادة من تفسيره. تبدأ المقالة بتقديم حياة طهماز، حيث يتم تسليط الضوء على المحطات المهمة في مسيرته العلمية. وتُركز على أساليبه ومنهجيته في التفسير. كما يُبرز البحث البُعد التربوي لطريقة تفسير الشيخ طهماز. في الختام قدم المفسر نموذج لتفسير موضوعي يجسد العمق والشمولية.

**الكلمات المفتاحية:** القرآن، التفسير، المفسر، التفسير الموضوعي، طهماز.

## المقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى آله وأصحابه ومن تبعهم إلى يوم الدين وسلم تسليماً كثيراً وبعد: عني المسلمون ولازوا بالقرآن وذلك منذ بزوغ فجر الإسلام وانتشار نور عدل الإسلام والهداية الإلهية على هذه البسيطة، ولا زال منبع ومصدر الأخلاق والإشراق، اعتنى المسلمون به عنايةً كبيرة حيث شملت جميع النواحي، وأحاطت نواحيه كلّ ما يتصل بالإنسان، فكان لها الأثر الطيب المبارك في حياة المسلمين خاصةً وحياة الإنسان عامّة، إفادته شملت العلم، والعقل، والدين، والقانون والتشريع، والفن، والفلسفة، والأخلاق، والسياسة والحكم، كذلك الاقتصاد، فكان لها تأثير مباشر على النشاط الفكري والعملي والذي انعكس على حياة الناس سواء المادي والروحي. ولقد امتلأت المكتبة الإسلامية بفضل هذا النشاط العظيم بكثير من الآثار، واستفادت منها أيما استفادة المكتبات الأخرى والتي تتكون من لغات شتى، فهي بمجموعها كنوز رائعة يقف عقل الإنسان أمامها في حيرة شديدة، ويقر بهذه العظمة التي ليست إلا إقراراً بالعجز والخضوع الكلي. فإذا ما التقننا إلى سجل تاريخ المسلمين في ميدان التفسير للوصول إلى مراد الله عز وجل، فنرى أن لهم تاريخاً طويلاً والباعث على ذلك هو خدمة القرآن الكريم، وما كان علم النحو إلا لتقويم اللسان وليعصمه من الخطأ فهو لخدمة النطق السليم للقرآن الكريم، وهكذا علومُ البيان وعلم البلاغة والتي تظهر جمال اللغة العربية وخصائصها ويكشف عن أسرار القرآن

الأدبية، وتتبع مفرداته، فيها يتجلى بيان نواحي الإعجاز في القرآن، ولتحديد معانيها وضبط ألفاظها، صيانة لألفاظ القرآن الكريم ومعانيه من عوامل التحريف، فصرف العلماء لفهم القرآن الكريم جل وقتهم، فهو كلام الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.

وقد تطرقت إلى الخوض في أشهر من اشتغل بتفسير القرآن في العصر الحديث فمن الرغبات الملحة في لتفسير القرآن العظيم ليكون طريقاً لفهم كلام الله عزوجل، فالعلماء الذين قاموا بكتابة تفاسير القرآن الكريم، بلغ بعضها أكثر من ستين مجلداً، فأظهروا ما فيه من الخفايا اللطيفة والخواص الدقيقة والإخبار بالغيب، فوقفوا على كل كلمة من الكلمات، بل وقفوا على كل حرف منه في شتى الوجوه، ولكن هذا لا يمنع من أن تستمر دراسة القرآن الكريم، فالقرآن صالح لكل زمان ومكان، مما يمكن أبناء العصر أن يدخلوا إلى عالم القرآن، وأن يفهموا معانيه ومقاصده، وفي حال صعب على المفسر تفسير بعض الآيات الكريمة فيلجأ للسنة النبوية، فإن استعصى عليهم الفهم والاستدلال من الأثر فحينها يلجأ إلى الاجتهاد بشرط وجود العقيدة السليمة. وكان لعلماء القرن العشرين جهود واضحة في تفسير القرآن الكريم وبخاصة في مجال التفسير الموضوعي، وهو ما تناول كلمة معينة في القرآن أو ما تتبع موضوعاً معيناً في كل سور القرآن من خلال استخراج الآيات التي تحدثت عن لموضوع، أو ما كتب في هدف أو أهداف سورة معينة، وقد تكلم الشيخ محمود شلتوت عن التفسير الموضوعي بقوله (أن يعمل المفسر إلى جمع الآيات التي وردت في موضوع واحد ثم يضعها أمامه كمواد يحللها ويفقه معانيها فيتجلى له الحكم ويتبين له المرمى الذي ترمي إليه الآيات الواردة في الموضوع)<sup>1</sup> ومن هؤلاء العلماء الذين اهتموا بهذا الجانب من التفسير الشيخ عبدالحميد محمود طهماز وهذا ما سنبحثه في مقالنا إن شاء الله.

## 1.1 الشيخ عبد الحميد محمود طهماز والتفسير الموضوعي

لا بد لنا أن نذكر نبذة عن حياة الشيخ عبد الحميد طهماز رحمه الله وأن نعرض على مشايخه وتلاميذه وعمله ومؤلفاته وذلك في محاولة لإحياء وتقدير جهود العلماء في تفسير القرآن الكريم وفي إحياء الأمة وفي التعريف بهذا العالم وفي تفسيره التفسير الموضوعي.

### 1.1.1 حياته

عبد الحميد عبدالحميد محمود بن عبدالقادر طهماز هو عالم سوري ولد في عام 1356هـ/1937م في حماة وله مؤلفات في الفقه وفي التفسير والسير والأعلام والتصوف وعلم الكلام ويمكننا القول إن أشهر كتبه كان سلسلة الفقه الحنفي في ثوبه الجديد.

<sup>1</sup> محمود محمد شلتوت، من هدي القرآن (القاهرة: دار الكاتب العربي، 1972)، 323.

عاش في مدينة حماة في المرحلة الابتدائية والإعدادية والثانوية ومن ثم انتقل إلى دمشق حيث أكمل تعليمه الجامعي في مدينة دمشق حيث تتلمذ على أيدي ثلة كبيرة من العلماء المخلصين وتخرج من جامعة دمشق عام 1959م، تنقل الشيخ بين حماة ودمشق والمدينة المنورة ومكة ومصر<sup>2</sup> إلى أن توفاه الله عز وجل في الرياض في عام 1431هجري/ 2010م.

وتتلمذ الشيخ على أيدي كبار علماء ومشايخ دمشق، وتركوا أثراً كبيراً في شخصيته ولهم دور في تشكيل توجهاته العلمية وأفكاره. وكان من أبرزهم الشيخ مصطفى السباعي،<sup>3</sup> ومحمد المبارك،<sup>4</sup> ومصطفى الزرقا<sup>5</sup> والدكتور فتحي الدريني<sup>6</sup>، محمد منتصر الكتاني، أما الشخصية التي تأثر به كثيراً وكان له التأثير البالغ به وساهم في تكوين شخصيته العلمية والدينية هو شيخ مشايخ حماة الشيخ محمد الحامد،<sup>7</sup> والذي أدى بالشيخ طهماز إلى كتابة مؤلف عن حياة شيخه سماه (العلامة المجاهد الشيخ محمد الحامد)<sup>8</sup>. بعد أن أتم الشيخ دراسته بدأ في التدريس والدعوة وأول عمل بدأه كان التدريس في مدارس حماة الإعدادية والثانوية وعمل خطيباً في أحد مساجد حماة ولمدة 12 سنة، كما شارك في العديد من المؤتمرات الإسلامية الدولية، حيث قدّم أوراق بحثية تناولت قضايا معاصرة.

وفي عام 1980م سافر إلى الرياض، ليعمل في معهد لتعليم اللغة العربية وهو أحد الأقسام في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية وكان أحد المشاركين في إعداد المنهاج. ثم درّس في المدينة المنورة في معهد علمي ولمدة سنتين، ثم كذلك في نجران ولمدة سنتين أيضاً، ثم درس في المعهد العالي لإعداد الأئمة والدعاة الذي يكون مركزه في مكة المكرمة والذي يتبع لرابطة العالم الإسلامي وبقي في المعهد إلى أن تقاعد، وبعد ذلك تفرّغ للتأليف متنقلاً بين مكة المكرمة والرياض عند أحد أبنائه إلى أن توفاه الله رحمه الله<sup>9</sup>.

## 1.2 مؤلفاته

- 2 عبد الحميد محمود طهماز، حوار مع الشيخ عبد الحميد محمود طهماز "(المقابل: فياض علي، نسخ المقابلة 27/يناير/ 2010).
- 3 مصطفى حسني السباعي ولد في عام 1915م ولد في مدينة حمص وهو أحد العلماء المشهورين في سوريا أشهر كتاب له هو كتاب اشتراكية الإسلام، وله مؤلفات عديدة تصل إلى ثماني عشر كتاباً وأغلبها في التشريع الإسلامي.
- 4 محمد بن عبد القادر المبارك ولد في دمشق علم 1912، وهو من مؤسسي كلية الشريعة في سوريا حيث شارف على وضع مناهجها والتدريس فيها واستلم عميد كلية الشريعة بعد الدكتور السباعي في عام 1964، ومن أهم كتبه ذاتية الإسلام.
- 5 مصطفى بن أحمد بن محمد الزرقا ولد في مدينة حلب عام 1904، من علماء سورية وكان مدرسا لمادة الشريعة والقانون المدني.
- 6 فقيه فلسطيني الأصل أحد كبار العلماء ولد في عام 1923، ولقب بشاطبي العصر وذلك لإحيائه الاجتهاد المقاصدي شغل منصب عميد كلية الشريعة بدمشق وكان يرأس قسم العقائد والأديان.
- 7 هو الشيخ محمد بن محمود الحامد شيخ مشايخ حماة كما يلقب كان له دروسا في التفسير في مسجد السلطان في حماة، درس بمصر وصحب حسن البنا ولد عام 1910 وتوفي 1969، حائز على درجة العالمية في تخصص القضاء من جامعة الأزهر، كتب ثلاثة من تلاميذ الشيخ تقاسيرا للقرآن الكريم فكان منهم الشيخ محمد علي الصابوني الذي كتب صفة التفسير روائع البيان في تفسير آيات الأحكام القرآن والشيخ عبد الحميد محمود طهماز وتفسيره موضوع مقالنا والشيخ سعيد حوى الذي كتب الأساس في التفسير، والدكتور غسان حمدون الذي كتب من نسمات القرآن.
- 8 عبد الحميد محمود طهماز، العلامة المجاهد محمد الحامد، دمشق: دار القلم للطباعة والنشر (1995)، 8.
- 9 رابطة العلماء السوريين. "عبد الحميد طهماز". (الوصول 24 سبتمبر 2021).

ألف الشيخ العديد من المؤلفات في العلوم الشرعية وأهمها ما ألفه في التفسير وهو كتاب (التفسير الموضوعي لسور القرآن العظيم) وهذا التفسير هو عبارة عن عدة مواضيع بدأها أثناء إقامته في المدينة المنورة حيث صدر أول كتاب منه بعنوان (النبى صلى الله عليه وسلم وأزواجه في سورة الأحزاب) حيث تحدث عن خلق النبي صلى الله عليه وسلم وعن حياته وذلك على ضوء ما ورد في سورة الأحزاب وحينما تحدث عن ميدان الجهاد وكيف أن النبي صلى الله عليه وسلم واجه المخاطر والصعوبات وكيف كانت معاملة النبي محمد صلى الله عليه وسلم في ميدان الأسرة وكيف كانت معاملته لأزواجه صلى الله عليه وسلم. وبعد ذلك بعدما فتح الله عز وجل عليه بعدها توالى الكتابة والدروس لا على حسب ترتيب السور في المصحف الشريف وإنما بما من الله عز وجل عليه وما فتح الله عز وجل عليه، فبرز بعد ذلك كتاب المعجزة والاعجاز في سوره النمل ثم بعدها تتابعت الكتب الى أن من الله عز وجل عليه وجمعه في كتاب واحد وسماه التفسير الموضوعي لسوره القرآن العظيم.<sup>10</sup>

وهذا الكتاب يتألف من ثماني مجلدات جمعه بما يزيد عن عشر سنوات، وقد طبعت بعض أجزاء الكتاب منفردا ويسبق طبعة الكتاب والتي بشكله المكتمل وهي: (سبيل السعادة في سورة طه، الوحي والنبوة والعلم في سورة يوسف، المعجزة والإعجاز في سورة النمل، المسؤولية والجزاء في سورة هود). وقد ألف الشيخ في الفقه الحنفي كتابا أسماه (الفقه الحنفي في ثوبه الجديد) وهو عبارة عن مجموعة كتب صدرت لمؤلفها تحت عنوان الفقه الحنفي في ثوبه الجديد.

وألف الشيخ أيضا كتابا في السير وعلم الكلام أهمها ما كتبه عن السيدة خديجة أم المؤمنين رضي الله عنها وسبابة الخلق إلى الإسلام وعن معاذ بن جبل رضي الله عنه إمام العلماء ومعلم الناس الخير، وكتابا عن السيدة عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها، وأبو موسى الأشعري رضي الله عنه الصحابي العالم المجاهد، وعبد الله بن عباس الإمام البحر عالم العصر. وأما في الأعلام فكتب عن العلامة المجاهد الشيخ محمد الحامد.

وللشيخ كتاب مهم متعلق بأهل الكتاب وقد أسماه (ماذا تفعل لو قابلت منصرًا؟) حيث عمل في هذا الكتاب على تلخيص المعتقد النصراني، وعدد طوائفهم، وشرح بعض المصطلحات عندهم مثل كلمة لاهوت وناسوت ومعنى الأب وروح القدس والابن ومعنى الأقتنوم وكلمة الجوهر ومعنى عدد واصحاح وسفر وغيرها من المصطلحات، وذكر بعض وشرح بعض ما ورد في صفات الإله عندهم كما ورد في العهد القديم ويعتبر انتقاءه للصفات والحديث عنها من باب مناقشة أفكارهم لدحضها وهذه فكرة الكتاب التي أراد إيصالها للقراء.

<sup>10</sup> عبد الحميد محمود طهماز، التفسير الموضوعي لسور القرآن العظيم (دمشق: دار الفلم 2014 الطبعة الثانية)، 15/1.

## 2. سلسلة التفسير الموضوعي للقرآن الكريم:

التفسير الموضوعي هو نوع من أنواع التفسير القرآني الذي يركز على دراسة موضوع معين أو قضية معينة كما تناولها القرآن الكريم. بدلاً من التفسير التقليدي الذي يتبع ترتيب الآيات في المصحف الشريف، يركز التفسير الموضوعي على جمع كل الآيات المتعلقة بموضوع معين في القرآن ودراستها بشكل شامل، مما يساعد على فهم أعمق للموضوع وتبيان رؤى القرآن الكريم المختلفة حوله.

نشأ التفسير الموضوعي كاستجابة لحاجة المسلمين المعاصرين إلى فهم قضاياهم الحديثة من خلال نصوص القرآن الكريم. وقد بدأ هذا الأسلوب في التفسير بالظهور بشكل أكثر وضوحاً في القرن العشرين، حيث أدرك العلماء أهمية تقديم تفسير يتناسب مع التحديات الفكرية والاجتماعية التي تواجه الأمة الإسلامية. تكمن أهمية التفسير الموضوعي في كونه يساهم في تقديم فهم متكامل للقرآن الكريم. إذ يساعد هذا النوع من التفسير على توحيد الموضوعات القرآنية المختلفة ويقدم صورة شاملة تبرز أبعاد الموضوع الواحد من زوايا متعددة. كما أنه يساعد في إظهار التناسق والانسجام في القرآن الكريم، مما يعزز إيمان المسلمين بوحدة الرسالة القرآنية وشموليتها. ويُعد الشيخ عبد الحميد محمود طهراز من بين العلماء الذين كتبوا قريباً من هذا الأسلوب، حيث اعتمد عليه في تفسيره للعديد من القضايا المعاصرة، مقدماً بذلك نبذة مختصرة عن بعض الآيات التي وضعها في سياقها العام وقدم لها بمقدمة ودعمها بالأدلة من القرآن والسنة.

واتبع الشيخ طهراز منهجاً علمياً في تفسيره الموضوعي، حيث بدأ باستقراء الآيات القرآنية أو السورة القرآنية و عنون عنواناً عاماً لكل سورة، وبعدها عنوان لكل بضع من الآيات بعنوان سماه فصلاً، وهذا الفصل يتضمن عدة عناوين فرعية أو ما يسمى المحاور الفرعية تكون بمثابة عبرة أو ما نستخلصه من هذه الآيات المتعلقة بالموضوع. مستعيناً بأقوال العلماء والمفسرين السابقين ومدعماً بأحاديث رسول الله المؤكدة أو الشارحة أو المبينة أو المجملة لنا سيق لنا في الآية. كما كان يستخدم اللغة العربية الفصحى بأسلوب بسيط يسهل على القراء من جميع المستويات فهم المعاني القرآنية. كان الشيخ طهراز يعتمد على المصادر الأصلية في تفسيره، مثل كتب التفسير الكلاسيكية كـ "تفسير الطبري" و "تفسير ابن كثير"، بالإضافة إلى تفسير العلماء المتأخرين. لكنه لم يكن يقتصر على هذه المصادر فقط، بل كان ينظر في القضايا الحديثة والمعاصرة ويقدم تفسيراً موضوعياً يوضح المفاهيم القرآنية والتي يسقطها على واقعنا وعلى ما يناسب متطلبات العصر. وقدم الشيخ عبد الحميد طهراز العديد من المؤلفات التي تعتمد على التفسير الموضوعي، ومن أبرزها: كتابه المسمى ب (التفسير الموضوعي لسور القرآن العظيم) اعتمد الشيخ في سلسلته في التفسير على أشهر عدة مواضيع في السورة ويتألف الكتاب من ثماني مجلدات،

### 2.1 منهجه في التفسير:

منهج الشيخ عبد الحميد محمود طهماز في تفسيره التفسيري الموضوعي لسوره القرآن العظيم:

ركز الشيخ على بيان الوحدة للسورة القرآنية فإظهر بذلك ان الآيات التي في السورة الواحدة ترتبط مع بعضها بموضوع رئيسي واحد وفسرها بما يخدم ذلك الهدف وركز أكثر على وحدة المقطع التي في ضمن السورة فنجد أنه يعنون لكل مقطع (بضع آيات) بفصل خاص به وبكل فصل عناوين فرعية.

وربط الآيات القرآنية بعضها ببعض فهو اعتمد على المنهج الذي يفسر الآيات في سياق الكلية للسورة موضحاً بذلك العلاقة بين الآيات المختلفة التي في السورة وكيف ان كل آية من هذه السورة تخدم الموضوع العام لها حتى أنه جاء بكل آية تتعلق بنفس المعنى أو ما يشبهها من الآيات الأخرى.

واستخدم المنهج التحليلي فهو تناول كل سورة فبدأ بدراسة الأهداف العامة للسورة والعنوان وما تقصد اليه السورة ثم انتقل الى شرح وتفصيل لتلك الآيات في ضوء هذه الأهداف.

وعني بمقاصد السورة القرآنية، وهذا ظهر جلياً في كتابه حيث عمد إلى ربط التفاصيل الجزئية بالمعاني الكلية للصورة وبذلك أتاح للقارئ فهماً أعمق للسورة بكاملها

واعتمد في تفسيره على تفسير القرآن بالقرآن حيث سعى الشيخ الى تفسير القرآن بالقرآن وذلك بتتبع النصوص القرآنية وربط آياتها بعضها ببعض فبذلك يتضح المعنى ومن ذلك بيان المجمل تقييد المطلق، تخصيص العام، تفسير معنى بمعنى، تفسير أسلوب في آية بأسلوب في آية أخرى، تفسير المفهوم من آية بأخرى، تفسير لفظة بلفظة.

وقد فسّر الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْقُرْآنَ بِالْقُرْآنِ؛ كما في حديث عن عبد الله قال: لما نزلت ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ شق ذلك على المسلمين، فقالوا: يا رسول الله، أين لا يظلم نفسه؟ قال: "ليس ذلك؛ إنما هو الشرك، ألم تسمعوا ما قال لقمان لابنه وهو يعظه: ﴿يَا بَنِيَّ لَا تَشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾؟<sup>11</sup>.

وذلك كما في تفسير قول الله عز وجل (صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ).<sup>12</sup>

فقال وهم الأنبياء والمرسلون ومن تبعهم وسارو على دربهم واستشهد بقوله تعالى (وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا ذَلِكَ الْفَضْلُ مِنَ اللَّهِ وَكَفَى بِاللَّهِ عَلِيمًا).<sup>13</sup>

11 محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح (القااهرة: دار التأسيس، 1433هـ/2012م) "بدأ الخلق"، (3429).

12 الفاتحة/71.

13 النساء/69.

وفي الحديث عن عائشة قالت: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «ما من نبي يمرض إلا خير بين الدنيا والآخرة، وكان في شكواه الذي قبض فيه، أخذته بحة شديدة، فسمعتة يقول: (مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين)؛ فعلمت أنه خير»<sup>14</sup>.

وأخذ الشيخ تفسير القرآن بالسنة على اعتبارات عديدة وذلك أن يبتدأ النبي صلى الله عليه وسلم فيخبر صحابته بالتفسير، وأن يتأول القرآن فيعمل به، وأن يذكر النبي كلاماً يصلح تفسيراً لآية معينة وأن يفسر النبي صلى الله عليه وسلم آية أشكلت على الصحابة. ولا يجوز عنده تجاوز الحديث وإن بلغ من العلم والفهم درجة إذ النبي محمد صلى الله عليه وسلم أعلم خلق الله تعالى بمعاني القرآن، ولقد استشهد بحديث رسول الله بقوله: ولقد ثبت أن النبي محمد صلى الله عليه وسلم<sup>15</sup> ولقد ثبت في صحيح مسلم<sup>16</sup> أو في الحديث<sup>17</sup> أو بقوله: ويؤيد ما جاء في الحديث الشريف،<sup>18</sup> وهكذا وهذا كثير في تفسيره.

وفسر القرآن بأقوال الصحابة أو بأقوال التابعين ومن أمثلة ذلك عند تفسيره لقول الله عز وجل (اللَّهُ الصَّمَدُ)<sup>19</sup> قال كما ورد عن ابن عباس رضي الله عنه: "هو السيد الذي قد كمل في سؤدده، والشريف الذي قد كمل في شرفه والعظيم الذي قد كمل في عظمته، والحليم الذي قد كمل في حلمه، والعليم الذي قد كمل في علمه والحكيم الذي قد كمل في حكمته".<sup>20</sup>

وكثير ما استشهد بكلام الصحابة رضوان الله عليهم في تفسيره، فإن لم يجد ذلك فيما سبق قام بتفسير القرآن بما وافق اللغة العربية. وما يميز تفسير الشيخ طهماز الابتعاد عن الدخول في المسائل الفقهية أو الكلامية حيث ركز على المعاني الظاهرة والمباشرة للآية القرآنية وذلك جعل من تفسيره تفسيراً سهل الفهم وسهل الوصول إلى المعلومة.

وجمع بين الأصالة والتجديد، فالتفسير الموضوعي ليس فكرة جديدة ولكن الشيخ أحدث تجديداً في أسلوبه ومنهجه فاستخدم طرق البحث المعاصرة وبذلك جمع بين أصالة المضمون وتجديد في الأسلوب. واهتم بالبعد النفسي والاجتماعي حيث نرى في تفسيره الأبعاد الاجتماعية والنفسية للآيات، فسلط الضوء على تأثيراته على الفرد بشكل خاص وعلى المجتمع بشكل عام، فهو سعي إلى تقديم فهم شامل يمس حياة الفرد والمجتمع المسلم في يومهم، فيركز الشيخ على العلاقات الأسرية وعلى كيفية التعامل مع الابتلاءات في الحياة الدنيا بحيث أن التحلي بالصبر والرضا بقضاء الله، يساعد المسلم على تطوير موافق إيجابية تجاه الصعوبات والمحن فيعزز التوازن النفسي فيخفف من الخوف من المستقبل ومن حدة القلق.

14 البخاري، "بدأ الخلق" 59(3429).

15 طهماز، التفسير الموضوعي، 600/8.

16 طهماز، التفسير الموضوعي، 600/8.

17 طهماز، التفسير الموضوعي، 599/8.

18 طهماز، التفسير الموضوعي، 599/8.

19 الإخلاص 2/112.

20 طهماز، التفسير الموضوعي، 594/8.



ونرى عند تفسيره قول الله عز وجل {إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَّصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَّصَوْا بِالصَّبْرِ}.<sup>21</sup> قال في تفسيرها "وتواصوا بالصبر عن المعاصي التي تميل إليها النفس وعلى البلايا والمصائب التي يُبتلى بها العباد. وليس المراد من الصبر حبس النفس فقط على المكروه، بل هو تلقي ما يأتي من الله جل جلاله بالرضا باطنياً وظاهراً"<sup>22</sup>

وانصب اهتمامه على الجانب التربوي والإيماني، فهو لم يقتصر على الجانب العلمي فحسب بل أولى الاهتمام بالجانب الإيماني والتربوي حيث حرص على توجيه القارئ نحو معاني معينة مثل الهداية والتربية، فعند تفسيره {وَالْعَصْرُ (١) إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ} <sup>23</sup> فسلط الضوء على أهمية الوقت في حياة الإنسان، إذ يشير إلى أن الوقت هو خزانة أعمال الإنسان ورأس ماله في الحياة. واستشهد بالحديث النبوي قال (قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِرَجُلٍ وَهُوَ يَعْظُهُ " : اِغْتَنِمْ خَمْسًا قَبْلَ خَمْسٍ: شَبَابَكَ قَبْلَ هَرَمِكَ، وَصِحَّتَكَ قَبْلَ سَقَمِكَ، وَغِنَاكَ قَبْلَ فُقْرِكَ، وَفَرَاحَكَ قَبْلَ شُغْلِكَ، وَحَيَاتِكَ قَبْلَ مَوْتِكَ"<sup>24</sup> فذكر أن الكثير من الناس لا يدركون قيمة الوقت حتى يفقدوها. ولذلك يعتبر الوقت فرصة للتجارة مع الله؛ فمن يستغله هذا الوقت في طاعة الرحمن يحقق الربح، وأما غير ذلك فهو الخاسر.<sup>25</sup>

فهو يقدم الموعدة والنصح وذلك أن يستفيد المسلم من كل لحظة ويتقرب إلى الله بالأعمال الصالحة وبذلك ينقذ الإنسان نفسه في الدنيا والآخرة، وتعرض المفسر في كتابه لما يسمى بالتفسير العلمي للآيات حيث تناول بعض القضايا التي تتحدث عن التوافق العلمي مع القرآن. وعمد إلى كتابة ملاحظات وتصويب لبعض الموضوع التي يرى أن سيد قطب رحمه الله قد أخطأ فيها، ولم يقصد تتبع أخطاء سيد قطب رحمه الله وإنما عند استفادته من الموضوعات التي كتب فيها سيد قطب وجد هذه الملاحظات وقام بتصويبها. ويشدد على أهمية مراعاة أسباب نزول الآيات في فهمها، مع التأكيد على أن خصوص السبب لا يمنع من عموم الحكم الذي يستفاد من الآية، وأن سبب النزول يساعد على فهم الآية بشكل أعمق.

واستشهد بما ورد في تفسير قول الله عز وجل {وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ}.<sup>26</sup>

حيث قال ورد عن طريق أسلم بن عمران قال: كُنَّا بِالْقُسْطَنْطِينِيَّةِ، فَخَرَجَ صَفٌّ عَظِيمٌ مِنَ الرُّومِ، فَحَمَلَ رَجُلٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ عَلَى صَفِّ الرُّومِ، حَتَّى دَخَلَ فِيهِمْ، ثُمَّ رَجَعَ مَقْبَلًا، فَصَاحَ النَّاسُ: سَبْحَانَ اللَّهِ! أَلْقَى بِيَدِهِ إِلَى التَّهْلُكَةِ. فَقَالَ أَبُو أَيُّوبَ الْأَنْصَارِيُّ لَهُ: أَيُّهَا النَّاسُ! إِنَّكُمْ تُؤَوَّلُونَ هَذِهِ الْآيَةَ عَلَى هَذَا التَّأْوِيلِ،

<sup>21</sup> العصر 3/103.

<sup>22</sup> طهماز، التفسير الموضوعي، 563/8.

<sup>23</sup> العصر 1/103.

<sup>24</sup> أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي، السنن الكبرى، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠١)، "المواعظ"، رقم 11832.

<sup>25</sup> طهماز، التفسير الموضوعي، 561/8.

<sup>26</sup> البقرة 195/1.

وإنما نزلت هذه الآية فينا معشر الأنصار، إنا لما أعزَّ الله دينه، وكثر ناصروه، قلنا بيننا سرّاً: إن أموالنا قد ضاعت، فلو أننا أقمنا فيها، وأصلحنا ما ضاع منها ... فأنزل الله هذه الآية، فكانت التهلكة الإقامة التي أردناها.<sup>27</sup>

وامتنع عن الأخذ من الإسرائيليات، وترك الأخذ بالروايات التي نُسبت إلى كعب الأحمق ووهب بن منبه وغيرهما، في تفسير القرآن الكريم. ويبرر ذلك أن ما ورد في السنة الصحيحة وأقوال الصحابة والتابعين يكفي لتفسير الآيات، مما يجعل الاستعانة بهذه الروايات غير ضرورية. واعتمد منهج السلف في تفسير الآيات المتشابهة، حيث التزم مذهب السلف في تفسيره للآيات المتشابهة كآيات الصفات، ففوض معانيها إلى الله تعالى من دون تعطيل أو تشبيه. فأخذ بما رُود في القرآن بالوقوف عليها كما ورد فأمّن بكل ما وَصَفَ اللهُ تعالى به نفسه في كتابه، على الوجه الذي يليق بكمال الله وجلاله، كقوله تعالى: (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ).<sup>28</sup>

## 2.2. خصائص تفسيره:

يتسم تفسيره بخصائص عديدة فهو يتسم بالوضوح والسهولة في العرض بحيث أنه يناسب جميع مستويات القراء رغم عمق هذا التفسير إلا أنه قدم معاني الآيات بطريقة واضحة.

والنظرة الشمولية للسورة أو للقرآن حيث عرض الشيخ تفسيره بطريقة شملت جميع الآيات التي تخص الموضوع الواحد وعمل على تغطيه جميع جوانب الصورة من مقدمات ومقاصد واهداف والى تفسير الآيات ودلالاتها وابتعاده عن التكلف فنرى أنه قدم المؤلف كتابه بكلام موجز ومفيد فلم يدخل بقضايا فقهية وكلامية أو لغوية. ومن خصائصه مراعاة السياق والسباق بين الكلمات والجمل داخل الآية الواحدة أو السور الواحدة حيث نجد أنه راعى موضوع السياق والسباق بين الآيات في السورة الواحدة، وذلك خلال عرضه لموضوع السورة. وشدد على ضرورة أن تفسر الآيات ضمن سياقها وما يحيط بهذه الآية من آيات، واعتبر هذا التوجه وجهاً من وجوه الإعجاز للقرآن الكريم، ويقول أن مراعاة السياق السبب الرئيسي الذي دفعه لكتابة هذا التفسير.

وعمد إلى تفسير القرآن من أوله إلى نهايته حيث قام المفسر بتفسير كامل القرآن على الترتيب المتوافق مع المصحف من أول سورة الفاتحة إلى سورة الناس مع تقديم مقدمات عن كل فصل أو موضوع وهو ما نعبر عنه بـ (ما يستفاد من الآيات بجمل مبسطة وسهلة) وكتابة الفصول والعناوين الفرعية ومقدمات الإلفهم القرآن وتدبره وتستفيد منه ونتعظ ونعمل به.

27 أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني، سنن أبي داود (سوريا: دار الرسالة العالمية، ٢٠٠٩)، "في الطاعة"، رقم 2511.  
28 الشورى 11/42.

المصادر التي أكثر الأخذ منها في تفسيره: (تفسير الألوسي المسمى بـ (روح المعاني)، تفسير الطبري (جامع البيان)، تفسير الفخر الرازي (التفسير الكبير)، تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن)، تفسير النسفي (مدارك التنزيل وحقائق التأويل)، تفسير ابن كثير (تفسير القرآن العظيم). ومن التفاسير الحديثة التي اعتمد عليها الشيخ (أضواء البيان للشنقيطي، التحرير والتنوير لآين عاشور، في ظلال القرآن للسيد قطب).

### 2.3. دراسة تحليلية وتطبيقية لبعض النصوص الواردة في الكتاب:

سنتحدث في هذا القسم عن ثلاثة نماذج من المواضيع المختلفة التي قام بتقديمه لنا وسنقدم لمحة عن كيفية تقسيمه للمواضيع والعناوين الأساسية والفرعية، وسنكتفي بذكر تقسيم سورة واحدة لما قدمه مأخوذاً من سورة البقرة حيث تم ذكر عنوان (ما ركزت عليه السورة بشكل خاص أو ما كثر الحديث عنه في هذه السورة) ثم ذكر الفصول وبعدها ذكر لكل فصل عدة عناوين (مفهومة من عدة آيات تدور حول موضوع معين) وذلك حسب الآتي: فقد بدأ تفسيره بسورة الفاتحة حيث تضمن الثناء والدعاء ثم انتقل إلى سورة البقرة: فضمنها عدة فصول وكل فصل مشعب لعناوين عديدة نكتفي بذكر الفصول مع تفصيل لعناوين أحد الفصول وهي على الشكل التالي:

فوضع عنواناً عاماً للسورة وهو: الإسلام لله تعالى في سورة البقرة. ثم ذكر بعدها مقدمة قصيرة لسورة البقرة فقال إنّ موضوع سورة البقرة الإسلام لله تعالى وهي بمعنى الاستسلام الكامل لأحكامه القدرية والشرعية وركزت الآيات بعد ذلك على الجاحدين المعاندين ثم وضعت في وسطه المناققين الذين يخادعون الله ورسوله ثم وضعت في قاعدته أهل الكتاب وخاصة بني إسرائيل ثم تحولت الآيات فعرضت في مقابل مواقف الجاحدين والمعاندين مواقف المسلمين المستسلمين أحكام الله تعالى الشرعية والقدرية وعندما كان يرفع إبراهيم عليه السلام قواعد بيت الله الحرام مع ولده إسماعيل عليه السلام وهما يرفعان إلى الله تعالى الدعوات المباركات ثم ذكر آيات وصية يعقوب عليه السلام لأولاده ثم بينت آيات بعدها فضل المستسلمين لأحكام الله تعالى القدرية والصابرين على البلياء وسارت الآيات على طريق عرض الأحكام الشرعية في الشريعة الإسلامية وللسورة في أثناء عرضها لأحكام الشراء بعض الوقفات والتعقيبات واستمرت الآيات على النهج إلى أن توجت خاتمتها بإبراز استسلام الصحابة لأحكام دين الله عز وجل وبينت ارتباط ذلك ببسر الشريعة وسمحتها وبعد ذلك ذكر أنّ نزول تفسير سوره البقرة جاء على تسعة فصول متوالية حسب تسلسل آيات السورة<sup>29</sup>.

29 طهماز، التفسير الموضوعي، 40/1.

أما الفصول التي قسم سورة البقرة لها فهي كالتالي: (الفصل الأول: القرآن والإنسان، والثاني: التوراة وبنو إسرائيل، والثالث: بنو إسرائيل من السلف إلى الخلف، وأما الفصل الرابع التوحيد، وإبراهيم عليه السلام، والبيت الحرام ومن العناوين الفرعية لهذا القسم مثلاً: إبراهيم ومقام الإمامة، البيت الحرام، الأمة المسلمة، ملة التوحيد ووصية الأنبياء بها، الإسلام ملة جميع الأنبياء، الأمة الوسط والقبلة الوسط، استقبال البيت الحرام، التنافس المحمود، تمام النعمة، الذكر والشكر، الاستسلام لحكم الله القدري، السعي بين الصفا والمروة، كتمان العلم، ثم انتقل للفصل الخامس فخصه للعقيدة والشريعة، والسادس إسلام واستعلام (أسئلة الصحابة) ، والسابع الأسرة وتشريع الطلاق، والثامن أخبار وقصص من التاريخ، والتاسع مبادئ أساسية في الاقتصاد الإسلامي). وهكذا تابع مبينا ومفسراً القرآن الكريم من أول سورة وأول آية إلى نهاية آخر سورة ونهاية آخر آية في القرآن العظيم، مقسماً كتابه إلى ثماني مجلدات.

### 2.3.1. نماذج من تفسيره:

#### أ. النموذج الأول:

وهو ما ورد في سورة البقرة قال تعالى: (وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ).<sup>30</sup>

فعند تفسير الشيخ لهذه الآية فأطلق عليها (الاستسلام لحكم الله القدري) فقال: "حياة الإنسان في الدنيا حياة اختبار وابتلاء وتكليف، وبين أتباع الشيطان المخدوعين بوساوسه ونزغاته، فلا بد من تعبئة المؤمنين تعبئة روحية عالية، لينهضوا بأعباء الرسالة والتكاليف، وليثبتوا في ميادين الجهاد. ولا بد أن أذكر القارئ هنا بأن هذه الآيات نزلت بعد الهجرة، عندما انتقلت الدعوة الإسلامية إلى مرحلة الجهاد والصراع المسلح مع قوى الكفر والشرك فهي تحثهم على الصبر على البلايا والمصائب الذي يدل على الإسلام لله تعالى، والرضا بأحكامه ولا يقتصر الصبر على حبس النفس والجهاد فقط، بل يتعدى إلى سائر شؤون الحياة، وهذا ما أخبر سبحانه عنه المؤمنين في الآية التالية، لكي يظنوا أنفسهم على الاستسلام الكامل لحكمه القدري في مختلف شؤون الحياة ولنبلونكم بشئى ومن الخوف والجوع ونقص من الأموال (...)"<sup>31</sup>

ونلاحظ أن الشيخ بدأ يفسر الآيات بعد هذه المقدمة فيقول "ولنبلونكم أي ليختبرنكم بشيء من الخوف أي بقليل من مكروه تتعرضون له كتسلط العدو عليكم، والجوع أي بشيء قليل من الجوع كالقحط أو جوائح تفسد مواسمكم ونقص من الأموال أي بهلاكها أو خسارتها، والأنفس أي ونقص من الأنفس أي بموت بعض الأحباب والثمرات أي ونقص من الثمرات والمحاصيل الزراعية وكل ذلك من أنواع الابتلاءات التي يمكن ان يتعرض لها الإنسان المؤمن في حياته ليظهر تعال مدى استسلامه لما قدر عليه

<sup>30</sup> البقرة 155/1.

<sup>31</sup> طهماز، التفسير الموضوعي، 254/1.

ورضاه عن ربه تعالى في جميع احواله وبشر الصابرين على هذه المصائب والبلايا الراضين بما قدره الله عليهم الذين اذا اصابتهم مصيبيه قالوا انا لله وانا اليه راجعون اي ان عبيد الله تعالى ومملك له جل جلاله يفعل بنا ما يشاء ويريد وانا اليه راجعون الى حكمه ومشينته فهو اقرار واعلان بعبوديتهم الكاملة لله تعالى واستسلام وتفويض كاملين لأمره ومشينته سبحانه<sup>32</sup>

يفسر القرآن تفسيراً على حسب الترتيب مضيافاً إلى تفسيره عنواناً لهذا الفصل ويمهد لهذا العنوان بمقدمة عن العنوان العام كما مر معنا عندما مهّد الشيخ لمعنى الابتلاء وذكر عنه لمحة موجزة وهو ما نعبّر عنه بـ (ما يستفاد من الآيات بجمل مبسطة وسهلة). وإذا أردنا أن نبحت في تفاسير أخرى التي تحدثت عن التفسير الموضوعي نجد: أن الشيخ مصطفى مسلم عندما وصل إلى هذا المقطع وضع له عنواناً آخر وهو (انتقال القبلة والإمامة في الدين لسيد المرسلين)<sup>33</sup> وبعدها ذكر المناسبة بين المقطع والذي سبقه وذكر بعدها المناسبة بين جميع آياته فعند وصوله للآية التي تحدثنا عن الابتلاء ذكر " وبعد أمر الله عباده بالاستعانة بالصبر والصلاة على حصول المكروه أعقب ذلك بذكر الابتلاء وبيان ذلك لضرورة التمحيص وللقيام بوراثة أول المسلمين إبراهيم عليه السلام؛ ومن هذه الابتلاءات الاختبار بقليل من الغم لتوقع مكروه، وتعذر الحصول على الطعام ونقص المال لتلفه، وبموت الأنفس، وبقلة من الثمرات، وذكر ذلك لنتهياً النفوس وتوطن لما قد يصيبها، ثم أردف بذكر عاقبة الصبر مخاطباً نبيه وكل من يتأتى منه البشارة أن يبشر الصابرين"<sup>34</sup>.

وبعدها بدأ بذكر الهدايات من النص، فيختلف عن مفسرنا أنه قام بذكر المناسبات بين السورة والسورة وبين الآيات التي في السورة الواحدة. بينما لو نظرنا إلى التفسير الموضوعي أو ما يسمى ب موسوعة التفسير الموضوعي فهي تناولت عدة موضوعات في القرآن الكريم فلو أردنا بحث مسألة (الابتلاء) فنجد أنهم تحدثوا عن مفهوم الابتلاء وبحثوا عن الاستعمال القرآني لكلمة الابتلاء، وتحدثوا عن الابتلاء والعقوبة، وعن أنواع الابتلاء، والحكمة من الابتلاء، وأسباب الابتلاء، وما يعين على دفع الابتلاء. إذا نجد أنهم توسع في هذا المفهوم إلى كل ما شمل معنى الابتلاء في القرآن الكريم وشرحوا أسبابه ومسبباته وحكمه وإلى غير ذلك ولكن لم يفسروا القرآن من أوله إلى آخره ترتيباً على حسب تسلسل المصحف.

ونجد أيضاً في كتاب نحو تفسير موضوعي لسور القرآن الكريم: أنه تحدث عن كل سورة ببعض المستخرجات والتي جالت في فكره أثناء قراءة القرآن ومحاول تدبره ذاكرة ما استنبطه وفهمه دون ترتيب

<sup>32</sup> طهماز، التفسير الموضوعي، 255/1.

<sup>33</sup> مصطفى مسلم وآخرون، التفسير الموضوعي لسور القرآن الكريم (الشارقة: كلية الدراسات العليا والبحث العلمي 2010)، 169/1.

<sup>34</sup> مسلم، التفسير الموضوعي لسور القرآن، 178/1.

ودون ذكر مناسبة وحتى أنه تحدث عن بعض الآيات التي في السورة من دون الإشارة إليها مباشرة في كثير من الأحيان<sup>35</sup>.

إذاً الشيخ طهماز فسر كل القرآن على التسلسل، ذكر بعدها مقدمة وتمهيد لموضوع فيه العظة وأكمل التفسير دون ذكر المناسبات بين الآيات في كثير من الأحيان.

### ب. النموذج الثاني العلمي:

وعند حديثه عن الحقائق العلمية فنرى عند تفسيره قول الله عز وجل {يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ}<sup>36</sup> يقول "أي: يخرج من بين صلب الرجل وترائبه، ومن بين صلب المرأة وترائبها ومن الثابت علمياً: أنَّ الخصية في الرجل والمبيض في المرأة يتكونان عند التخلق في هذه المنطقة، ثم تنزل الخصية تدريجياً حتى تستقر في كيس الصفن خارج الجسم في أواخر الشهر السابع من الحمل"<sup>37</sup>

وإذا ما اطلعنا في كتب التفسير عن تكلم في هذه الآية بإسهاب حول اعجازها فنجد ابن عاشور حيث ذهب ليشرح معنى النطفة عند الرجل والبويضة عند المرأة ومعنى الترائب وغير ذلك<sup>38</sup>. وأما في الكتب القديمة فأخرج عبد بن حميد وابن المنذر عن ابن عباس قال: ما بين الجيد والنحر<sup>39</sup>. وعن الشافعي رحمه الله قال "يخرج من صلب الرجل وترائب المرأة"<sup>40</sup>.

وقال صاحب أضواء البيان "يدل على أن الأمشاج هي الأخلاط المذكورة"<sup>41</sup>. فنرى أن الشيخ تحدث عن الحقائق العلمية التي وردت في القرآن الكريم ولكن أخذ الثابت منها حيث أن العلم أقرها حقيقة لا نظرية، فهو وافق اللغة العربية ووافق من سبقة من المفسرين.

ولنأخذ مثالا آخر من قول الله عز وجل {وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْحُبُكِ}.<sup>42</sup> فنجد أن الشيخ عنون لهذا الفصل بـ (القول المضطرب) قاصداً بذلك قول الله عز وجل {إِنَّكُمْ لَفِي قَوْلٍ مُخْتَلَفٍ}<sup>43</sup> ولكنه فسر الآيات التي قبلها وبعدها بما يناسب اللغة العربية فقال "أي: ذات الطرائق؛ وهي الأفلاك التي تسير عليها الكواكب

35 محمد الغزالي، نحو تفسير موضوعي لسور القرآن الكريم، (القاهرة: دار الشروق، 2000)، 15/1

36 الطارق 7/86.

37 طهماز التفسير الموضوعي، 474/8.

38 محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي التحرير والتنوير تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، (تونس: دار التونسية للنشر 1984)، 263/30.

39 عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي، الدر المنثور في التفسير بالمأثور (بيروت: دار الفكر، 2011)، 475/8.

40 محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف المطلبي القرشي المكي أبو عبد الله، تفسير الإمام الشافعي (المملكة العربية السعودية: دار التدمرية، 2006م)، 437/3.

41 محمد الأمين بن محمد المختار الجكني الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن (الرياض: الناشر: دار عطاءات العلم، 2019)، 260/3.

42 الدَّارِبَاتُ 7/51.

43 الدَّارِبَاتُ 8/51.

والنجوم. أو: ذات الخلق المستوي المتقن ومنه يقال للنساج إذا نسج الثوب فأجاد نسجه: حبك الثوب يحبكه حبكاً<sup>44</sup>.

أما إذا ما رجعنا إلى ما قاله النابلسي<sup>45</sup> نجد أنه فهمها بأنه التجاذب الحركي، يقول إن الكواكب مشدودة إلى بعضها البعض، الكون مترابط، ويقول لولا التوازن الحركي لكانت القوة الجاذبة كافيةً بجعل الكون بأسره كتلة واحدة، وذلك أن الجرم الأصغر يجذبه الجرم الأكبر، فكل شيء يدور وبشكل مستمر بسبب هذه الحركة، وتشكّل قوتان القوة النابذة ويكافأها القوة الجاذبة.<sup>46</sup> وأمّا ما قاله المفسرون السابقون عن هذه الآية فنجد أن مقاتل، والطبري<sup>47</sup> والكشاف قالوا هي الطرائق، أما عبد الرزاق بن همام فقال معناها الخلق الحسن<sup>48</sup> واختار ابن أبي حاتم هذا القول بقولها حسنها واستوائها<sup>49</sup> وهذا القول عائد إلى ابن عباس، وسعيد بن جبير، وقريباً من هذا القول عائد إلى قتادة بقوله ذات الخلق الحسن<sup>50</sup>، والربيع بن أنس<sup>51</sup>، وذكر مجاهد بأنها المتقن البنيان، وقال ابن زيد الشدة حبكت أي شدت، وقال نحو ذلك أبي صالح<sup>52</sup>.

وأما لغويًا فكلمة حبك بمعنى ارتفع، وبمعنى شدّ، وبمعنى الاستواء مع الارتفاع، يقول كذلك خليفة وجه السماء<sup>53</sup> وقيل هي ذات الطرائق سواء المحسوسة أو المعقولة، والحبك المحكمة، والاحتباك شدّ الإزار<sup>54</sup>، وورد هو الإحكام والشدّ<sup>55</sup>، وورد نحوًا من ذلك في الصحاح<sup>56</sup>.

إذا فالشيخ طهّامز مع أنه تحدث في عدد لا بأس به في تفسيراته عن الحقائق العلمية إلا أنه التزم منهج التفسير اللغوي وأخذ ممن سبقه من التفسير التي أخذت بالمأثور، ولم يدخل نفسه في مسائل النحو والبلاغة إنما اكتفى بذكر معانيها وما ترشدنا إليه الآية.

### النموذج الثالث:

عند تفسيره سورة الإخلاص وكلمة (الأحد) ذكر هو الذي لا شبيه له ولا نظير، كما أنّ (الواحد) هو الذي لا شريك له ولا عديد، ولذلك سمّى الله نفسه بهذا الاسم أمّا وصف نفسه بأنه لم يلد ولم يولد ولم يكن

44 طهّامز، التفسير الموضوعي، 7/8.  
45 عالم دمشقي كتب تفسير أوركز في كتابه على المواضيع العلمية أو ما يسمى (بالإعجاز العلمي) وكتابه اسمه (آيات الله في النفس والكون والحياة).  
46 محمد راتب النابلسي، تفسير النابلسي آيات الله في النفس والكون والحياة (الأردن: مؤسسة الفرسان للنشر والتوزيع، 2017)، 50/14.  
47 محمد بن جرير الطبري، تفسير جامع البيان، (القاهرة: دار هجر للطباعة، 2002)، 2/486.  
48 عبد الرزاق بن همام تفسير عبد الرزاق، (لبنان: دار الكتب العلمية، 1999)، 3/235.  
49 محمد بن ادريس بن المنذر بن داود بن مهران المشهور بابن أبي حاتم، تفسير القرآن العظيم، (السعودية: مكتبة نزار مصطفى الباز، 1997)، 10/3311.  
50 الطبري، جامع البيان، 21/487.  
51 الطبري، جامع البيان، 21/488.  
52 عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، (السعودية: دار طيبة للنشر، 1999)، 7/415.  
53 الخليل بن أحمد الفراهيدي، معجم العين، (لبنان: دار الكتب العلمية، 2003)، 65.  
54 راغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، (سوريا: دار القلم، 2009)، 217.  
55 أحمد بن يوسف بن عبد الدائم، عمدة الحافظ (لبنان: دار الكتب العلمية، 1996)، 369.  
56 محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، مختار الصحاح (لبنان: دائرة المعاجم في مكتبة لبنان، 1986م)، 51.

لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ) فالمراد بالأحدية عدم إمكان الشركة، وعدم تصورها ويقول الشيخ الزحيلي لم يقل (الله الأحد) لأن المقصود إثبات أن الله جل جلاله واحد، ليس متعدداً في ذاته، فلو قيل: الله الأحد (لأوهم التعدد، والمقصود نفي التعدد الذي كان المشركون يعتقدونه<sup>57</sup>.

ولو بوجه من الوجوه. وقد ابتعد سيد قطب كثيراً عن هذا المعنى، وأخطأ في التعبير عندما قال: إنها أحدية الوجود، فليس هناك حقيقة إلا حقيقته، وليس هناك وجود حقيقي إلا وجوده<sup>58</sup>.

ولا شك أنّ الله موجود أزلاً وأبداً وجوداً مطلقاً، ووجوده لا ينفي وجود نقول هو ربما لم يرد ذلك حقيقة فإذا أردنا أن نعرف ونبين ما أراده يجب علينا أن نلجأ إلى: جمع نصوص التي تحدث عنها سيد قطب في هذا المجال وبعدها يرجح بين النصوص المتعارضة.

ولقد وجدت أنّ الشيخ استفاد من السيد قطب وفي نفس الوقت قدّم ملاحظات رأى أنّ سيد قطب رحمه الله لم ينتبه إليها.

## الخاتمة

الشيخ عبد الحميد محمود طهماز يُعد واحداً من العلماء البارزين في مجال التفسير في العالم الإسلامي المعاصر. تميز بإسهاماته في التفسير الموضوعي للقرآن الكريم، حيث ارتكز في تفسيره على دراسة السور القرآنية كوحدات متكاملة من حيث الموضوع والمعاني، بدلاً من التفسير التقليدي الذي يعتمد على تفسير الآيات بشكل فردي.

تعتبر مؤلفات الشيخ طهماز، وخصوصاً تفسيره "التفسير الموضوعي لسور القرآن العظيم"، من الأعمال الرائدة في ميدان الدراسات القرآنية. يبرز من خلالها فهمه العميق للنص القرآني وسعيه إلى تقديم تفسير يراعي متطلبات العصر واحتياجات المسلمين اليوم. أسلوبه في التفسير الموضوعي يُظهر قدرته على الربط بين الآيات المختلفة داخل السورة الواحدة، مبرزاً الوحدة الموضوعية للسورة. هذا النهج يساهم في تقديم فهم أكثر شمولاً للسور القرآنية وبيّح للقارئ إدراك المغزى العام للسورة بصورة متكاملة.

منهج الشيخ طهماز في التفسير الموضوعي يعتمد على عدة أسس رئيسية. أولاً، يُعنى بالوحدة الموضوعية للسورة، حيث يرى أن كل سورة تحمل رسالة خاصة ومتميزة يتم تناولها بشكل متكامل من خلال آياتها المختلفة. وهذا يختلف عن التفسير التقليدي الذي قد يتعامل مع الآيات بشكل منفصل عن

<sup>57</sup> وهبة بن مصطفى الزحيلي، التفسير الوسيط (دمشق: دار الفکر 2011)، 2995/3.

<sup>58</sup> سيد قطب إبراهيم، في ظلال القرآن سيد قطب (القاهرة: دار الشروق، 2003)، 4002/6.



السياق العام للسورة. كما يعتمد الشيخ طهماز على الربط بين الآيات التي تبدو في الظاهر غير مترابطة، مما يكشف عن أبعاد جديدة من المعاني.

ثانيًا، يعتمد الشيخ طهماز في تفسيره على السنة النبوية الشريفة، معتبرًا إياها جزءًا لا يتجزأ من فهم القرآن الكريم. يبرز ذلك من خلال الاستشهادات العديدة بالأحاديث النبوية التي تساعد في توضيح معاني الآيات ودلالاتها. هذا الربط بين القرآن والسنة يعزز من مصداقية التفسير ويوفر للقارئ تفسيرًا يستند إلى الفهم التقليدي المستمد من السنة.

ثالثًا، يسعى الشيخ طهماز إلى التجديد في التفسير، حيث لا يكتفي بإعادة ما قاله المفسرون السابقون، بل يقدم رؤى جديدة تتناسب مع الواقع المعاصر. يهدف هذا التجديد إلى تلبية احتياجات المسلمين اليوم، مع الحفاظ على احترام الأسس الثابتة للتفسير القرآني. هذا الجمع بين الأصالة والمعاصرة يجعل تفسير الشيخ طهماز مناسبًا للقراء الباحثين عن فهم قرآني يتماشى مع تحديات العصر.

رابعًا، يتجنب الشيخ طهماز الدخول في الخلافات الفقهية التي قد تشتت القارئ، مفضلًا التركيز على المعاني العامة التي تخدم الهدف من السورة. هذا النهج يساعد في تقديم تفسير يخاطب جمهورًا واسعًا من المسلمين، دون الدخول في تفاصيل قد تثير الجدل.

مما يميز تفسير الشيخ طهماز أيضًا هو اعتماده على أسلوب واضح وسهل، مما يجعل تفسيره متاحًا وسهل الفهم للقارئ العادي دون التضحية بدقة التحليل وعمقه. كما يولي اهتمامًا خاصًا لجانب التربية الروحية والأخلاقية، مستنبطًا الدروس والعبر من النصوص القرآنية بما يخدم حياة المسلمين ويساهم في بناء شخصياتهم على هدي القرآن الكريم.

بفضل هذه الميزات، أصبح "التفسير الموضوعي لسور القرآن العظيم" مرجعًا مهمًا للدراسات القرآنية الحديثة.

ولو أردنا أن نتكلم عن بعض النقاط التي لم يتحدث عنها الشيخ والتي أن تكون جانبًا من النقد البناء فهو يجب أن يشمل تعزيز التحليل اللغوي والبلاغي للآيات، إضافة إلى توسيع بعض المصادر والمراجع لدعم الأفكار التي قدمها، ومسألة التكرار في بعض المواضع.

وأما مسألة ملاحظاته على سيد قطب رحمه الله فلو كتبه في فصل منفرد لكان سهل الوصول إليه والبحث فيها .

في الختام، يمكن القول إن الشيخ عبد الحميد محمود طهماز قد نجح في وضع بصمة مميزة في علم التفسير من خلال منهجه الموضوعي، تفسيره يُعد جسرًا يربط بين التراث القرآني العريق ومتطلبات العصر الحديث، مسهمًا في تقديم فهم عميق ومتكامل لسور القرآن الكريم، يتجاوز التفسير التقليدي نحو

رؤية أكثر شمولاً وتماسكاً. بهذا، يكون الشيخ طهماز قد قدم خدمة جليلة للقرآن وأهله، وترك إرثاً علمياً سيظل مرجعاً للأجيال القادمة.

## المصادر

- ابن أبي حاتم، محمد. تفسير القرآن العظيم. المجلد 13. السعودية: مكتبة نزار مصطفى الباز، الطبعة 1. 1997/1418.
- ابن عاشور، محمد. التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، المجلد 30. تونس: الدار التونسية للنشر، 2010/1431.
- ابن كثير إسماعيل. تفسير القرآن العظيم. المجلد 8. السعودية: 1999/1420. دار طيبة للنشر. الطبعة الأولى.
- أبو داود، سليمان. سنن أبي داود. الكويت: دار الرسالة العالمية. المجلد 6. 2009/1430. الطبعة الأولى.
- الأصمفهانى. الراغب. مفردات ألفاظ القرآن. المجلد 1. سوريا. دار القلم، 2009/1430. الطبعة الرابعة.
- الخليل بن أحمد الفراهيدي، معجم العين. المجلد 8. لبنان: دار الكتب العلمية. 2010/1431. الطبعة الأولى.
- الرازي محمد. مختار الصحاح. المجلد 1. لبنان: دائرة المعاجم في مكتبة لبنان. 1986/1407. الطبعة الأولى.
- الزحيلي. وهبة. التفسير الوسيط. المجلد 3. دمشق: دار الفكر 2001. الطبعة الأولى.
- السمين الحلبي، أحمد. عمدة الحفاظ. المجلد 4. لبنان: دار الكتب العلمية. 1996/1417. الطبعة الأولى.
- سيد قطب. سيد. في ظلال القرآن. المجلد 6. القاهرة: دار الشروق 2003/1423. رقم الطبعة: الطبعة الثانية والثلاثون.
- السيوطي. عبد الرحمن. الدر المنثور في التفسير بالمأثور. المجلد 8. بيروت: دار الفكر 1423/2002. الطبعة الأولى.
- الشافعي. محمد. تفسير الإمام الشافعي. المجلد 3. المملكة العربية السعودية: دار التدمرية، 2006/1427. الطبعة الأولى.
- شلتوت محمود. من هدي القرآن. دمشق: دار القلم. 2000. الطبعة الأولى.
- الشنقيطي. محمد الأمين. أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن. الرياض. دار عطاءات العلم. 2019. الطبعة: الخامسة.
- الطبري محمد بن جرير. تفسير جامع البيان. القاهرة: دار هجر للطباعة والنشر. 2002/1423. الطبعة الأولى.
- طهماز. عبدالحميد. العلامة المجاهد محمد الحامد. دمشق: دار القلم للطباعة والنشر. 1995. الطبعة الرابعة.

طهماز، عبدالحميد. *التفسير الموضوعي لسور القرآن العظيم*. دمشق: دار القلم. 2014. الطبعة الثانية.

الصنعاني، عبد الرزاق. *تفسير عبد الرزاق*. لبنان: دار الكتب العلمية. 1999/1420. الطبعة الأولى..

مسلم، مصطفى وآخرون. *التفسير الموضوعي لسور القرآن الكريم*. الشارقة: كلية الدراسات العليا والبحث العلمي، 2010م.

الناقلي، محمد. *تفسير الناقلي تدبر آيات الله في النفس والكون والحياة*، الأردن: مؤسسة الفرسان للنشر، الطبعة 1، 2016.

النسائي، أحمد. *السنن الكبرى*. بيروت: مؤسسة الرسالة. الطبعة 1. 2001/1421.

عبد الحميد محمود طهماز "حوار مع الشيخ عبد الحميد محمود طهماز" (المقابل: فياض علي. نسخ المقابلة. 27 يناير 2010).

البخاري، محمد بن إسماعيل. *الجامع الصحيح*. المجلد 9. القاهرة: دار التأصيل، الطبعة 1، 2012/1433.

**الروابط:**

رابطة العلماء السوريين. "عبد الحميد طهماز". الوصول 24 سبتمبر 2021.

<https://2u.pw/pZDOGL7u>

## KAYNAKÇA

İbn Ebî Hâtim, Muhammed. *Tefsîru'l-Kur'ân el-Azîm*, Cilt 13, Suudi Arabistan: Nizar Mustafa el-Bâz Kütüphanesi, 1. Baskı, 1418/1997.

İbn Âşûr, Muhammed. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr: Tahrîru'l-Meânâ's-Sedîd ve Tenvîru'l-Akl el-Cedîd min Tefsîri'l-Kitâbi'l-Mecîd*. Cilt 30, Tunus: Tunus Yayınevi, 1431/2010.

İbn Kesîr, İsmâil. *Tefsîru'l-Kur'ân el-Azîm*. cilt 8. suudi Arabistan: Taybe Yayınevi, 1. Baskı, 1999.

Ebû Dâvûd, Süleyman. *Sünen-i Ebî Dâvûd*. Cilt 4. Kuveyt: el-Resâle el-Âlemîyye, 1. Baskı, 1430/ 2009.

EL Râgıb el-İsfahânî. *Müfredât Alfâzu'l-Kur'ân*. Cilt 1. Suriye: Daru'l-Kalem, 4. Baskı, 1430 /2009.

Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî. *Mu'cemu'l-Ayn*. Cilt 8. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, 1431/2010.

Muhammed er-Râzî. *Muhtâru's-Sihâh*. Cilt 1. Lübnan: Beyrut Kütüphanesi Daireleri, 1. Baskı, 1407/1986.

Vehbe ez-Zühaylî. *Et-Tefsîru'l-Vasît*. Cilt 3 Şam: Daru'l-Fikr. 1. Baskı, 1422/2001.

Ahmed es-Semîn el-Halebî. *Umde'tul Huffaz*. Cilt 4. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, 1417/1996.

Seyyid Kutub. *Fî Zılâli'l-Kur'ân*. Cilt 6. Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 32. Baskı, 2003.

Abdurrahman es-Suyûtî. *Ed-Durru'l-Mensûr fi't-Tefsîri'l-Me'sûr*. Cilt 8. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1. Baskı, 1423/2002.

İmam Şâfiî, Muhammed. Tefsîru'l-İmâm eş-Şâfiî. Cilt 3. Suudi Arabistan: Dârü't-Tedmuriye, 1. Baskı, 1427/ 2006.

Mahmûd Şeltût. Min Hedyi'l-Kur'ân, Şam: Daru'l-Kalem, 1. Baskı, 2000.

Muhammed el-Emin eş-Şinkîtî. Edvâu'l-Beyân fi İzâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân. Cilt Riyad: Dârü Atâati'l-İlm, 5. Baskı,2019.

Muhammed b. Cerîr et-Taberî. Câmi'u'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân. Cilt 24. Kahire: Dar Hicr Yayınları, 1. Baskı, 1423/2002.

Abdulhamid Mahmud Tahmâz. El-Âlime'l-Mücâhid Muhammed el-Hâmid. Şam: Daru'l-Kalem, 4. Baskı, 1995.

Abdulhamid Mahmud Tahmâz. Tefsîru'l-Mevzû li-Suveri'l-Kur'ân el-Azîm. Cilt 8. Şam: Daru'l-Kalem, 2. Baskı, 2014.

Abdurrezzak es-San'ânî. Tefsîru Abdurrezzâk. Cilt 3. Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, 1420/1999.

Mustafa Müslim ve Diğer İlim Adamları. Tefsîru'l-Mevzû li-Suveri'l-Kur'ân el-Kerîm. Cilt 36. Şarika: Lisansüstü Eğitim Fakültesi ve Araştırma Merkezi, 1431/2010.

Muhammed Râtib el-Nâbulsî. Et-Tefsîru'n-Nâbulsî: Ayetlerin Tefekkürü ve Hayattaki Yansımaları. Cilt14. Ürdün: Furkân Yayınevi, 1. Baskı, 2016.

Nesâî, Ahmed. Es-Sünenü'l-Kübrâ. Cilt 8. Beyrut: Risâle Yayınları, 1. Baskı, 1421/2001.

### **İnternet sitesi**

Suriye Alimler Birliği. "Abdulhamid Tahmâz". Erişim tarihi: 24 Eylül 2021.

<https://2u.pw/pZDOGL7u>