

E-ISSN: 2602-3067

Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi

Türkiye Journal of Theological Studies



Tiad

YIL- YEAR: 2025

Cilt-Volume : 9 Sayı- Issue : 1

Ocak- Şubat-Mart / January- February- March

Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi

Türkiye Journal of Theological Studies

Tiad: Cilt/Volume: 9 Sayı/ Issue: 1

Ocak-Şubat-Mart / January-February-March 2025

ISSN: 2602-3067

Yayıncı / Publisher

Yasemin ÖZCAN publisher@turkiyeilahiyat.com

Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi & Türkiye Journal of Theological Studies

Publisher Web Page: www.turkiyeilahiyat.com


Journal Web Page: www.dergipark.org.tr/tiad

Address: Yeşilpınar Mah. Rüzgârlı Sok. No:8/10 Eyüp Sultan / İstanbul – TURKIYE

Yazı İşleri Müdürü/Managing Editor

Assoc. Prof. Dr. Mustafa YİĞİTOĞLU itobiad@itobiad.com


mustafayigitoglu@ibu.edu.tr

 0000-0001-6308-1475

Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology, Bolu-TURKIYE

Baş Editör/ Editor in Chief [Vol-Iss.9/1]


Dr. Merve YİĞİTOĞLU- merve.yigitoglu@ibu.edu.tr

 0009-0006-7833-7131

Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology, Bolu-TURKIYE

Editör Yardımcısı/Editorial Assistant


Assoc. Prof. Dr. Ali YILDIRIM – oklubali@hotmail.com

 0000-0003-1687-993X

Tokat Gaziosmanpaşa University, Faculty of Theology, Tokat-TURKEY

Editör Yardımcısı/Editorial Assistant

Assoc. Prof. Dr. Şükrü MADEN-sukrumaden@karabuk.edu.tr


 0000-0002-7165-6299

Karabuk University, Faculty of Theology, Karabuk- TURKIYE

Veri Girişi/Data Entry

Assoc. Prof. Dr. Mustafa YİĞİTOĞLU

mustafayigitoglu@ibu.edu.tr

 0000-0001-6308-1475

Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology, Bolu-TURKIYE

E-Yayın/Electronic Publication

28.03.2025

<https://dergipark.org.tr/en/pub/tiad>

www.turkiyeilahiyat.com

Yönetim Yer /Executive Office

Address: Yeşilpınar Mah. Rüzgârlı Sok. No:8/10 Eyüp Sultan / İstanbul – TURKIYE


Dizinlenme Bilgileri / Abstracting And Indexing Services

[Tiad] Tubitak-Ulakbim **TR Dizin**, EBSCO, **ErihPlus**, Index Islamicus,. **For detailed information, please click here:** <https://dergipark.org.tr/en/pub/tiad/indexes>

Alan Editörleri/Section Editors


Temel İslam Bilimleri Editörleri / Basic Islamic Sciences Editors

Assoc. Prof. Dr. Şükrü MADEN-sukrumaden@karabuk.edu.tr

 0000-0002-7165-6299

Karabuk University, Faculty of Theology, Karabuk- TURKIYE


Dr. Merve YİĞİTOĞLU- merve.yigitoglu@ibu.edu.tr

 0009-0006-7833-7131

Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology, Bolu-TURKIYE

Dr. Khoirul UMAM- khoirulumam@unida.gontor.ac.id


University Darussalam Gontor (unida),

 0000-0002-5530-8884

Indonesia

Assist. Prof. Dr. Muhammed SIDDIK-


muhammedsiddik@karabuk.edu.tr

 0000-0001-6773-3303

Karabuk University, Faculty of Theology Karabuk- TURKIYE

Assist. Prof. Dr. Mohamed Amine HOCINI


mhocini@qu.edu.qa

 0000-0002-7822-7622

Qatar University, College of Sharia and Islamic Studies- QATAR

İngilizce Dil Editörü / English Language Editor


Prof. Dr. Saim KAYADİBİ- saim.kayabidi@marmara.edu.tr

 0000-0002-4753-4216

Marmara University. Institute of Islamic Economics And Finance Faculty of Business Administration, Istanbul-TURKIYE


Assoc. Prof. Dr. Fatma DEMİRAY AKBULUT-

demiray_f@ibu.edu.tr

 0000-0003-0689-8483

Bolu Abant İzzet Baysal University, School of Foreign Languages, Bolu- TURKIYE


Dr. Samet YÜCE- sametyuce01@hotmail.com

 0000-0002-9975-4739

Independent Researcher, Sakarya-TURKIYE


Felsefe ve Dini Araştırmalar Editörleri / Philosophy and Religious Studies Editors

Prof. Dr. Erhan TECİM – erhantecim@gmail.com

 0000-0001-6578-5150

Selcuk University, Sociology, Konya- TURKIYE


Assoc. Prof. Dr. Ali YILDIRIM – oklubali@hotmail.com

 0000-0003-1687-993X

Tokat Gaziosmanpasa University, Faculty of Theology, Tokat-TURKEY

Assoc. Prof. Dr. Mustafa YİĞİTOĞLU

mustafayigitoglu@ibu.edu.tr


 0000-0001-6308-1475

Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology, Bolu-TURKIYE

İslam Tarihi ve Sanatları Editörleri / Islamic History and Arts Editors

Assist. Prof. Dr. Mahmut Sami KANBAŞ-

sami.kanbas@marmara.edu.tr


 0000-0001-6970-3669

Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul- TURKIYE

Fransızca Dil Editörü / French Language Editor

Assist. Prof. Dr. Zeynep BÜYÜKSARAC-


zeynepbuyuksarac@ibu.edu.tr

 0000-0001-7683-0965

Bolu Abant İzzet Baysal University, School of Foreign Languages, Bolu- TURKIYE

Rusça Dil Editörü / Russian Language Editor

Dr. Gulzira ZHAXYGULOVA- gulzirazhaxy@gmail.com


 0000-0002-3797-6803

Kazakhstan

Almanca Dil Editörü / German Language Editor

Assist. Prof. Dr. Muhammet Ali CAN

muhammetalican@gmail.com


 0000-0001-8781-0812

Çanakkale Onsekiz Mart University, Theology Faculty, Çanakkale- TURKIYE

Arapça Dil Editörü / Arabic Language Editor

Assist. Prof. Dr. Muhammed SIDDIK-


muhammedsiddik@karabuk.edu.tr

 0000-0001-6773-3303

Karabuk University, Faculty of Islamic Sciences, Karabuk-TURKIYE

Yayın Kurulu / Editorial Board


Prof. Dr. Saim KAYADİBİ - saim.kayabidi@marmara.edu.tr

 0000-0002-4753-4216

Marmara University, Institute of Islamic Economics And Finance Faculty of Business Administration, Istanbul-TURKIYE

Assoc. Prof. Dr. Şükrü MADEN –


sukrumaden@karabuk.edu.tr

 0000-0002-7165-6299

Karabuk University, Faculty of Theology, Karabuk- TURKIYE

Prof. Dr. Norma Md SAAD -norma@iium.edu.my


International Islamic University Malaysia, Kulliyah of Economics and Management Sciences

 0000-0002-2455-904X

Islamic Economy


Kuala Lumpur / MALASIA

Dr. Nagmi AİMER-najmimuftah@gmail.com

 0000-0003-1739-2509


Higher Institute of Marine Sciences Techniques, Sabratha LIBYA

Dr. Merve YİĞİTOĞLU- merve.yigitoglu@ibu.edu.tr

 0009-0006-7833-7131


Presidency of Religious Affairs- Bolu- TURKIYE

Assoc. Prof. Dr. Ali YILDIRIM – oklubali@hotmail.com

 0000-0003-1687-993X


Tokat Gaziosmanpaşa University, Faculty of Theology, Tokat-TURKIYE

Prof. Dr. Erhan TECİM – erhantecim@gmail.com

 0000-0001-6578-5150


Selcuk University, Sociology Konya-TURKIYE

Assoc. Prof. Dr. Uktambek SULTONOV– usultonov@mail.ru

 0000-0002-7746-7990


Al-Beruni Institute of Oriental Studies, Academy of Sciences Of Uzbekistan- UZBEKISTAN

Dr. Mohamed Amine Hocini- mhocini@qu.edu.qa

 0000-0002-7822-7622

Qatar University- QATAR

Prof. Dr. Bellil ABDELKARİM- bellil-abdelkarim@univ-eltarf.dz

 0000-0002-9864-1812

Chadli Bendjedid-El-Tarf University -ALGERIA

Hakem Kurulu / Referee Board

Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi [Tiad], en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır. / **Bu konuda genel bilgi için** <https://dergipark.org.tr/en/pub/tiad> **Turkey Journal of Theological Studies [Tiad]** uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential. **For detailed information, please click here:** <https://dergipark.org.tr/en/pub/tiad>

Telif Hakları/Copyrights

Dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakları yazarlara aittir ve çalışmaları Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International ([CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)) kapsamında lisanslanmıştır.

Authors own the copyright to their work published in the journal and their work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International ([CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/))

İçindekiler/Contents

I-Viii | Jenerik /Generic

Araştırma Makaleleri / Research Articles

- 1-37 | Muhammet Abdülmecit Karaaslan
Hanefi Mezhebinde Şüfa Hakkı ve Fıkıh Öğretimi
al-Shufa/Pre-emption Right and Fiqh Teaching in the Hanefi Sect
- 38-58 | Alaaddin Kiraz
تحليل أسلوبى لقصيدة بلقيس لنزار قباني: رؤية لغوية وشعرية في التعبير والإيحاء
Nizar Kabbāni'nin "Belkıs" Adlı Şiirinin Dil ve Üslup Açısından Analizi
Analysis of Nizar Kabbani's Poem "Belkıs" in terms of Language and Style
- 59-76 | Hamdi Türkoğlu
“Lâ Tekümü’s-sâatü Hattâ” Kalıbıyla Nakledilen Rivayetlerin Anlamı
The Meaning of Narrations Conveyed with the Phrase ‘Doomsday will not come until’
- 77-97 | Zübeyir Aslan
Maketler Üzerinden Konut Satışının Fıkhi Yönü
The Fiqh Aspect of Selling Houses Through Models
- 98-124 | İshak Durmuş
Bireysel ve Toplumsal Yaşanmışlıkların Cahiliye Dönemi Şiir Nazmına Etkisi: Bişr b. Ebî Hâzım Örneği
The Influence of Individual and Societal Experiences on the Poetic Structure of the Jahiliyyah Period: The Case of Bishr b. Abi Khazim
- 125-150 | Azize Uygun
Yahudi Kutsal Kitabı Tanah’ta Çocuğa Şiddet: Günümüz İsrail-Filistin Çatışmalarındaki Yansımaları
Violence Against Children in the Jewish Bible: Reflections in Contemporary Israeli-Palestinian Conflict
- 151-179 | Zeliha Dilek Keçeciler
Batı Türkistan Bölgesinden Bir Hicretnâme Örneği
An Example of Hijra-nâme from the West Turkistan Region

- 180-203 | Derviş Dokgöz
Teheccüd Namazının Tasavvuf Yaşamındaki Yeri ve Önemi
The Place and Significance of the Tahajjud Prayer in the Sufi Life
- 204-220 | İbrahim Alşibli
أشكال التباين في الأدب المقارن
Karşılaştırmalı Edebiyatta Karşıtlık Biçimleri
Forms of Contrast in Comparative Literature
- 221-245 | İsmail Çevik
Eğitim Bilimi Yöntemlerinden İmgelemenin Ayetlerdeki Kullanım Şekilleri
The Use of Imagery in Verses, One of the Educational Science Methods
- 246-266 | Hikmetullah Ertaş
Tabi'ın Dönemi Muhaddis Kadısı Yahyâ b. Saïd el-Ensârî'nin Hayatı (ö.143/760) ve Hadis İlmindeki Yeri
The Life of Yahyâ b. Saïd al-Ensârî, the Hadith Scholar Judge of the Tabi'un Period (d. 143/760) and His Place in Hadith Science
- 267-290 | Mustafa İbiş
Mekke'nin Fethine Eşlik Eden Şiir ve Temaları
Poems and Themes Accompanying the Conquest of Mecca
- 291-314 | Hasan Alkhattaf
التدافع في الدلالات بين رحابة اللغة وظاهرية علم الكلام الاستواء عند الأشعري (ت: 324هـ) (نموذجاً)
Dil Genişliği ile Kelam İlminin Zahirî Yorumu Arasındaki Anlam Çatışması Eş'ari'de (ö. h. 324) İstiva Kavramı Örneği
The Contest in Meanings between the Expansiveness of Language and the Literalism of Kalam
The Concept of Istiwa' (Divine Ascendancy) according to Al-Ash'ari (d. 324 AH) as a Model
- 315-335 | Müncid Ebubekir
السّمات العامة والخاصة للقرآن الكريم وسوره، ودورها في تعيين المقاصد ورد الشبهات
Kur'an ve Surelerin Hususiyetleri, Maksatların Belirlenmesi ve Şüphelerin Giderilmesindeki Rolü
The Characteristics of the Quran and Surahs, the Determination of Their Objectives, and Their Role in Dispelling Doubts

- 336-359 | Mehmet Siddık Özalp
Kâsım b. Ahmed el-Lürkî'nin Endülüs'ten Maşrık'a Yaptığı İlim Yolculuğunu Ele Alan 'el-Kasîdetu'l-Lürkiyye' İsimli Mîmiyyesi Üzerine Bir İnceleme
An Analysis of the Mîmiyyah Poem Titled 'Al-Qasîdat al-Lürkiyya' by Qâsim b. Ahmad al-Lürkî, Focusing on His Scholarly Journey from Andalusia to the East
- 360-378 | Eyass Alrashed
بكاية أبي البقاء الرندي، التقليد والاتباع
Ebu'l-Bekâ er-Rundi'nin Ağıtı: Yaratıcılık ve Taklit
The Elegy of Abu al-Baqa al-Rundi, Creativity and Imitation
- 379-404 | Mustafa Hilmi Bilican
Nafi' Kıraatinin Kayrevan'a Girişi, Yayılmasında Etkili Olan Kişiler ve İştihar Sebepleri: Hicrî 2, 3, 4. Asırlar Özelinde Bir İnceleme
The Introduction of Nafi' Qira'at to Kairouan, Influential Figures in Its Spread, and the Reasons for Its Fame: A Study Focusing on the 2nd, 3rd, and 4th Hijri Centuries
- 405-428 | Hamza Aktaş
İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinde Popüler Dindarlık ile Umutsuzluk Düzeyleri Arasındaki İlişki
The Relationship Between Popular Religiosity and Hopelessness Levels Among Theology Faculty Students
- 429-448 | Şevket Enes Samancıoğlu
İbnü'l Cevzî'nin Tenbihu'n-Nâimi'l-Gamr Ala Mevâsîmi'l-Umr Adlı Eserinde Hadis Kullanımı
The Use of Hadith in Ibn Jawzi's Tenbihu'n-Naimi'l-Gamr Ala Mawasimi'l-Umr
- 449-475 | Ayhan Işık
Reisülküttâp Mehmet Raşit Efendi Kütüphanesi'ndeki Kelâm ve Akâid Eserleri
Kalam and Aqa'id Works In Library of Reis al-Kuttâb Mehmet Rashid Efendi
- 476-498 | Zahit Kaplangöz
Emevî Dönemi Şairlerinden Kutâmî ve Lâmiyye Türü Şiiri
Qutami, One of The Poets of the Umayyad Period and His Lâmiyya

تقييم ابن خلدون للروايات التاريخية في مقدمته مقارنة بمنهج المحدثين

İbn Haldun'un Mukaddimesinde Tarihi Rivayetleri Değerlendirmesi ve Muhaddislerin Yöntemiyle Kıyaslanması

Ibn Khaldun's Evaluation of Historical Narratives in his Muqaddimah and Comparison with the Method of the Muhaddiths



2025, 9 (1), 1-37 | Araştırma Makalesi

Hanefi Mezhebinde Şüf'a Hakkı ve Fıkıh Öğretimi

Muhammet Abdülmecit Karaaslan¹

Öz

Şüf'a hakkı hukuk sistemlerinde ortaklar arasında olan bir hak olmakla beraber ayrıntısıyla İslam hukukuna özgü bir haktır. Bu hak çeşidi, çıkmaz sokak, özel yol, özel su kanalı gibi belirgin kapalı bir alanda hak sahiplerinin olası fayda ve zararlarını korumak ve dengelemek amaçlı ihdas edilmiştir. İslam hukukçuları, şüf'ayı devren mülkiyet sebebi sayar ve mülkiyet hakkının sınırlandırıcı ve yenilik doğuran akıtlardan kabul ederler. Satıcı ile müşteri arasında şüf'adan üçüncü bir kişi olma niteliği olup çeşitli öncelikleri vardır: Bunlar önce satılan malda ortaklık sonra irtifak haklarında ortaklık ve bitişik komşuluktur. İslâm hukuku, şekil ve içerik bakımından kazuistiktir. Bunlar önce satılan malda ortaklık sonra irtifak haklarında ortaklık ve bitişik komşuluktur. İslâm hukuku, şekil ve içerik bakımından kazuistiktir. Günümüzde hukuk metinleri daha çok mücerred yöntemle ele alınmakta zamanla bu metot ders kitaplarına da sirayet etmiş bulunmaktadır. Oysa öğrencilerin soruları daha çok meseleci tarzda olmaktadır. Bu çalışmada Hanefi mezhebi özelinde şüf'a hakkı, genel olarak işlenilerek fıkıh öğretimi ilişkisi üzerinde durulmuştur. Fıkıh öğretiminde bu iki yöntemin etkisinin yanı sıra; problem çözme, gösteri ve doğrudan analogi gibi çeşitli öğretim tekniklerin de nasıl kullanılacağı araştırılmıştır. Araştırmamızın yazımında derleme ve nitel araştırma yöntemlerinden metin analiz yöntemi kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Hanefi Mezhebi, Şüf'a Hakkı, Fıkıh Öğretimi, Mücerret-Meseleci Yöntem, Olay Örgüsü, Şematize

Karaaslan, Muhammet Abdülmecit. "Hanefi Mezhebinde Şüf'a Hakkı ve Fıkıh Öğretimi". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi 9/1 (2025), 1-37. <https://doi.org/10.32711/tiad.1570953>

Geliş Tarihi	21.10.2024
Kabul Tarihi	04.01.2025
Yayın Tarihi	28.03.2025
*Bu CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makaledir.	

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Bartın Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Fıkıh Anabilim Dalı, Bartın, Türkiye, akaraaslan@bartin.edu.tr, ORCID:0000-0003-0411-3961



2025, 9 (1), 1-37 | Research Article

al-Shufa/Pre-emption Right and Fiqh Teaching in the Hanafi Sect

Muhammet Abdülmecit Karaaslan¹

Abstract

Although the right to shufa is a right between partners in legal systems, it is a right specific to Islamic law. This type of right has been established to protect and balance the possible benefits and damages of the right holders in a prominent closed area such as a cul-de-sac, private road, private water channel. Islamic jurists consider shuf'a as a reason for transfer of property and accept it as one of the contracts that limit the right of ownership and create innovation. Between the seller and the customer, the suffragette has the quality of being a third party and has various priorities: First, partnership in the goods sold, then partnership in easement rights and adjacent neighborhood. These are first partnership in the property sold, then partnership in easement rights and adjacent neighborhood. Islamic law is kazuistic in form and content. Today, legal texts are mostly handled with the method of remuneration, and over time, this method has spread to textbooks. However, students' questions are more in an issue-oriented style. In this study, the right to shut in the Hanafi madhhab is generally processed and the relationship between fiqh teaching is emphasized. In addition to the effect of these two methods in teaching fiqh; It is also investigated how to use various teaching techniques such as problem solving, demonstration and direct analogy. In writing our research, text analysis method, which is a compilation and qualitative research method, was used.

Keywords: Islamic Law, Hanafi Madhhab, Right to Shufa, Fiqh Teaching, Abstract-Issuer Method, Plot, Schemas.

Karaaslan, Muhammet Abdülmecit. "al-Shufa/Pre-emption Right and Fiqh Teaching in the Hanafi Sect". *Türkiye Journal of Theological Studies*, 9/1 (2025), 1-37. <https://doi.org/10.32711/tiad.1570953>

Date of Submission	21.10.2024
Date of Acceptance	04.01.2025
Date of Publication	28.03.2025
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	

¹ Asst. Prof. Dr. Bartın University, Faculty of Islamic Science, Department of Islamic Law, Bartın/Türkiye, akaraaslan@bartin.edu.tr, ORCID: 0000-0003-0411-3961

Giriş

Şüf'a/ön alım hakkının hikmeti ve amacı, komşular ve ortaklar arasına istemedikleri, tanımadıkları, onlara zararı dokunabilecek kişilerin girmesini engellemek, eski ortak ve komşuların huzur ve öncelik haklarını muhafaza etmek ve emniyetini sağlamaktır. Şüfa hakkı tanınmaması durumunda meydana gelebilecek olumsuzluklar; ortakların taksimi istemesi, yeni gelen ortağın uyumsuz kişi olması veya diğer ortakların imkânını aşan yatırımlar teklif etmesi, komşular arasında niza vb. sebepler sayılabilir. Ekonomik bakımdan şüf'a, gayrimenkul malların parçalanıp dağılmasını engellemek hatta onları birleştirmek amacını da barındırmaktadır. Zira mülkler, parçalanıp küçüldükçe değerlendirilmesi güçleşmektedir. Bu nedenle nice küçük gayrimenkuller ihmale ve zarara uğramaktadır. Günümüzde bunun misali çoktur.

Şüf'a hakkı, ayrıntısıyla İslâm hukukuna has bir konu olsa da benzeri ve sınırlı olarak başka hukuklarda da yer alan bir meseledir. 1981 yılı verileri itibarıyla örneğin ABD,³ Alman, Avusturya, İtalyan, İngiliz ve Fransız medeni kanunlarında şüf'a hakkı bulunmaktadır. Yalnız bu devletlerin kanunlarında şüf'a konusu İslâm hukukundaki kadar ayrıntılı değildir. Alman medeni kanununda yirmi iki, Avusturya medeni kanununda yedi, T.C. kanunlarında (4 Ekim 1926'da yürürlüğe giren 339 sayılı Medeni Kanununda 3 madde⁴ ve 4 Ekim 1926'da uygulamaya konan 359 sayılı Borçlar Kanunu'nda 1 madde⁵ ile 18 Haziran 1927 kabul tarihli, 622, 623, 624 sayılı Hukuk Usulü Muhakemeleri Kanunu 1 madde⁶) olmak üzere beş, Fransız medeni kanununda sadece bir madde bulunmaktadır. Tarihi hiç de eski olmayan İtalya medeni kanununa şüf'a hakkı ancak 6.03.1942 yılında yer edinebilmiştir. İslâm hukukunda ise tüm hukuklardan evvel ve ayrıntılı bir biçimde ele alınmıştır.⁷

Eski Medeni kanuna göre 24607 sayılı 22/11/2001 kabul tarihli yeni TMK'da 5 maddede şüf'a hakkı mevcuttur. 27836 sayılı, 12/1/2011 kabul tarihli Hukuk Muhakemeleri Kanunu'nda ise şüf'a hakkı yer almamıştır. Öncekiye göre 27836 sayılı, 11/1/2011 kabul tarihli yeni Borçlar Kanunu'nda ise 6 maddede şüf'a hakkı zikredilmiştir. Önceki kanunlardaki beş maddeye göre yeni kanunlarımızda on iki yerde şüf'a hakkı ele alınarak nisbî olarak bir artış söz konusudur.⁸

Şüf'a konusunda tespit edebildiğimiz kadarıyla Türkçe olarak iki kitap, biri doktora olmak üzere beş lisansüstü tez ve bir de makale mevcuttur. Yine bu konuda ilki Ali Şafak'ın *Hadislerde ve Mukayeseli Hukukta Şüf'a Hakkı Konusu ve Hak Sahipleri*⁹, ikincisi

³ Örnek olması açısından Amerika'da çeşitli eyaletlerde kanunlar olup bunlar 19. yüzyılın sonlarında çıkan bir yasa ile emlakçılardan hile yaparak fakirlerle anlaşarak gecekondulaşma ile hazine arazilerini şüf'a hakkı yoluyla ele geçirme yöntemlerine karşı sınırlandırılması konusunu belirtebiliriz. Amerika'da federal yasalar ile eyalet yasaları çakışığında federal yasalar geçerli olup özel bir kurul görevlendirilerek kamu zarar olup olmadığı incelenerek karar verilmektedir. Ali Şafak, *Hadislerde ve Mukayeseli Hukukta Şüf'a Hakkı Konusu ve Hak Sahipleri* (Erzurum: y.y., 1981), 36-37; The United States Conference Of Mayors (USCM), "Preemption of City Authority in America by Richard Briffault Joseph P. Chamberlain (Professor of Legislation Columbia Law School)" (Erişim 21 Ağustos 2024)

⁴ Medeni Kanun (MK), *Resmî Gazete* (4/4/1926), Kanun No. 743, md. 658, 659, 919. 3.

⁵ Borçlar Kanunu (BK), *Resmî Gazete* (29/4/1926), Kanun No. 818, md. 216.

⁶ Hukuk Usulü Muhakemeleri Kanunu (HUMK), *Resmî Gazete* (2, 3, 4/7/1927), Kanun No. 1086, md. 527.

⁷ Ali Şafak, *Hadislerde ve Mukayeseli Hukukta Şüf'a Hakkı Konusu ve Hak Sahipleri* (Erzurum: y.y., 1981), 7-8.

⁸ Türk Medeni Kanunu (TMK), *Resmî Gazete* (8/12/2001), Kanun No. 4721, md. 732, 733, 734, 735, 1009; Hukuk Muhakemeleri Kanunu (HMK), *Resmî Gazete* (4/2/2011), Kanun No. 6100; Türk Borçlar Kanunu (TBK), *Resmî Gazete* (4/2/2011), Kanun No. 6098, md. 237, 238, 239, 240, 241, 242.

⁹ Şafak, *Hadislerde ve Mukayeseli Hukukta Şüf'a Hakkı Konusu ve Hak Sahipleri*, 1-149.

Mehmet Dirik'in *İslâm Hukukunda Şüf'a*¹⁰ olmak üzere iki kitap çalışması vardır. Makale olarak da İlyas Yıldırım'ın *Şüf'a/Önalım Hakkı-Mecelle ve Türk Medeni Kanunu Merkezli Bir Mukayese*¹¹ adlı makaledir.

Lisansüstü tez olarak biri Ali Öztürk'ün *Hanefî mezhebinde muhtasar metinlerin ortaya çıkışı (Şüf'a örneği)*¹² adlı doktora tezi, yüksek lisans tezi olarak tarih sırasıyla Habibullah,¹³ Alrbati,¹⁴ Yurtoğlu,¹⁵ Aygün¹⁶ ve Demiralay'ın¹⁷ çalışmaları bulunmaktadır.

Arapça birçok çalışmakla olmakla beraber bunların öne çıkanları, Fuâd Hasûne Abdürraûf el-Carcâvî'nin¹⁸ “Ahkâmu's-şüf'a fi'ş-şeri'ati'l-İslâmiyye” adlı yüksek lisans tezi ile Abdullah b. Abdülaziz ed-Der'an'ın *Ahkâmu's-şüf'a fi'l-fikhi'l-İslâmi dirâse mukârene bi'l-kânûni'l-vad'iyyi* adlı çalışmalarıdır.¹⁹ Ayrıca İslam hukukunun meseleci/kazuistik yapısı üzerine Yakup Mahmutoğlu'nun bir makalesi vardır.²⁰

Bizim makalemiz özelinde özellikle Hanefî mezhebinde genel ve özet olarak örnek olay eşliğinde bağlamında ele alan şüf'a hakkını ele alan müstakil bir makale çalışması bulunmamaktadır. Akademide fıkıh öğretimi esnasında öğrencilerin şüf'a gibi bazı fıkıh konularını anlamadaki zorlukları, bizim şüf'a gibi nispeten daha kompleks ve tarafları çok bir konuyu çalışmamıza yol açmıştır. Bu bağlamda fıkıh öğretim yöntem ve teknikleriyle konu şematize edilerek daha somut hale getirilmeye çalışılmıştır. Araştırmamızın yazımında derleme ve nitel araştırma yöntemlerinden²¹ metin analiz yöntemi kullanılmıştır.

¹⁰ Mehmet Dirik, *İslâm Hukukunda Şüf'a* (Ankara: Sonçağ Akademi, 2022).

¹¹ İlyas Yıldırım, “Şüf'a/Önalım Hakkı-Mecelle ve Türk Medeni Kanunu Merkezli Bir Mukayese”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 16/31 (Nisan 2018), 317-336.

¹² Ali Öztürk, *Hanefî mezhebinde muhtasar metinlerin ortaya çıkışı (Şüf'a örneği)* (İstanbul. Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, İslam Hukuku Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2023), 1-388.

¹³ Khudayberen Habibullah, *İslâm Hukukunda Şüf'a* (İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 1-143.

¹⁴ Hani M. Faraj Alrbati, *Mülkiyet kazanma yollarından şüf'a (Libya kanunlarıyla mukayeseli olarak)* (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, İslam Hukuku Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 1-125.

¹⁵ Semiyeye Yurtoğlu, *İslâm hukuku ve Türk Medenî Kanununda şüf'a (önalım) hakkına ilişkin yaklaşım farklılıklar* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2019), 1-93.

¹⁶ Emrullah Aygün, *Osmanlı Hukukunda Şüf'a Hakkı* (İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 1- 168.

¹⁷ Betül Demiralay, *İslâm Hukuku ve Türk Hukukunda Ön Alım Hakkı (Şüf'a)* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 1-87.

¹⁸ Fuâd Hasûne Abdürraûf el-Carcâvî, *Ahkâmu's-Şüf'a fi'ş-şeri'ati'l-İslâmiyye* (Gazze: İslâm Üniversitesi Hukuk Fakültesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Karşılaştırmalı Fıkıh Bölümü, 2000).

¹⁹ Abdullah b. Abdülaziz ed-Der'an, *Ahkâmu's-Şüf'a fi'l-fikhi'l-İslâmî Dirâse Mukârene bi'l-kânûni'l-vad'iyyi* (Riyad: Mektebetü't-tevbe, 1994).

²⁰ Yakup Mahmutoğlu, “İslâm Hukukunun Kazuistik Yapısı Üzerine”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 2/1 (2012), 131–151.

²¹ Bk. Nitel araştırmanın özellikleri: Ali Baltacı, “Nitel Araştırma Süreci: Nitel Bir Araştırma Nasıl Yapılır?”, *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/2 (2019), 370'ten naklen Morgan, G. - Smircich, L. “The Case for Qualitative Research”. *Academy Of Management Review* 5/4 (1980), 491-500. “Araştırılan olay ve olgunun algılanma biçimine vurgu yapan veri setleri (araştırma sürecinde gerek araştırmacı gerekse araştırılan olay ve olgulardaki içsel değişiklikler, çatışmalar veya diğer psikosomatik tepkiler vb.)”.

1. Şüf'a/Ön Alım Hakkı ve İlgili Hükümler

Bu bölümde; şüf'a hakkının tanımı, ilgili terimler, meşruiyeti, hikmeti, hukuki durumu, şartları, hakkın kullanımı ve çeşitli meseleler üzerinde durulmuştur.

1.1. Şüf'a Hakkının Tanımı ve İlgili Terimler

Şüf'a kelimesi, شفع kökünden fiil ve isim olarak istemek, çift, göz/nazar, doğurmak, katmak, yardım etmek, artış,²² eklemek, pekiştirmek/kuvvetlendirmek,²³ toplama, katma²⁴ gibi anlamlara gelmektedir. Çünkü şeff', bu hak ile mülkiyetine geçirdiği şeyi, payına veya mülküne ekleyerek malını kuvvetlendirmiş olur. Böylece iki arazinin eklenip yan yana gelmesiyle de tek anlamına gelen vitr'in zıddı çift/şef' olmuş olur.²⁵ Öğrencilere bu konu anlatılırken şüf'anın sözlük anlamlarından "çift oluş, katma, ekleme" anlamları öne çıkartılması faydalıdır. Çünkü sözlük anlamı yönüyle "çift" manası ile iki şeyin (meşfu/meşfu'un bih) birbirine eklenmesi arasında çağrışımu kurabilirler. Şüf'a hakkı sahibi bu hakkını kullanarak aldığı taşınmazı mülkiyetine eklediği için bu işleme "Şüf'a" adı verilmiştir.

İstılâhî manada şüf'a; "semen ile satılan veya hibe edilen bir akarı veyahut o hükümdeki bir malı; müşteriye ya da hibe edilen kişiye kaç mal olmuş ise o miktara müşteriden, satıcıdan veya hibe edilen kişiden zorla alıp temellük etmektir."²⁶ Bir başka deyişle bedelli bir işlemle mülkiyeti üçüncü şahıslara geçen bir malın, şüf'a hakkı sahibi tarafından belirli aşamalardan sonra şüf'ayla cebren alabilme yetkisi olarak tanımlanmaktadır.²⁷ Klasik fıkıh kitaplarında şüf'a hakkı anlatılırken hakku't-tekdüm olarak da ifade edilmektedir.

Türk pozitif hukukunda şüf'a, "ön alım hakkı" olarak geçmektedir.²⁸ Bir hukuk terimi olarak *Mecelle'*ye göre "satılan bir mülkü, satın alana kaç mal olduysa o miktar karşılığında mülkiyetine geçirmektir." şeklinde tanımlanmaktadır.²⁹ Bu hak yenilik doğuran bir akittir. Şüf'a hakkına sahip kişi, bu hakkının konusu olan taşınmazın bir başkasına satılması hâlinde bu hakkını kullandığı hâlde, satıcı ile kendisi arasında satım sözleşmesi şeklinde bir hukuki durum yaratacaktır.³⁰

Şüf'a ile ilgili diğer terimlere gelecek olursak; Şüf'a hakkı sahibine, sahib-i şüf'a, şeffi veya şüf'adar denir.³¹ "Şüf'a hakkı doğan kimseye " şeffi' (şüf'adar)" ya da sahib-i şüf'a

²² İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-'Arab*, nşr. Abdullah Alî el-Kebîr (Beirut: Dârü's-Sadr, 1990), "şğ / شفع", 8/183-185.

²³ Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr el-Merginânî, *el-Hidâye Şerhu Bidâyetü'l-Mübtedî* (Beirut: Dârü'l-erkâm, 2006) 4/305; Vehbe Zühaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletühü*, (Dimaşk: Dârü'l-fikri'l-mu'âsir, 34. Baskı, 2020), 5/657.

²⁴ Mevkûfâtî Midillili Mehmed Efendi, *Kitâb-ı Mevkûfât* (Dersaadet: Şirket-i Sahâfiyye-i Osmâniyye Matba'ası, 1318), 1/179.

²⁵ Ebü Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beirut: Darü'l-fikr-Dârü'l-ma'rife, 1409/1989), 14/90; Muhammed Abdurrahmân Abdülmür'im, *Mu'cemü'l-mustalahâtü'l-elfâzi'l-fikhiyye* (Kahire-Kazablanka: Darü'l-fağile/Darü'l-i'tişam, 1419/1999), 2/340-341.

²⁶ Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdülâzîz ed-Dimaşki İbn Âbidîn, *Hâşiyetü Reddî'l-muhtâr 'alâ Dürrü'l-Muhtâr şerhu Tenwîri'l-ebâr li-fikhi Ebî Hanîfe* (Beirut: Dârü'l-fikr, 2000), 6/216-217; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukûk-i İslâmiyye ve Istılahât-ı Fikhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1988), 6/131; Mehmet Erdoğan, *Fıkah ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2005), 529; Zühaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletühü*, 5/657.

²⁷ Mehmet Dirik, *İslam Hukukunda Şüf'a* (Ankara: Sonçağ Yayıncılık, 2022), 1.

²⁸ Kemal Gözler, *Hukuka Giriş* (Bursa: Ekin Yayın Dağıtım, 2023), 453.

²⁹ Ali Himmet Berki, *Açıklamalı Mecelle: Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye* (İstanbul: Hikmet Yayınları, 1985), md. 1031, 1034.

³⁰ Gözler, *Hukuka Giriş*, 453.

³¹ Ali Şafak, *Hukuk Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Rehber Yayıncılık, 1992), 553.

denir. Şüf'a hakkına mahal olan şüf'a hakkının oluşmasına neden olan, kendisi nedeniyle şüf'a hakkı dermeyan edilen taşınmaz mülke "meşfû" ya da meşfû'un fihi; kısaca şüf'a denir. Şüf'a hakkının oluşmasına neden olan şüf'adarın mülküne "meşfû'un bihi" denir. Şüf'a hakkına konu malı alan şahsa "şüf'a sorumlusu", müşteri ya da "meşfû'un aleyhi" diye anılır.³²

1.2. Şüf'a Hakkının Meşruiyeti ve Hikmeti

Şüf'a sünnet-i seniyye ve icma ile sabittir.³³ Sünnet'ten delili Câbir (r.a)'dan nakledilen hadistir. Bu hadiste, Resûlülâh (s.a.s)'in paylaşırılmamış eşyada şüf'a yapılacağına ilişkin beyanı vardır.³⁴ Şüf'aya dair bir başka delil de "komşunun kendisine yakın evde Şüf'aya daha lâyük olduğuna" ilişkin hadistir.³⁵ Fıkıhın dört mezhebi de şüf'ayı gayr-ı menkullere ilişkin kabul etmiştir.³⁶

İslâm dini, Müslümanlar arasındaki maddi-manevi ilişkilerin kuvvetli olmasını, bu ilişkilere haleb verebilecek olan hususların işlenmemesini vurgulamıştır. Bu sebeple şüf'a hakkı konusunda karşılıklı ilişkilerin zarar görmemesi için birtakım kuralları konulmuştur. Şüf'anın meşruiyet sebebi ve maksadı, yakından uzağa gerek mal sahibinin ve gerekse başkalarının zarar görmemesini sağlamaktır.³⁷ Zira birinin diğerine zarar veren fiili hukuka aykırı sayılır. Ancak bu fiil, şüf'a hakkı gibi meşru bir hakkın kullanılmasından kaynaklanıyorsa bu fiil hukuka aykırı olarak değerlendirilemez. Çünkü hak, kötüye kullanılmadıkça, meşru sınırlarını aşmadıkça hukuka aykırılığı gerektirmez. Buna göre İslâm hukukunun tanıdığı ölçüler dahilinde bir hak, herhangi bir zarara neden olsa bile "zararı giderim yükümlülüğü" doğurmaz.³⁸

Şüf'anın hikmeti hem satılan bir akarın aynında hem geçiş ya da su yolunda ortak olan kişilere ve hem de müşteriye gelebilecek zararları önlemektir.³⁹ Ayrıca şüf'a hakkına dayanarak mülkiyete geçirme hakkı, ortak hissedarların paylaşırma külfetinin vereceği

³² Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 529, 543; İbrahim Kâfi Dönmez, "Şüf'a", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 21.05.2022).

³³ Abdullah Çolak, *İslâm Borçlar Hukuku* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2020), 237.

³⁴ Muhammed b. İsmâ'il el-Buhârî, *el-Câmi' u's-Sahîh*, thk. Bedrettin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları-Dâru Sahnûn, 1992), "Şüf'a", 3; Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmi' u's-Sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (İstanbul: Çağrı Yayınları- Dâru Sahnûn, 1992), "Şüf'a", 28; Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as, *Sünen*, thk. Bedrettin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları-Dârü sahnûn, 1992), "İcâre", 75; Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şu'ayb b. Ali, *Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları-Dâru Sahnûn, 1992), "Buyû", 80; Beyhâkî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn, *Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir 'Atâ. (Mekke: Mektebetü dâri'l-bâz, 1994), 6/109, 167: *عن جابر قال قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بالشفعة في كل شركة لم تقسم ربيعة أو حائط رجل له أن يبيع حتى يؤذن شريكه فإن شاء أخذ وإن شاء ترك. عن جابر قال قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بالشفعة في شركة لم تقسم ربيعة أو حائط رجل له أن يبيع حتى يؤذن شريكه فإن شاء أخذ وإن شاء ترك.* Câbir'den nakledildiğine göre, Resûlüllah şöyle dedi: "Kimin bir gayrimenkul malda ya da bir bahçede ortağı olursa, ortağının izni olmaksızın bu malı satmasın! Şayet ortağının izni varsa bunu yapmalı, değilse yapmamalıdır." *عن جابر قال قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بالشفعة في شركة لم تقسم ربيعة أو حائط رجل له أن يبيع حتى يؤذن شريكه فإن شاء أخذ وإن شاء ترك فإذا باع ولم يؤذنه فهو أحق به. كل* "Bütün ortaklıklarda ve bölünmemiş gayrimenkul mallarda veya bahçelerde şüf'a hakkı vardır. Ortağının izni olmaksızın şahsın onu satması caiz değildir. Şerik eğer dilerse burayı almada daha çok hakkı vardır; dilemiyorsa almaz. Şayet ortaklardan herhangi birisi, diğerinin iznini olmaksızın onu satarsa, diğer şerik onu almada daha çok hakkı vardır."; İbn Rüşd Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtûbî, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-mukteşid*, thk. Ferîd Abdülâzîz el-Cündî (Kahire: Dâri'l-hadîs, 2004), 4/40.

³⁵ Zeyla'tî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf, *Naşbü'r-râye li-tahticî ehâdisi'l-Hidâye* (Beyrut: Dâri'l-kibleti's-sakâfeti'l-İslâmiyye, 1997), 4/177.

³⁶ Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-Ta'lîli'l-Muhtâr* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1987), 2/42;

³⁷ İbn Âbidîn, *Hâşiyetü Reddî'l-muhtâr*, 6/217

³⁸ Mehmet Ergün, "İslâm Hukukunda Hukuka Aykırılık", *Büent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 /2 (Aralık 2018), 276.

³⁹ Orhan Çeker, *Fıkıh Dersleri-1* (Konya: Tekin Kitabevi, 2014), 157.

zararı gidermek içindir.⁴⁰ Çünkü bazen bir tarla veya ev yabancı birine satıldığı takdirde paylaşılması mümkün değildir. Evin ikiye bölünmesi veya alt ve üst kat şeklinde içten ortak bir merdiven varsa bunun yabancı biriyle paylaşılması zordur.

1.3. Şüf'a Hakkının Hukûkî Durumu

İslâm hukukunda şüf'a hakkı, hakkın bir açıdan genel tasnifi içinde aslî-fer'î kısımlarından mülkiyet hakkına ve onun da sınırsız-sınırlı çeşitlerinden sınırlı aslî mülkiyet hakkına girmektedir. İslam Hukukçularına göre mülkiyet hakkı; mülk edinme ve onu korumayla, malın kullanımıyla ve diğer sınırlandırmalar olmak üzere üçe ayrılır. Diğer sınırlandırmalar da sahibinin mülkü üzerinde, kamu yararından dolayı ve komşu hakkından dolayı sınırlandırmalar olmak üzere üçe ayrılır. İşte şüf'a hakkı komşu hakkından dolayı meydana gelen *aslî sınırlı mülkiyet hakkı* çeşididir.⁴¹ Bazı İslam hukukçuları şüf'ayı devren mülkiyet sebebi saymakla beraber günümüz hukukçuları da dahil olmak üzere genel tercih; şüf'anın mülkiyet hakkının sınırlandırılması ve yenilik doğuran akitler konularına girdiği şeklindedir.⁴²

Şüf'a hakkı, Hanefilere ve Mecelle'ye göre sadece taşınmaz mallarda kabul edilmektedir. Hanefi fukahası, taşınır malların kalıcı olmayıp taşınmazların da bir parçası olmadıkları için onlarda şüf'a gerçekleşmeyeceğini kabul etmektedirler.⁴³ Zahirî fakihler, ilgili hadislerde ayrıntılı bir sınırlandırma olmamasından dolayı taşınır-taşınmaz her çeşit malın şüf'a hakkına konu olabileceğini, satılması durumunda ortaklarından birine zarar verme ihtimali olan silah, çadır vb. menkul mallarda da şüf'a hakkının sabit olduğunu kabul etmektedirler.⁴⁴

1.4. Şüf'a Hakkının Vücûbunun Şartları

Şüf'a hakkının sabit olması için Müslümanlık yani din birliği şart olmadığı gibi buluğ/ergenlik şartı da yoktur.⁴⁵ Çocuk, akıl hastası ve engelli kişiler, bu hakkı kanuni temsilcileri aracılığıyla kullanabilirler.⁴⁶ Çocuk, mecnun gibi kısıtlı kişilerin şüf'a hakkını velileri talep eder.⁴⁷ Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre çocuğun şüf'a hakkını velisi talep etmemiş ise, çocuk buluğa erdikten sonra kendisi bu hakkını talep edemez.⁴⁸ İmam Muhammed'e göre ise talep edebilir.⁴⁹

Şüf'a için akıl-bulûğ şartı aranmadığı için hasta, şehirden uzakta, gaip veya düşman korkusu nedeniyle hakkını almaya gelemeyen kimseler mümkünse birine vekalet verir veya hakkı olduğuna dair şahit tutar. Olayı kendi haline bırakırsa hakkından feragat

⁴⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 14/164.

⁴¹ Hayreddin Karaman, *Ana Hatlarıyla İslam Hukuku* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1985), 2/250

⁴² Sabri Şakir Ansay, *Hukuk Tarihinde İslam Hukuku* (Ankara; Turhan Kitabevi, 2002), 111; Gözler, *Hukuka Giriş*, 453; Karaman, *Ana Hatlarıyla İslam Hukuku*, 2/278-285.

⁴³ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2/42; Mecelle, md. 1017.

⁴⁴ Ebu Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-Muhallâ*, thk. Muhammed Münir Dimaşkî (Mısır: İdaretü't-taba'e'l-münire, 1352), 9/82, 83; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukûk-i İslâmiyye ve İstilahât-ı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1988), 6/154; Karaman, *Anahatlarıyla İslam Hukuku*, 2/286; Çeker, *Fıkıh Dersleri-1*, 149.

⁴⁵ Ansay, *Hukuk Tarihinde İslam Hukuku*, 112.

⁴⁶ Burhanpurlu, *Fetâva'l-Hindîyye*, 5/213.

⁴⁷ *Mecelle*, md. 1035; Ali Haydar Efendi, *Dürerül-Hükkâm*, 3/1926.

⁴⁸ Ali Haydar Efendi, *Dürerül-Hükkâm*, 3/1927.

⁴⁹ Ali Haydar Efendi, *Dürerül-Hükkâm*, 3/1928.

etmiş sayılır.⁵⁰ Gayrimüslim ülke vatandaşı olan zimmîlerin de şüf'a hakkı vardır.⁵¹

Devlet de özel kişilere ait gayrimenkulleri, şüf'a hakkı yoluyla beytülmal adına satın alabilir. Örneğin; ölen bir kişinin bölünebilen gayrimenkulünün yarısı bir varisine, kalan diğer yarısı beytülmale intikal etmesi halinde birinci yarının varisi hissesini satsa devlet bunu şüf'a yoluyla satın alabilir.⁵² Fakat vakıf mütevellisi ile vakıf mutasarrıfının böyle durumlarda şüf'a hakkı yoktur.⁵³

1.5. Şüf'a Hakkının Tarafları ve Kullanımı

Şüf'a konusunun bayi', müşteri, şeffi'/Şüf'adar (şeffi'-halît ve şeffi'-şerîk) olmak üzere temelde üç tarafı olmakla beraber şerîk ve halît olma halleri şeffi'in durumuyla ilgilidir. Bazı şerîk ve halîtler, şeffi'dir ama her şerîk ve halît şeffi' değildir. Şerîk satılanın aslına, "halît" ise satılana bağlı irtifak hakkına ortak olandır. Şüf'a hakkı yalnız satın alan üçüncü şahıs alıcıya karşı ileri sürülebilir.⁵⁴ Burada üçüncü şahıs, şüf'a söz konusu olan meşfû'u mülkü satın alan veya satın alma ihtimali olan müşteridir. Müşteri bir kişi veya fazlası olabilir. Türk Medeni Kanunu'nda söz konusu edilen üçüncü şahıs, paydaşlar veya sözleşmede kendisine şüf'a hakkı sağlanan şahıs haricindeki bir şahıs veya şahıslardır. Şüf'a gerek sözleşme ile gerek sözleşme dışı kurulabilir. Paydaşın diğer bir paydaşa gerçekleştirdiği satışlarda şüf'a hakkı oluşturmaz.⁵⁵ Doğal olarak şüf'a paydaşlığı bir mülkte ortak olanlar arasında olabileceği gibi sözleşme ile de kurulabilir.

İslâm hukukunda birinci kişi mülk sahibi satıcı; ikinci kişi şüf'a paydaşı olarak bir müşterek malik olabileceği gibi sözleşme dışı doğal bir hak olarak irtifak hakkı sahibi kimseler de olabilir. Bunlar, aynı hususi (çıkamaz su arku, tali kanal, çıkamaz sokak ve tali yolu kullanan kişiler vb.) suyu ve yolu kullanan kişilerdir. Bu ikisi yoksa öncelik, bitişik komşulara geçer. Üçüncü kişi/ecnebi, bir başka tabirle şüf'a alıcısı olan üçüncü kişi, şüf'a mükellefi olan müşteridir. Müşteri şüf'a davasının da davalısıdır. Şeffi' de davacısıdır. Meşfû', ikincil öncelikli veya şüf'a hakkı olmayan birine satıldığında şeffi' ikisini de dava edebilir. Meşfû'un fih'in gerek müşterek bir mülk olması gerek münferit bir mülk olması hallerinde şüf'a davasında şüf'a hakkını göze almaksızın payını bağışlayan paydaşa karşı dava açılmaz. Bu hak karşılığında bir bedel aldıysa geri vermek zorundadır. Mahkeme kanalıyla da istenebilir. Bu hak, karşılıklı rıza ve dava yoluyla kullanılabilir. Dava konusu gayrimenkul malın şüf'a paydaşı veya sözleşmede kendisine şüf'a hakkı sağlanan kişi, taşınmazı satın alan müşteriye karşı bu hakkı dava etmelidir.

1.6. Şüf'a Hakkının Şartları ve Doğurduğu Sonuçlar

Hanefilere göre şüf'a hakkının işler hale gelebilmesi için öncelikle şüf'a hakkına temel teşkil eden mallar, akar yani taşınmaz olacaktır. Sonra da şüf'a hakkı konusu olan mal, bir bedel/ivaz mukabilinde sahibinin mülkiyetinden çıkmış olacaktır. Mesela mülk sahibi hibe etmiş ise şüf'a hakkı söz konusu olmaz. Şüf'a hakkını doğuran mal, şüf'a talebi sonuçlanıncaya kadar hak sahibinin mülkiyetinde bulunacaktır. Örneğin bitişik komşu, şüf'a talebi sonuçlanmadan akarını satarsa hakkı düşer. Şüf'a hakkı sahibi şeffi' satıma

⁵⁰ Şirbinî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc 'alâ metni minhâci't-tâlibîn li'n-Nevevi* (Beirut: Dârü'l-Ma'rite, 1997), 2/396.

⁵¹ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 7/524; Ebü'l Hüseyin Ahmed b. Muhammed el-Kudûrî, *el-Muhtasar* (İstanbul: Fazilet Neşriyat, 1977), 75.

⁵² Bilmen, *Hukûk-i İslâmiyye ve İstilahât-ı Fikhiyye Kamusu* 6/140.

⁵³ *Mecelle*, md. 1018; Ali Haydar Efendi, *Dürrerül-Hükkâm*, 3/1889.

⁵⁴ Karaman, *Anahatlarıyla İslâm Hukuku*, 2/285;

⁵⁵ Dim & Gürses Hukuk ve Danışmanlık (D&G), "Şüf'a Hakkı (Önalım Hakkı)" (Erişim 1 Mayıs 2023).

razı olmamış olacaktır. Şüf'a hakkına dayanarak meşfû'u almak isteyen, şüf'a konusu malın satıldığını öğrenince hemen talepte bulunacaktır. Şeffî, bu talebini şahitlerle tespit edip meşfû'u, zilyedinden yani elinde bulundurandan isteyecek; zilyed vermemekte direnirse mahkemeye dava açacaktır. Dava açma müddeti hakkında farklı içtihatlar olmakla beraber *Mecelle*, bir ay olarak İmam Muhammed ve İmam Züfer'in içtihatlarını kanunlaştırmıştır.⁵⁶ Şeffî'in, meşfû'u, satın alırken maliyetini, yani müşteriye kaç mal olduysa onu ödemelidir. Buna göre mal misli ise mislini, kıyemî ise kıymetini ödemelidir. Ayrıca buna satın alma dolayısıyla yapılan masraflar da dahildir. Şüf'a hakkı, yukarıdaki şartların gözetilmemesi ve şeffî'in vefatı halinde düşmektedir.⁵⁷

Şüf'a hakkının sonuç doğurabilmesi için şüf'a hakkının söz konusu olduğu yerin satımının vuku bulması gerekmektedir.⁵⁸ Şüf'a hakkı kendince mevcut olmayıp onu oluşturan akitlerden birisi nedeniyle oluşur. Şüf'a akdi, sahih alışveriş/ak-i bey', alışveriş hükmü olan ikâle, selem, bedelli hibe, ikrar, sulh vb. bedelli akitler sonucunda sabit olur.⁵⁹

1.6.1. Meşfû'un Taşınmaz veya Taşınmaz Hükümünde Olması

Şüf'a ancak gayrimenkullerde; yani taşınmazlar ve akarlarda olur. Hanefilere göre gemi, tekne, menkul mallarda, mirî arazide⁶⁰ ve vakıfta şüf'a yoktur.⁶¹ Bir mülk satıldığında bitişindeki vakıf arazi mütevellisi veya mutasarrıfın şüf'a iddia hakkı yoktur.⁶² Üst katın satılması halinde de şüf'a vardır.⁶³ İvazsız hibe ve vasiyet gibi bedelsiz olarak başkasına temlik edilen taşınmazlarda şüf'a geçerli olmadığı gibi⁶⁴ ücret olarak veya mehir olarak verilen taşınmazlarda da şüf'a olmaz.⁶⁵

Taşınmazın mirasçılar arasında taksimi halinde de bitişik komşu (car-i mülâsık) için bir şüf'a hakkı yoktur.⁶⁶ Şüf'a hakkı sırasıyla arsa, ev, tarla gibi gayrimenkullerin bölünebilir olması ya da değirmen, hamam, nehir, kuyu ve pınar gibi varlıklarda bölünme imkanı fark etmeksizin tamamında şüf'a hakkı oluşur.⁶⁷ "Şüf'a, arazi veya bahçe olsun bölünemeyen her ortaklıktadır"⁶⁸ ve el-Hidâye'de zikredilen "bir evin ortağı (civarındaki kişi diğer) ev komşusuna göre daha hak sahibidir ve arazi de (öyledir)..."⁶⁹ şeklindeki Hz. Câbir'den nakledilen iki hadisi, el-Hidâye'deki "sınırları bilinen, yolları ayrılmış bölünmüş arazide

⁵⁶ Mecelle, md. 1034.

⁵⁷ Karaman, *Anahatlarıyla İslam Hukuku*, 2/287, 288.

⁵⁸ Halebî, *Mültekâ Tercümesi Mevkiât*, 4/29.

⁵⁹ Ali Haydar Efendi, *Dürrül-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, çev. Raşit Gündoğdu vd. (İstanbul: DİB Yayınları, 2017), 3/1890; İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrâhîm b. Muhammed el-Misrî, *Bahrü'r-râ'ik şerhu kenzi'd-dekâik* (Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 2002), 8/143.

⁶⁰ Bk. "Devlete ait arazi. (Bir başka deyimle) arâzi-i emîriyye-i sırfe; şahısların tasarruf ve intifa'ında (yararlanmasında) bulunan mirî arazi. (Sırf, tamı tamına anlamına gelen) sırfe, burada menâfi'i emîriyyesi (yönetim faydası) bir tarafa vakfolunmayan anlamındadır." (Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 29, 380).

⁶¹ Mevslî, *el-İhtiyâr*, 2/42; Mecelle, md. 1017; Ansay, *Hukuk Tarihinde İslam Hukuku*, 112.

⁶² Mecelle, md. 1018.

⁶³ Mecelle md. 1011.

⁶⁴ Mecelle md. 1023.

⁶⁵ Mecelle md. 1025.

⁶⁶ Mecelle, md. 1027.

⁶⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müçtehid*. 4/41; Mecelle, md. 1020;

⁶⁸ "... أو حائط ... الشفعة في كل شركة لم تقسم، ربيعة، أو حائط ... "Buhârî, "Büyü", 96; Müslim, "Müsâkât", 134; Ebû Dâvûd, "Buyû", 73; Nesâî, "Buyû", 108; İbn Mâce, "Şüf'a", 3; Serahsî hadisi mana ile naklederek "Şüf'a, arazi veya bahçe bölünemeyen her şeydedir" şeklinde eserine almıştır. Serahsî, *el-Mebsût*, 14/135.

⁶⁹ "جزء الدار أحق بدار الجار والأرض": Merginânî, *el-Hidâye*, 4/315.

*şüf'anın olmadığı*⁷⁰ manasındaki üçüncü hadis açıkça izah etmektedir. İlk hadiste şüf'anın; tarla, ev, arsada olduğunun belirtilmesi, ikincisinde de sınır oluşturma ve yolun ayrılmasının ifade edilmesi, şüf'anın gayrimenkul irtifak hakları cümlesinden olduğuna delildir. Zira Hz. Peygamber, şüf'anın sadece hurmada, suda ve yolda olmadığını belirtmiştir.⁷¹ Hanefî hukukçuların çoğu mezkûr hadisleri kanıt göstererek taşınır mallarda şüf'a hakkının olmadığını kabul etmişlerdir.⁷²

Şüf'a hakkı menkul mallarda olmamakla beraber⁷³ şayet mülk olan bir arsa, üzerindeki yapılar ve ağaçlarla satılırsa mezkûr ağaçlarda şüf'a hakkı oluşur. Fakat yalnız bina ve ağaçlar satılırsa şüf'adan söz edilemez.⁷⁴ Mâlikî hukukçular hayvanlarda da şüf'a hakkının oluşabileceğini ileri sürmüşlerdir. Meselâ müşterek bir bağda çalıştırılmak için müşterek hayvanlar olsa ve bu şeriklerden birisi payını hayvanlardaki hissesi ile satacak olsa bağa kıyas ile hayvanlarda da şüf'a hakkı oluşur.⁷⁵

1.6.2. Meşfu'un Bedelli Akitlerle El Değiştirmiş Olması

Şüf'a hakkının söz konusu olduğu mülke "meşfû' veya meşfu'n flh" denir. Gayrimenkul malın el değiştirmesine neden olan akit, karşılığı olan, satış veya satış hükmünde bedelli hibe benzeri bir akit olmalıdır. Şüf'anın oluşması için meşfû', müşteri tarafından bedelli akitlerle satın alınmalı veya satın alınmak istenilmelidir. Hanefî ve Hanbelî fakihler, mu'avazanın mala karşılık mal ile olması gerektiği görüşündedirler.⁷⁶ Bedel; ivazsız hibe, miras, sadaka, mehir gibi değiştirilmişse şüf'a hakkı oluşmaz.

Bedelli hibe, bağışlama lafzı zikrederek karşılığında mal almak şartıyla yapılan akittir. Bunun içindir ki bu ikisi dışındaki sırf hibe, vasiyet, miras, mehir, muhala'a bedeli, sadaka, kira bedeli, kasıtlı kişi katletmede sulh bedeli olarak verilen gayri menkullerde şüf'a oluşmaz. Çünkü bunlar, karşılığı olmayan ivazsız akitlerdir.⁷⁷ Hibe edilen malda şüf'a oluşmaz. Fakat karşılığında bir bedelin ödenmesi şartı kılınırsa şüf'a oluşur. Zira netice itibarıyla bu akit, bir hibe değil, artık bir satış akididir. Fakat iki tarafın da bedelleri teslim almaları şarttır. Hibe edilen mal ile bedeli, taksim edilmemiş gayrimenkul mal olmalıdır ki bedelli hibenin koşuluna aykırı olmasın. Bedelli hibeyle yapılan bir mülk satışında tek taraflı kabzetmeyle şüf'a oluşmaz. Şayet hibe ivazsız yapılmış ve hibeyi alan da ivazsız bir gayri menkul mal verse aynı şekilde şüf'a oluşmaz.⁷⁸

Şayet hibe bedel koşulu ile yapılırsa Hanefîler şüf'anın gerçekleşeceğine kabul etmişlerdir. Zira başta bedel koşulu ile yapılan hibe, bilâhare bedelli akit haline gelmiştir.⁷⁹ Bedelli olunca icâb ve kabulün hibe lafzıyla yapılmasının bir önemi yoktur.

⁷⁰ Buhari, "Buyû'", 96; Muslim, "Müsâkât", 134; Ebû Dâvûd, "Buyû'", 73; Nesâî, "Buyû'", 80; İbn Mâce, "Şüf'a", 3; Tirmizî, "Ahkâm", 33.

⁷¹ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'* (İstanbul: Çağrı Yayınları – Dârü Sahnûn, 1992), "Şuf'a", 1.

⁷² Muhammed b. İsmail es-San'ânî, *Sübü'lü's-selâm şerhu Bulûğî'l-merâm min edilleti'l-ahkâm* (Beyrut: Dâr-u İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1960), 2/73, 74.

⁷³ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7/440.

⁷⁴ *Mecelle*, md. 1020; Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-Hükkâm*, 3/1891.

⁷⁵ Bilmen, *Hukûk-i İslâmiyye ve İstilahât-ı Fıkhiyye Kamusu*, 6/134, 135.

⁷⁶ İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed el-Makdisî, *el-Muğnî*, thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî vd. (Riyad: Dârü 'alemi'l-kütüb, 1997), 7/436.

⁷⁷ Merginânî, *el-Hidâye*, 4/305.

⁷⁸ Merginânî, *el-Hidâye*, 4/316.

⁷⁹ Zühaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletühû*, 5/657.

Hanefî hukukçular dışındaki cumhur ise bedelle oluşan hibede kabzetmeyi koşullanmamış, hibeyi lâzım bir sözleşme görmüştür.⁸⁰

Hz. Câbir'in naklettiği hadiste; "bir akarın, ortağına haber verilmeksizin satılması halinde şeff'in onda daha fazla hak sahibi olduğu" haber verilmektedir. İmam Şâfiî, şüf'anın mehir olarak verilen bir evin bir kısmının durumunda da oluşacağı görüşündedir. Yani İmam Şâfiî'ye göre de şüf'a, bölünemeyen ortak mallarda da olabilmektedir.⁸¹ Ona göre böyle mallar kıyemî hükmündedir-

1.6.3. Satıcının Taşınmazda Hâkimiyetinin Olmaması

Satış sözleşmesinde iki tarafın ya da sadece satıcının muhayyer olduğu hallerde, şüf'a hakkı talebi oluşmaz. Akit lazım bir akit olmamalıdır. Zira halen mal, elden çıkmamıştır. Ancak sadece müşterinin muhayyer olduğu hallerde şüf'a hakkı oluşur. Çünkü bu halde muhayyerlik hakkı bulunan mal, satıcının mülkü olmaktan çıkmakta artık o mal üzerinde bir tasarruf hakkı kalmamaktadır.⁸²

Şeff'in muhayyer bırakılarak kurulan bir satış işleminde de şüf'a oluşmaz. Zira şeff, satış akdini onaylarsa hakkından feragat etmiş sayılır. Şayet müsaade etmezse şüf'a hakkını kullanmış sayılır. Müşterinin görme ve ayıp muhayyerliği, şüf'a hakkını ortadan kaldırmaz. Öyle ki müşteri mezkûr gayrimenkulü, bu iki hakkından birisi nedeniyle feshetse şeff'in şüf'a hakkı ortadan kalkmaz.⁸³

Gayrimenkul bir mal başkasınca kendisine ait olduğu iddia edilip, karşı tarafın inkârı ya da sükutu sonucunda bir sulh anlaşmasına varılsa, bu taşınmazda şüf'a oluşmaz. Zira davacının iddiası kabul edilmemiş, davalının bu taşınmazdaki hakkı ortadan kalkmamıştır. Böylesi bir durumda, bu taşınmaza karşılık verilen sulh bedeli, gayrimenkul ise şüf'a hakkı oluşur. Yani bu taşınmaz şüf'a hakkı ile istenebilir.⁸⁴

1.6.4. Meşfû'un Satın Alınıncaya Kadar Satıcının Tasarrufunda Olması

Meşfû', yani şüf'a hakkı bulunan mülkün; kiralık, emâneten oturlan bir yer olmaması gerekir. Aynı şekilde mescit yapılan veya taşınmazın teslim almadan önce herhangi bir sebeple elden çıkması gibi durumlarda da şüf'a hakkı oluşmaz.⁸⁵

1.6.5. Satıcının Fesih Hakkı Olmaması

Fasit alışverişlerde akdi yapan her iki tarafın malın tesliminden önce ve sonra fesih hakkı vardır.⁸⁶ Fakat müşteri bu malı satıcıdan başkasına sahih bir akitle satsa satıcının fesih hakkı vardır. Müşterinin malın bedelini üçüncü kişiye geri vermesi gerekir. Böylesi bir halde şüf'a hakkı talebi vardır. Şeff' bu durumda mezkûr gayrimenkulü ya ilk satış üzerinden kabzedildiği günkü değeriyle veya ikinci satış (üçüncü kişiye sattığı) fiyatı ile almada muhayyerdır. Bir kişi fasit şekilde satın aldığı arsa üzerine bir yapı inşa ettiği takdirde fesih hakkını düşürmüştür olur. Ancak şüf'a hakkı devam eder.⁸⁷

⁸⁰ Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletühü*, 5/657

⁸¹ Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs, *el-Ümmü* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1993), 7/108; Merginânî, *el-Hidâye*, 4/315.

⁸² İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müçtehid*, 4/43.

⁸³ Bilmen, *Hukûk-i İslâmiyye ve Istılahât-ı Fıkhiyye Kamusu*, 6/138,139.

⁸⁴ Merginânî, *el-Hidâye*, 4/316.

⁸⁵ Şeyh Nizâm, Burhanpurlu, *Fetâva'l-Hindiyye'l-'Alemsgiriyye fi Mezhebi'l-İmâmî'l-'A'zam Ebî Hanîfe en-Nu'mân*, thk. Abdüllatif Hasen Abdurrahman (Bulak: Dârü'l-kütübü'l-İlmiyye, 2000), 5/200.

⁸⁶ Merginânî, *el-Hidâye*, 4/317; Ali Haydar Efendi, *Dürerül-Hükkâm*, 3/1904,1905.

⁸⁷ Merginânî, *el-Hidâye*, 4/317.

1.6.6. Şeffî'in Satışa Açık veya Kapalı İzninin Olmaması

Mal sahibinin akarı bir başkasına devrettiği haberi, şeffî'ye ulaştığında şeffî' bu gayrimenkulün başkasına satılmasına sessiz kalırsa şüf'a hakkı düşer.⁸⁸ Şeffî' gayrimenkulün başkasına satıldığını öğrendiği andan itibaren bir yıl veya daha uzun bir süre sessiz kalırsa Mâlikîler'e göre şeffî'in şüf'a hakkı sona erer.⁸⁹ Şüf'a hakkı bulunan kişiden akarın kime ve kaçta satıldığı gibi hususlar saklanmamalıdır. Aksi halde şeffî'in şüf'a hakkı sona ermez.⁹⁰

1.7. Şüf'a Hakkını Doğuran Sebepler ve Şüf'anın Öncelik Sıralaması

Sünnetle sabit olan şüf'a hakkında bazı hadisler, sebep olarak ortaklığı; bazıları da komşuluğu zikretmiştir. Bu konudaki hadislerin tümünü değerlendiren Hanefîlere göre şüf'a hakkının -sırasıyla- satılan akarda şerik/ortak, halîf (satılanın irtifak hakkına ortak olan), câr-ı mülâsık/bitişik komşu olma üç ana sebebi vardır. Bu sebepler, öncelik sırasına göre şunlardır:

Şüf'a hakkı, bu sebeplerden biriyle kurulur. Satılan malın aslına ortak olan, öncelikli hak sahibidir. Sonra irtifak hakkı sahipleri gelir. En sonda da bitişik komşu şüf'a hakkını elde eder.⁹¹ Şeffî'ler yani şüf'a hakkı sahipleri, genel sıralamada aynı grupta olmaksızın aynı derecede değildirlir. Çeşitli sebeplerle şüf'a hakkına sahip bulunan şeffî'ler; satılan akarı almak isterlerse kendi aralarında eşit olmak üzere öncelik hakkı, müşterek mülkiyetin ortaklarına aittir. Ortak şeffî' yoksa sıra irtifak hakkı ortaklarına gelir. Bunlar da kendi aralarında eşit olmayıp "sulama hakkı ortağı, yol ortağı ve su tahliye hakkı ortağı" sırasını takip ederler. İrtifak hakkı ortağı şeffî' bulunmazsa sıra bitişik komşulara gelir ve bunlar kendi aralarında eşit olarak şeffî'dirler.⁹² Şüf'a hakkını doğuran sebepleri ve öncelik sıralamasını ayrıntılı olarak ifadece olursak sırasıyla aşağıdaki gibidir:

1. Ortaklık;

- 1.1. Satılan taşınmazda müşterek ortaklar,
- 1.2. Apartman olmaksızın alt ve üst katın satılması halinde aynı binada oturanlar,

2. Hususi/Özel geçiş;

- 2.1. Özel su yolu hakkı ortağı,
- 2.2. Özel yol ortağı (cadde ve sokaklardan ayrılan çıkmaz sokaklar ve apartmanların merdiven boşluğu da bu kapsamda yer alır),
- 2.3. Tâlî yol ortağı,
- 2.4. Su tahliye ortağı (mesîl hakkı),

3. Bitişik komşuluk

ortağı olmak üzere ana başlık olarak üç, alt başlık olarak altı çeşit şüf'a hakkı söz konusu olabilir. Su yolu, kendisinin veya ortak mülkiyet olmaksızın sadece tarladan tarlaya basit su akıtma hakkı şüf'aya sebep olamaz. Su tahliye aşırı yağmur, sulamadan fazla gelen sular gibi arazinin eğimi vb. nedenlerle su akıtma hakkıyla meydana gelen irtifak

⁸⁸ Çolak, *İslâm Borçlar Hukuku*, 246.

⁸⁹ Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletühû*, 5/673.

⁹⁰ İbn Âbidîn, *Hâşiyetü Reddi'l-muhtâr*, 6/240; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed İbn Emîru Hâc el-Halebî, *et-Takrîr ve't-tahrîr 'ale't-tahrîr fi usûli'l-fık'h*, tsh. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 3/419.

⁹¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 14/95.

⁹² Mecelle, md. 1009-1016; Karaman, *Anahatlarıyla İslam Hukuku*, 2/287.

hakkıdır. Bu üç kategoriden birinci varken ikincinin ve ikinci varken üçüncünün şüf'a hakkı yoktur.⁹³

1.7.1. Satılan Malda Ortaklık

Taksim edilmemiş bir malda müşterek malik olan bir kimseye, *halit fi nefsi'l-mebi'* veya ortak anlamında *şerik* denir. Taşınmaz malda şayi/dağınık hisseli ortaklardan biri kendi payını satınca diğer şerikler, eşit olarak şüf'a hakkına sahiptirler. Taşınmazı satın alan şahıstan, maliyetine alıp eşit miktarlarda ortak olurlar.⁹⁴

Miras veya satın alma vb. yollarıyla elde edinilen müşterek bir mülkün hissedarlarından birinin kendi hissesini satması durumunda şayi/dağınık hissedarlardan biri satın almada şüf'a hakkı sahibidir. Bunun delili Hz. Peygamber'in "الشفعة لشريك لم يقاسم" / "Müşterek mal bölünmediği sürece şüf'a hakkı ortağıdır."⁹⁵ hadisidir.⁹⁶ İbn el-Münzir, mezheplerin bu meselede icmasının olduğunu belirtmektedir.⁹⁷

1.7.2. İrtifak Haklarında Ortaklık

Taşınmaz üzerinde herhangi bir irtifak hakkı bulunan kimseye, satılan mal hakkında hakkı karışık olan anlamında "halit fi hakkı'l-mebi'" denir. Söz konusu Taşınmaz, tarla, bahçe, arsa, ev, apartman dairesi ve dükkân gibi gayrimenkuller olabilir. Bu irtifak haklarından maksat; hususi/özel yol, sulama/hakk-ı şirb/özel su arki ve su tahliyesi/mesil hakları gibi haklardır. Bu haklarda ortak olanlar, ortaklığa neden olan taşınmazın satımı durumunda şüf'a haklarını kullanabilmektedirler.⁹⁸

Şüf'a hakkında ikinci önceliğe sahip olan hakk-ı şirb; su hakkı, kaynak/su alma hakkı olarak da ifade edilmektedir. Su alma hakkının hakk-ı şirb ve hakk-ı şefeh/şefe⁹⁹ şeklinde iki çeşidi de bulunmaktadır. Hakk-ı şirb, tarım ürünleri ve hayvanları sulama hakkı veya nöbetidir. Hakk-ı şefeh ise insan ve hayvanların su içme hakkıdır ki buna hakk-ı şirb de denir. Kimsenin mülkiyetinde olmayan su yatağı ve kanallardaki suların herkesin su alıp sulama yapma hakkı bulunmaktadır.¹⁰⁰ Eğer iki sınır arasında su içme amaçlı bir kuyu veya pınar olsa karşılıklı sahiplerin ve ortakların rızası olmadan taksim edilemez.¹⁰¹ Bu konu da satılan malda ortaklık babında temelde taksim konusunu ilgilendirmekle beraber şüf'a aya da konu olabilir. Kaynağıyla birlikte satılan pınar, nehir veya kuyuda şüf'a hakkı olur. Çünkü onun mülkü satılan mala sürekli bir şekilde bitişiktir.¹⁰²

Satılan malın su ve yol hakkı gibi haklarında ortaklık irtifak haklarında bir şüf'a hakkı sebebidir. İkinci derecede şüf'a hakkını edinebilmek için, tarik-i hass ve şirb-i hass'a ortak olmak gerekir.¹⁰³ Hususi su ve yol hakkından maksat; arazi veya binaya ait bitişiklik veya kanal vb. vasıtalarla ondan yararlanma olup çıkmak sokak, tali sokak benzeri kendi

⁹³ Ansay, *Hukuk Tarihinde İslam Hukuku*, 112.

⁹⁴ *Mecelle*, md. 1013. Ansay, *Hukuk Tarihinde İslam Hukuku*, 112; Karaman, *Anahatlarıyla İslam Hukuku*, 2/287.

⁹⁵ İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî, *ed-Dirâye fi tahrîci ehâdisi'l-Hidâye*, nşr. Abdullâh Hâşim el-Yemânî (Beirut: Dâru'l-Ma' rife, 1964), 2/202; Beyhâkî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âşâr* (Aranan; الشفعة لشريك *Hadis Veritabam*, Erişim 20 Mayıs 2022), IV/495.

⁹⁶ Merginânî, *el-Hidâye*, 4/305.

⁹⁷ Merginânî, *el-Hidâye*, 4/317; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7/ 436; İbn el-Münzir, Ebû Bekr Muhammed b. İbrahim, *Kitâbü'l-İcma'*, thk. Abdülkadir Şener (Ankara: Gaye Matbaası, 1983), 95, 96.

⁹⁸ *Mecelle*, md. 955-956; *Hukuk Tarihinde İslam Hukuku*, 112; Karaman, *Anahatlarıyla İslam Hukuku*, 2/287.

⁹⁹ Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 522.

¹⁰⁰ Sabri Erturhan, *Temel Fıkıh Bilgileri* (Konya: Hikmetevi Yayınları, 2021), 286.

¹⁰¹ Mevsilî, *el-İhtiyâr Metni li'l-muhtar*, 2/75, 159; Serahsî, *el-Mebsût*, 14/106.

¹⁰² Serahsî, *el-Mebsût*, 14/135.

¹⁰³ Halebî, *Mülteka'l-Ebhûr* (İstanbul-Dersaadet: Matba'a-i Osmaniye, 1309), 399.

inde kapalı bir alanı belirtir. Tarik-i has/hususi yol hakkı/aynı yolu kullanma hakkı¹⁰⁴ olarak da zikredilir. Hass'tan maksat; özel yol ve özel su arkaıdır. Su arkı en son bir arazide kaybolmalı, devam etmemelidir (bk. Şekil 1 k(6) arazisi). Genel yol ve nehir gibi herkese hizmet eden nehir ve yollar bu kapsama dahil değildir. Hususi suyun ortağı tarlalardan birisi satıldığında diğer tarla maliklerinin tamamı, kapısı hususi yolun kenarında olan evlerden birisi satıldığında da diğer ev sahiplerinin tamamının şüf'a hakkı vardır.¹⁰⁵

Hususi suya, tali bir kanal ile bağlanan suyun hakkıyla satılan bir bahçede, bu kanaldan su alma hakkına sahip olanların öncelikli şüf'a hakları vardır.¹⁰⁶ Günümüzde özellikle Çukurova'da bulunan su kanallarının örnek gösterilerek şüf'a hakkının daha somut anlatımı mümkündür. Şüf'a hakkı sahipleri irtifak haklarının hepsinde ortak olurlarsa su tahliye hakkı yani hakk-ı mesîl'e sıra gelir.¹⁰⁷ Ondan sonra da üçüncü derecedeki bitişik komşuluğa gelir.

1.7.3. Bitişik Komşuluk

Şüf'a hakkı sebeplerinden üçüncüsü ve sonuncusu da bitişik/yapışık komşuluk yani *câr-ı mülâsık* olma durumudur. Bitişik komşuluk; delil olarak Sünnet'ten "الجار احق بشفעתه" / (1.2.dereceden şüf' adar yoksa) komşu şüf' adar olmada daha hak sahibidir."¹⁰⁸ hadisi ile "جار الدار احق بالدار" / Evin komşusu (onu satın almaya) daha hak sahibidir."¹⁰⁹ vb. hadislerle dayanır¹¹⁰.

Satılan akara, sınırlarının tamamı veya bir kısmında, taşınmaza bitişik olan komşuların eşit şüf'a hakkı vardır. Şu hâlde aynı malda ortaklık nedeniyle bir taşınmazda şayan/dağınık halde hissedar olan şerik, hususi bir araziden su akıtma yoluyla (tahliye hakkı) faydalaniyorsa yukarda saydığımız ikinci öncelik gereği bu arazide şüf'a hakkı vardır. Aynı şekilde üçüncü madde gereğince taşınmazı, diğer taşınmazlarla yan yana veya arkadan bitişik komşular birbirine karşı şüf'a hakkı sahibidirler. Su yolu kendisine ait olmaksızın salt su akıtmak yani kazmayla çizdiği geçici derin olmayan arka tarladan tarlaya su akıtmak şüf'a sebeptir. Bu üç kategoriden birinci varken ikincinin, ikinci varken üçüncüsünün şüf'a hakkı yoktur.¹¹¹

Bitişik komşulukta bir yönden komşuluk ile farklı yönlerden komşuluklar arasında fark gözetilmez. Bu nedenle komşulardan birisi bir yönle diğeri iki veya üç yönden komşuluk ile şüf'ada eşittirler.¹¹² Bitişik komşulukta kapıların aynı sokağa açılma koşulu yoktur. Bitişik komşulardan birisi iki cihetten, diğeri ise birer cihetten bitişik olsalar; kapıları farklı cihetlerden olsa da yan yana/ arka arkaya bitişik olanlar eşit seviyede şüf'a hakkı

¹⁰⁴ Tarik-i hass/hususi yol hakkı, hakk-ı mürûr olan geçiş hakkı ile aynı değildir. Hakk-ı mürûr, bir arazi mâlikinin bu arazi veya taşınmazına ulaşabilmesi için başkasına ait bir arazi ya da yoldan geçme hakkıdır. Böyle bir irtifakın kuruluşu, genellikle bir akarın ana yol ile bağlantısını kurmak için aradaki arazi sahibiyile yapılan hukukî bir işleme dayanır bk. Erturhan, *Temel Fıkıh Bilgileri*, 286. İkisi de irtifak hakkı olmakla birlikte özel yol hakkı, sınırsız aynı bir hak iken ikincisi sınırlı mücerred haklardan olup sahibi ile anlaşılmadığı takdirde düşer bk. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*, 172.

¹⁰⁵ *Mecelle*, md. 1008, 1009; Ali Haydar Efendi, *Dürrerül-Hükkâm*, 3/1874; Zühaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletühü*, 5/667.

¹⁰⁶ *Mecelle*, md. 1014; Ali Haydar Efendi, *Dürrerül-Hükkâm*, 3/1884.

¹⁰⁷ Karaman, *Anahatlarıyla İslam Hukuku*, 2/287.

¹⁰⁸ İbn Mâce, Ebü Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvîni, *Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları-Dâru Sahnûn, 1992), "Şüf'a", 1; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3/303.

¹⁰⁹ Ebü Dâvûd, "Şüf'a", 75.

¹¹⁰ San'ânî, *Sübhü'l-s-selâm*, 2/73-77; Seyyid Sâbık, *Fikhü'l-s-sünne* (Mısır: Dârü'l-Kitâbî'l-İslâmî - Dârü'l- hadîs b.y., ts.), 3/219-225.

¹¹¹ Ansay, *Hukuk Tarihinde İslam Hukuku*, 112.

¹¹² Bilmen, *Hukûk-i İslâmiyye ve İstilahât-ı Fikhiyye Kamusu*, 6/133.

sahibidirler.¹¹³ Malikleri farklı olmak üzere aynı binada alt-üst komşu olanlar üçüncü dereceden şüf'a hakkı sahibidirler.¹¹⁴ Duvar ortak olmadığı halde bir evin kirisleri diğer evin üzerine uzatılsa ya da duvar üzerine uzatılan kirislerde ortaklığı olsa, bitişik komşu addedilir.¹¹⁵

1.8. Şüf'a Hakkı Talebi ve Kullanımı

Şüf'a hakkının talebi ve kullanımı hukuk düzeninin esas aldığı çeşitli davranışlarla/fiillerle olur. Bir başka deyimle Şüf'a hakkına istinaden akarın alınabilmesi için sırasıyla şu üç talebin vaktinde yapılması gerekir: Bunlar; 1. Taleb-i muvâsebe, 2. Taleb-i takrir ve işhâd, 3. taleb-i husûmet ve 't-temellükten ibarettir. Kısaca sözlü ifadeleri şöyledir:

Birinci taleb, şeffi'in satın akdini duyduğu mecliste hemen "mebî' taleb, şeffi'iyim veya şüf'a hakkım sebebiyle talep ediyorum" gibi sözlerle gerçekleşir. Bu talep, bazı fukahâyâ göre tartışmalı olsa da düşünce kadar bir zaman beklenmesi gerekir ki bunun da azami süresi satışı öğrendiği meclisin sonuna kadardır. Bu talepten sonra şeffi'in iki şahidin yanında müşteriye, "filanın taşınmazını satın almışsın" veya satıcıya "şu taşınmazı şu kişiye satmışsın ben onun şu sebepten şeffi'iyim, Şüf'a talebinde bulunmuştum şimdi de talep ediyorum, şahit olunuz!" demesi gerekmektedir. Bu kararlılık ve şahit tutmadan sonra şeffi' Hâkim'e müracaatla dava açması gerekir. Şüf'a davası, şahit tuttuktan sonra bir başka şehir veya ülkede bulunma mazereti hariç ertelenirse Şüf'a hakkı düşer.¹¹⁶

1.8.1. Satışı Duyduğunda Hemen Talep

Şüf'a sahibi, satışı öğrendiği mecliste hemen "satılan bu gayrimenkul malın şüf'a sahibiyim" ya da "satılacak olan malda şüf'a hakkım var; ben bu hakkımın talibiyim."¹¹⁷ vb. "şüf'ayı istediğine" delâlet edecek bir ifade sarfetmesi gerekir. Buna da taleb-i muvâsebe adı verilir. Bu hususta; Hz. Peygamber'den rivayet edilen şüf'anın taleb-i muvâsebede bulunana ait "الشفعة لمن واتبها"/şüf'a (diğerlerinden önce atılıp isteyen) sığraşanıdır/sığrayanıdır" hadisi delil olarak gösterilmektedir.¹¹⁸ Şeffi' meşfû'un satıldığından haberi olmadığı müddetçe şüf'a hakkı bakidir. Çünkü meşfû'un satıldığı bilgisi, ona gizli kaldığı müddetçe bu konudaki cehaleti meşfû'daki mülkiyet hakkına bir kanıt hükmündedir.¹¹⁹ Taleb-i muvâsebenin derhal olup olmadığı meselesinde hukukçuların görüş ayrılığı vardır. İslâm hukukçularının çoğunluğu, muvâsebe talebinin fevrî/hemen olması gerektiğini belirtmiştir. Öyle ki, şüf'a haberi mektupla bildirilip haber mektubun hemen baş tarafında zikredilse şeffi' haberi öğrenir öğrenmez mektubun sonunu beklemeden talepte bulunması gerekir.¹²⁰ Mecelle'de de "şeffi'in talepten i'raz/dönme gibi bir tavır sergilemesi, şüf'a hakkını düşürür" hükmü vardır.¹²¹ Kerhî ile

¹¹³ Halebî, *Mülteka'l-Ebhûr*, 399.

¹¹⁴ *Mecelle*, md. 1011; Ali Haydar Efendi, *Dürrerül-Hükkâm*, 3/1875.

¹¹⁵ Ali Haydar Efendi, *Dürrerül-Hükkâm*, 3/1881; Ahmet Akgündüz, *Mecelle Ta'dilleri ve Gerekleriyle Birlikte Karşılaştırmalı Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye* (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2017), 245.

¹¹⁶ İbn Âbidîn, *Hâşiyetü Reddî'l-muhtâr*, 6/225; *Mecelle*, md. 1028-1024: Ansay, *Hukuk Tarihinde İslam Hukuku*, 112.

¹¹⁷ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2/44; Ali Haydar Efendi, *Dürrerül-Hükkâm*, 3/1910.

¹¹⁸ Zühaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletühû*, 5/696.

¹¹⁹ İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahrîr 'ale't-tahrîr*, 3/419.

¹²⁰ Merginânî, *el-Hidâye*, 4/308; Ali Haydar Efendi, *Dürrerül-Hükkâm*, 3/1912.

¹²¹ *Mecelle*, md. 1032; Ali Haydar Efendi, *Dürrerül-Hükkâm*, 3/1913, 1923.

bir kısım Buhara ve Belh hukukçularına göre şeff'in haberi duyduğu meclisin sonuna kadar düşünebilme mühleti ve hakkı vardır.¹²²

Şeff', satışı iletişim vasıtaları ile öğrense ve yanında kimse olmasa dahi yine de talepte bulunmalıdır. Bu durum, onun taleb-i muvâbesine ilişkin hâkimin yemin teklif etme ihtimaline yönelik bir tedbirdir.¹²³

1.8.2. Satın Alma İstemi Kararlılığı ve Şahit Tutma

Talebu't-takrîr ve'l-işhâd da denilen ön koşulda şüf'adar, şüf'a hakkını kullanacağını başka kişiler hazır bulunduğu beyan edip onlara bildirmesidir.¹²⁴ Taleb-i takrîr, satın alma isteminin kararlı ve ısrarlı olması demektir. İşhâd ise taleb edilen hakkın sübûtu için şahit ve tanık tutmak demektir. Şüf'a sahibinin talepten sonra tekrar talepte bulunduğu şahit tutması icap eder. Fıkıh doktrininde buna taleb-i takrîr ve işhâd adı verilir.¹²⁵ Bu da üç şekilde olabilir:

- Satılan gayrimenkul mal, satıcının mülkiyetinden çıkmamış ise iki şahidin şahitliğinde satıcıya, "Sen şu gayrimenkulünü satmışsın, oysa ben şüf'a talebinde bulunmuştum, şimdi de şüf'a talebinde bulunuyorum, şahitlere de bu duruma şahit olun" der.¹²⁶
- Satılan mülk müşterinin uhdesine geçmiş ise, aynı şekilde iki şahidin şahadetinde müşteriye, "sen filân gayrimenkulü satın almışsın, oysa ben o mülkün şüf'a hakkına sahibim. Zaten o konuda şüf'a talebinde de bulunmuştum. Şimdi de talep ediyorum, şahitlere de şahitler, "siz de bu duruma şahit olunuz" der.¹²⁷
- Satıcı ya da müşteriyi bulamadığında şahitler ile satılan mülkün yanına giderek, mülkü şahitlere gösterip, "bu mülk satılmış, oysa benim o mülkte şüf'a hakkım var. Satıldığını öğrenir öğrenmez şüf'a talebinde de bulunmuştum. Ayrıca şu anda da şüf'a talebinde bulunuyorum. Şahitler, siz de bu duruma şahit olunuz" der.¹²⁸
- Kişi uzaktaysa tutacağı vekil ile de mezkûr üç durumdan birisiyle kendi adına şahit tutabilir. Hatta işhâdi noter aracılığıyla yazılı olarak da yapabilir.¹²⁹ Ebû Yûsuf, işhâdda satılan mülkün sınırlarının da belirtilmesini şart kılmıştır.¹³⁰

Taleb-i takrîr ve işhâdda şahit bulabilecek kadar bir süre tanınır. Bu süre geçtiği halde şahit getiremezse şüf'a hakkı bâtil olur.¹³¹ Fakat İmam Muhammed, bu süreyi bir aya kadar uzatmış, bir ay dolduğunda hâlâ şahit tutmamış ise hakkının bâtil olduğu görüşünü benimsemiştir.¹³²

1.8.3. Şahit Tutma ve Ardından Hâkim Huzurunda Talep

Şüf'a sahibi işhâdda bulduktan sonra mülk kendisine verilmezse ve mülk satıcının elinde ise satıcıyı, müşteride ise müşteriyi dava ederek hâkim huzurunda tekrar talepte

¹²² Merginânî, *el-Hidâye*, 4/308; Ali Haydar Efendi, *Dürerül-Hükkâm*, 3/1912.

¹²³ Ali Haydar Efendi, *Dürerül-Hükkâm*, 3/1911; Zühaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletühû*, 5/693.

¹²⁴ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2/43; Mecelle, md. 1030-1033.

¹²⁵ Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'î' fi tertîbi's-şerâ'î'* (Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-'arabî, 1982), 5/18, 19.

¹²⁶ Ali Haydar Efendi, *Dürerül-Hükkâm*, 3/1916; Zühaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletühû*, 5/693.

¹²⁷ Merginânî, *el-Hidâye*, 4/308; Ali Haydar Efendi, *Dürerül-Hükkâm*, 3/1915.

¹²⁸ Merginânî, *el-Hidâye*, 4/308; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2/44.

¹²⁹ Çolak, *İslâm Borçlar Hukuku*, 250.

¹³⁰ Merginânî, *el-Hidâye*, 4/308; Ali Haydar Efendi, *Dürerül-Hükkâm*, 3/1915, 1919, 1920.

¹³¹ Ali Haydar Efendi, *Dürerül-Hükkâm*, 3/1910; Çeker, *Fıkıh Dersleri-1*, 156.

¹³² Merginânî, *el-Hidâye*, 4/308.

bulunur. Fıkıh doktrininde buna taleb-i husûmet ve temellük adı verilir.¹³³ Taleb-i husûmet, hakkını almak için birine dava açarak hasım olmak demektir. Taleb-i temellük, mülk sahibi olma istemi demektir. Hâkim, usulüne uygun bir şekilde davayı yürüterek davacı lehinde karar verince mülk şüf'a hakkı sahibine geçer. Taleb-i husûmet ve temellük için şehir dışında olmak gibi hukukî bir mazereti yoksa bir aylık bir süre tanınmıştır. Bu süre dolduğunda şüf'a hakkı bâtil olur.¹³⁴ Yargılama sırasında şüf'a sahibinin gayrimenkulün ederini hazır bulundurma zorunluluğu yoktur. Fakat hüküm verildiğinde mülkün ederini süratle temin edip satıcıya ya da müşteriye hangisine vermesi gerekiyorsa ona teslim etmelidir.¹³⁵

1.9. Şüf'a Hakkına İlişkin Çeşitli Meseleler

“Şüf'a hakkına sahip olan kimse için komşu gayr-i menkulü satın alan kimsenin şahsı önemlidir. Bu şahıs üzerinde hataya düştüğü ve satın aldığı zannettiği kimse değil de komşuluğuna râzı olamayacağı bir başka şahsın satın almış olduğunu öğrendiği zaman şüf'a hakkı avdet eder.”¹³⁶ Bu konu şahısta hata konusuna girmektedir.

Herhangi bir gayrimenkulün şüf'a yolu ile edinilmesi, o mülkün satın alınması gibidir. Bu bağlamda alışveriş ile sabit olan hukukî neticeler, şüf'a ile de sabit olmuş olur.¹³⁷ Şeffî, müşterinin izni ya da hâkimin hükmü ile gayrimenkule sahip olmadan vefat ettiği şüf'a hakkı vârislerine geçmez. Mahkemece karar verilmesinden sonra vefat ederse mirasçılara geçer.¹³⁸

Şüf'a hakkı, tecezzi/parçalılık kabul etmez. Yani şeffî'nin şüf'a hakkının bir kısmını kabul edip bir kısmını reddetme hakkı yoktur. Bu nedenle şeffî, şüf'a hakkı ile satılan mülkün bir bölümünü alıp diğer bölümünü almamazlık edemez.¹³⁹ İkâle şüf'a hakkını düşürmediği gibi, önceden kaçırılmış ise bu hakkı yeniden kullanma imkânı doğurur.¹⁴⁰

Bazen mahkeme sonucu şüf'a hakkına sahip olanlar, eşit öncelikli olup hepsi de talep etse müşterek zarara katlandıkları için başkasına satılan miktara o mülkü ortak sahiplenmiş olurlar. Hanefilere göre ister birincil ister ikincil ve üçüncül derecesinde olsun ortakların şüf'ada hakkı da eşittir. Onlara göre şüf'a hakkının sübut sebebi ortaklık olup mülklerinin miktarı değildir. Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelîlere göre şüf'ada birden çok ortaklık durumunda (te'addüdü's-şürekâ'i fi's-şüf'a) her ortak kendi sahip olduğu mülk oranınca hisseye sahip olur. Kaldı ki İmam Şâfiî satılan malda ortaklıktan başka şüf'a hakkı kabul etmez.¹⁴¹

Şerikler, ortak mülkün kullanımını da ortak yaparlar. Kullanımının zor olması durumunda muhâye'e yapılabilir. İçlerinden biri tekrar yerini satacak olursa satılan malda ortaklık sisteminden tekrar şüf'a önceliğinde başa dönülmüş olur. Şüf'a hakkının tanımındaki *satın alana kaç mal olduysa* ibaresinden dolayı bir malda eşit şüf'a hakkı sahibi olan birden fazla kişilerden hangisi daha fazla fiyat vererek o mülke sahip olamaz.

¹³³ Mecelle, md. 1031; Ali Haydar Efendi, *Dürrül-Hükkâm*, 3/1917; Çolak, *İslâm Borçlar Hukuku*, 251.

¹³⁴ Merginâni, *el-Hidâye*, 4/309; Ali Haydar Efendi, *Dürrül-Hükkâm*, 3/1925, 1926.

¹³⁵ Merginâni, *el-Hidâye*, 4/309; Mevslî, *el-İhtiyâr*, 2/45, 46.

¹³⁶ Serahsî, *el-Mebûât*, 14/105; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku* (İstanbul: Nesil Yayınları, 1991), 2/132.

¹³⁷ Merginâni, *el-Hidâye*, 4/316.

¹³⁸ Mevslî, *el-İhtiyâr*, 2/47; Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed İbn Nüceym el-Mısri, *Fetâvâ İbn Nüceym (el-Fetâvâ'z-zeyniyye / Hulâsa-i İbn Nüceym)*, çev. Hasan Re'fet b. İbrâhîm Rüşdî el-İstanbulî (İstanbul: Şeyh Yahya Matbaası, 1872), 303.

¹³⁹ Mecelle, md. 1041; Ali Haydar Efendi, *Dürrül-Hükkâm*, 3/1937, 1938; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 2/379.

¹⁴⁰ Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 2/447.

¹⁴¹ UniversityLifeStyle (ULS), "تعدد الشركاء في الشفعة" (Erişim 21 Haziran 2023).

Hâkim şüf'a ortaklarına eşit olarak hükmeder. Bu tür şüf'adarların çok olduğu durumlarda müşterek mülkleri taksim edilip belirlenirken ortaklıktaki paylarına ya da komşuluktaki hudutlarına itibar edilmez, yörenin örfüne bakılarak taksim edilir.¹⁴²

Şüf'a hakkı sabit olduktan sonra onu düşürmek için hile yapmak fukahânın ittifakı ile mekruhtur. İmam Muhammed de bu görüştedir. Ama başlangıçta şüf'anın sübutunu önlemek için hile yapmak Ebû Yusuf'a göre mekruh değildir. Şüf'a hakkı sabit olduktan sonra yapılabilecek hilelerle ilgili İbn Âbidîn'de çeşitli örnekler mevcuttur.¹⁴³ Mesela bir kimse önce bir evin veya yerin şayi' dağınık bir hissesini satsa sonra tamamını satsa ya da müşteriye hibe etse -ki bu halde ortaklık nedeniyle komşuyu engellemiş olur- şeff'ye şüf'a hakkı yoktur ve bu da caiz kabul edilmiştir.¹⁴⁴ Bu konuda İmam Azam'dan doğrudan bir nakil gelmemekle birlikte İmam Buhârî, az önceki örneği zikrederek¹⁴⁵ "insanların bazısı dedi ki" deyişiyle Hanefileri tenkit etmiştir.¹⁴⁶

2. Şüf'a Hakkı ve Fıkıh Öğretimi

Problem/mesele çözme yöntemi aslında en geniş anlamda bir çok öğretme tekniğini içerir. Bu bağlamda Turalıoğlu örnek bir çalışma yapmıştır.¹⁴⁷ Fakat ortaokul ve lise düzeyinde kalan bir çalışma olup fıkıh analitik yöntemiyle ilgili ayrıntılı örnekler içermemektedir. Bizim çalışmamız bu anlamda daha somut bir öneri sunmakta bir tür örnek ders sunumuna ilham vermektedir.

Bu başlık altında; mücerred ve meseleci yöntemin fıkıh öğretimine etkisi, *problem çözme yöntemi ve diğer öğretim teknikleri (doğrudan anoloji, benzerlerinden faydalanma vb.)* ve örnek olay incelemesi/suret-i mesele ve diğer öğretim tekniklerinden faydalanma olmak üzere çeşitli yöntemleri fıkıh öğretimine uygulayabiliriz.

2.1. Mücerred ve Meseleci Yöntem ve Fıkıh Öğretimi

Ünlü hukukçu Ünal Narmanlıoğlu'na göre meseleci yöntemle hazırlanan kanunlarda, kanunun uygulanabileceği olası bütün detaylar itibara alınır ve her hadise karşısında detaylı hükümler hazırlanır. Meseleci yöntem, kanunda her hadisenin farklı olasılıklarını itibara alan ve ayrıntıyı daha çok ön plâna çıkaran bir yöntemdir. Bu yöntem devletçi ve pozitif anlayışa uygun bir düşüncenin neticesidir.¹⁴⁸ Osmanlı da benzeri şekilde Hanefi hukukunun ayrıntı meselelerini kanunname ve fermanlara aktarmaya çalışmıştır. Bu usul, pozitif/mer'î yani yürürlükteki hukukun ayrıntıları öngörerek hukuk güvenliğini sağlama çabasının ürünüdür. Aksi halde kadı ve hâkimin takdirine kalacaktır ki bu takdirde de farklı uygulamalar ortaya çıkıp hukuka güven duygusu zedelenebilecektir.

Mücerret yöntem ise olabildiği kadar detay hükümlere girmeden genel hükümler koyma gayretindedir. Bu yöntem günümüzde de bazı büyük kanunların kodifiye edilmesinde takip edilen esaslı bir yöntemdir. Hukuku oluşturan kurallar demek olan *hukuk*

¹⁴² Ali Haydar Efendi, *Dürerül-Hükkâm*, 3/130.

¹⁴³ İbn Âbidîn, *Hâşiyetü Reddî'l-muhtâr*, 6/224 vd.

¹⁴⁴ İbn Âbidîn, *Hâşiyetü Reddî'l-muhtâr*, 6/243-244.

¹⁴⁵ Buhârî, "Hıyel", 14.

¹⁴⁶ Muhammed Hüsnü Çiftçi, *Ehl-i Re'ye ve Ehl-i Hadisin Fikhi Yaklaşımları* (İstanbul: Nizamiye Akademi Yayınları, 2020), 169 vd.

¹⁴⁷ Cahide Turalıoğlu, *Problem Çözme Yönteminin Fıkıh Öğretiminde Kullanımı* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Eğitimi Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 51

¹⁴⁸ Ünal Narmanlıoğlu, "Kanunun Anlam Bakımından Uygulanması", *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Veri Tabanı* (Erişim 15 Aralık 2021), 96.

normunun genel ve mücerret oluşu; benzer hadiselerle, benzer çözümlerin üretilmesi, her ferde aynı biçimde tatbik edilmesi bakımından yetersiz olduğu açıktır.¹⁴⁹

Bunun için çeşitli örneklerle hukuk normu anlaşılır kılınmalıdır. Fakihler, *suret-i mesele* dediğimiz *örnek olay incelemesi* ile bunu yapmışlardır. Dolayısıyla fıkıh normunun uygulanmasında, fıkıh normu genellikle tümel bir önerme niteliğinde olmadığı için mantıkta öngörülen kıyas çeşitlerinin doğrudan kullanılması çoğunlukla mümkün değildir. Bir başka tabirle fıkıh normu, mantık açısından böyle soyut bir kıyasın münferit olaya kıyas yoluyla uygulanmasında varılan sonuca denk gelir.¹⁵⁰ Örnek vermek meselenin somutlaşmasına katkı sağlayacaktır; şöyle ki meseleci yöntemle “Bir kişi meyvesi bulunan hurma bahçesini satın alırsa hurmalar şüf’a hakkına sahip olanındır.” biçiminde olan bir cümle soyut/mücerret yöntemle ifade edildiğinde; “bir taşınmazın aslı ve tabi semereleri, şüf’a hakkı kapsamında şüf’adarın mülkiyetine geçer.” şeklinde olacaktır.

Birincisinde okuyucu veya öğrenci bu meseleyi sadece bahçe ve meyve ağaçları kapsamında düşünürken; ikincisinde benzeri tüm olaylar için de geçerli olduğunu çıkarabilecektir. Hayatın tabii akışı içerisinde fakih ve kadınlara gelen meseleler, kendilerini böyle hususi cevaplar vermeye sürüklemiş olabilir. Fakih ve kadınlardan münferit olaylara odaklanmalarının sebebi, fikhî meselelerin benzerlerinden farkını ortaya çıkarmak da olabilir.

İki yöntemin de kendine göre avantaj ve dezavantajları vardır. Yukarıdaki örnekte olduğu gibi hurma bahçesi ve ağaçların meyvesi örneği verilmeyip “sırf taşınmazın aslı ve tabi semereleri” denilse konu kapalı kalabilecektir: Bu kabilden olarak “... şayet mülkiyete konu olan bir arsa, üzerindeki ağaçlar ve yapılarla beraber satılırsa burada şüf’a oluşur. Fakat yalnız ağaçlar ve yapı satılsa şüf’adan söz edilemez.” kuralı ihmal edilmiş olabilecektir.

Ayrıca olaylardan genel soyut kurallara şeklinde bir yöntemin takip edilmesi hâkimin yargıda bulunurken olaylar arasında daha kolay benzerlik kurmasına yol açacaktır. Nitekim fıkıh öğretimi bağlamında öğrencilerden bize gelen soruların çoğu da meseleci yöntem şeklinde olmaktadır. Bu makalede şüf’a konusunun tüm ayrıntıları, mücerret-meseleci yöntem bağlamında örneklendirilerek ele alınmayacaktır. Şüf’a hakkı bu konuda bir model seçilerek ana konumuz fıkıh öğretimi bağlamında bir örneklemeye gidilmek istenmiştir. Bu bağlamda İslâm hukuku/fıkıh incelendiğinde görülmektedir ki; tek tek ve münferit olaylar, biçimsel açıdan meseleci metot dikkate alınarak hükümler belirlenmeye çalışılmışsa da sonuçta bir takım soyut kurallara da varılmıştır.

Bu cümleden olarak şüf’a konusunda fakihler hem mal sahibine hem de şüf’a hakkını elinde bulunduran kişiye karşı oluşabilecek olan zararı ve tehlikeyi bertaraf etmek adına muayyen bazı genel soyut hükümler tayin etmeye gayret sarfetmişlerdir. Kaide-i külliye denen soyut fıkıh kuralları ile meseleci yöntemin getirdiği olumsuzları bertaraf etmek mümkündür. Günümüz fıkıh çalışmalarında genel fıkıh külli kaidelerinden ve dabit

¹⁴⁹ Talip Türcan, *İslâm Hukuk Biliminde Hukuk Normu Kavramsal Analiz ve Geçerlilik Sorunu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003), 66, 89; Yakup Mahmutoğlu, “İslâm Hukukunun Kazuistik Yapısı Üzerine”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 2/1 (2012), 148.

¹⁵⁰ Türcan, *İslâm Hukuk Biliminde Hukuk Normu*, 89; Mahmutoğlu, “İslâm Hukukunun Kazuistik Yapısı Üzerine”, 148.

denen bir meseleye özgü genel akli kurallardan yararlanılarak hukukun ana konuları mücerred hale getirilmektedir.

2.2. Problem Çözme Yöntemi, Diğer Öğretim Teknikleri ve Fıkıh Öğretimi

Fıkıh öğretiminde öğrencilerin kazanması istenen bilimsel düşünme yeteneklerini en çok teyit eden yöntemleri başında *problem çözme yöntemi* gelmektedir. Çünkü bu yöntem, öğrencilere bir sorun üzerinde uzun müddet ayrıntılı düşünme imkânı verir.¹⁵¹ *Problem çözme yöntemi*; öğrenciyi çözüme yönlendirici olup eğitime etkisi yüksektir. Öğreticinin açık-anlaşılır problem sormasıyla öğrencilerin problemi inceleyerek, verilenle istenen arasında bağ kurarak anlamaya çalışması amaçlanır. İyi anlaşılmayan meselelerin çözümü imkânsız gibidir. İlgili ihtimaller sıralanır ve sorucu ulaşılmaya çalışılır, sonucun yanlış çıkması durumunda başa dönülerek kontrol edilir. Problem çözme tekniği düşünme ve yorumlama gücünü artırır.¹⁵² Örneğimizde şüf'a hakkının taraflarının nispeten karmaşıklığını şema öğretisine uyarlamış olduk.

Doğrudan analogi; "İki obje ya da kavramın basitleştirilerek karşılaştırılmasıdır. Benzeri bir teknik beyin fırtınası öğretim tekniklerinden biri olan *benzerinden faydalanma* (alt) tekniğidir. Bu teknikte öğrenci bir durumda öykünerek (esinlenerek) ona benzeyen bir durum oluşturur."¹⁵³ Şüf'a hakkı örnek olayında farklı şefi'ler açısından şüf'a hakkının söz konusu olması durumunda bu teknikler gayet güzel kullanılır. Örneğin ikinci çeşit şüf'a hakkında hususi geçiş hakkının farklı üç durumu birbirine benzetilerek rahatlıkla anlaşılır.

Fikir Bağlantısı Kurma; Öğrenci farklı durumları birleştirerek özgün bir bütün oluşturur. Örnek olayımızda şüf'a hakkı ile ilgili özel durumlardan genel geçer bir takım kurallar çıkararak; bir tür tümevarım yaparak, mücerred yöntemi kullanma becerisi sağlayarak, hukuk/fıkıh hakkında genel teorik bir düşünceye sahip olur.

2.3. Bir Sûret-i Mesele Olarak Şüf'a Örneğinde Fıkıh Öğretimi

Çalışmamızın bu bölümünde önce şema ve kavram haritalarıyla ilgili yazılan fıkhi kitaplar ve eğitim materyalleri hakkında bilgi verelim. Daha sonra klasik ve modern kaynaklarda sûret-i mesele ve şema yoluyla girift meseleleri anlatma tekniğine dair örnekler sunulması isabetli olacaktır. Daha sonra ana konumuzla ilgili örnek bir ders işlenişini üzerinden şema ve problem çözme yöntemine dair örnekler verilecektir.

2.3.1. Şema ve Kavram Haritalarıyla Fıkıh Öğretimi Çalışmaları

Şema, tablo, kavram haritası, diyagram, şekil, cedvel, çizelge gibi kelimeler arasında küçük farklar olsa da genelde bunlar birbirinin yerine kullanılırlar. Şema diğerlerine göre kaplam olması yönüyle daha kapsamlı bir anlam taşır. Kavram haritası; bir bilginin diğer bir kavramla ilgi ve bağlantısını, arasındaki ayrılan-birleşen yanları anlatan, bir kutu çevresinde veya yan yana ok ve noktalarla ya da bir kavramın altına diğerinin girmesiyle onları açıklayan şemalardır: Örümcek, sınıflama, balık kılıcı, olaylar zinciri dizini gibi çeşitleri vardır. Diyagram (çizenek) kavram haritasından farkı, herhangi bir olayın gelişim ve değişimini gösteren grafik olmasıdır. Bir fıkhi konunun genel çeşitleri alt

¹⁵¹ Turalhoğlu, *Problem Çözme Yönteminin Fıkıh Öğretiminde Kullanımı*, 51.

¹⁵² Brigid Golden, "Enabling Critical Thinking Development in Higher Education Through The Use of a Structured Planning Tool", *Irish Educational Studies*, 42/4 (2023), 949-969.

¹⁵³ Mehtap Arslan, "Öğretim Teknikleri", *Fatih Projesi ve Fizik Eğitimi Eba İçerik ve Uygulamalar*, Sites.google.com (Erişim 22 Ağustos 2024).

konuları mezheplere göre bunların birbiriyle ilişki ve bağlantıları bu tür grafiklerle anlatılması konunun daha anlaşılır hale gelmesine yol açacaktır. Bu konudaki çalışmaları, doğrudan ilgili olanlar ve olmayanlar diye ayırmak mümkündür. Doğrudan ilgili olan ve olmayanları aşağıdaki gibidir:

Doğrudan İlgili Olan Şemalar

1- el-Yâsîn, Câsim b. Muhammed b. Mühelhel - vd. *el-Cedvelü'l-câmi'a fi 'ulûmi'n-nafi'a*. Kuveyt: Darü't-dav'vetü'n-neşr ve't-tevzî', 1991/1412, 173 sayfa: a.g.e. Beyrut: Müessesetü's-semâhe li't-tibâğge ve'n-neşr ve't-tevzî' – Müessesetü'r-reyyân, 2. Basım, 1410/2010), 553 Sayfa: Faydalı İlimlere Dair Kapsamlı Tablolar anlamına gelen kitapta; "fıkıh, fıkıh usulü, fikhî kaideler, akîde, el-milel ve'n-nihal/itikadî-siyâsî mezhepler tarihi, Kur'ân ilimleri, tecvid ilmi, tefsir ve yorum yöntemleri, hadis istihlaları ilmi, hadis tahrici ve hadis kaynaklarını tanıma ilmi, nahiv-Arapça gramer ilmi" olmak üzere 11 farklı bilim dalıyla ilgili kavram haritaları ve tablolar vardır. Bu kitabın 13-377 sayfaları arası 364 sayfa fıkıhla ilgilidir. Kitabın dili Arapça olup henüz Türkçe'ye çevrilmemiştir.

2- Cum'a, 'İmad Ali. *el-Mûlahhasatü'l-fikhiyye'l-müeyssere (min Haşiyeti'l-ravdi'l-murbi' ve menâri's-sebîl*. Riyad: Darü'n-nefâis li'n-neşr ve't-tevzî', 2. Basım, 1425/2004, 157 Sayfa: Kitap, Mektebetü'l-Melik Fahd el-Vataniyye/Melik Fahd Milli Kütüphanesi fihrist projesi sponsorluk kapsamında hazırlanan, yayınevi olmayan, yazarı tarafından kendi imkanlarıyla bastırılmış bir çalışmadır. İbadetler ve muamelat konularına dair kavram haritaları da içermektedir. Bu kütüphane ile koordineli Dar al-Mandumah veri tabanı şirketi (www.mandumah.com), aynı zamanda bir çok Arap-İslam alemindeki dergi ve kitapların pdf'lerini kurumsal üyelik karşılığı dünyaya satmaktadır. Dergi ve Kitaplara ait fihristleri sitesinde yayınlamaktadır.

3- Cum'a, 'İmad Ali. *Usulü'l-Fikhü'l-Müeysser*. Ürdün: Darü'n-nefâis li'n-neşr ve't-tevzî', 1429/2008, 144 Sayfa: *Silsiletü'l-ulûmi'l-İslâmiyye'l-müeyssere/kolaylaştırılmış İslâmî İlimler Dizini* kitap zincirinin 7. Kitabı olup bir üstteki kitap gibi Melik Fahd Milli Kütüphanesi şematik kitaplar projesi kapsamında desteklenmiştir. Giriş dahil 5 ana bölümden oluşan eser, fıkıh usulünün ve fikhın tanımı-tarihi-doğuşu ve meslekleriyle ilgili tablolar; şer'î deliller ve onlardan çıkarılan hükümler; hüküm çıkarma kuralları ve içtihat-taklid gibi konulara havi kavram haritaları ve tablolar içermektedir.

4- Osman, Enver Kaan. *Tablolarla Fıkıh Usulü*. İstanbul: İFAV yayınları, 2. Basım, 2021, 143 Sayfa: Diyagram kutularının altında kısa açıklamalar da mevcuttur. İçerik olarak karşılaştırıldığında yazarının bir yukardaki kitaptan epey yararlandığı anlaşılmaktadır.

5- Cum'a, 'İmad Ali. *Teşciru ravdatu'n-nâzir li'İbni Kudâme rahimehullah*. el-Ress: Darü'n-nefâis li'n-neşr ve't-tevzî', 1429, 207 Sayfa: Yukardaki zikrettiğimiz konulara dair fıkıh usulü tabloları vardır.

6- el-Harrâz, Abdurrahman. *Telhisu Kitâbi tertibi'l-Furûk li'l-Bekkârî*. b.y: y.y., ts., 31 Sayfa: Karâfi'nin Furûk'unun tablolar şeklinde muhtasar/özet olarak yeniden düzenlenmesinden ibarettir. Kitapta bulunan, tanım bakımından birbirine yakın terimler arasındaki farklarla ilgili 16 kaideden oluşan tabloları içermektedir.

7- Feyruz. *Abdurrahim Yakub. Teysiru'l-vusûl ilâ ilmi usulü'l-fikh*. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1431/2010, 132 Sayfa: 2 Ciltten oluşan kitap, fıkıh usulü ilminin hemen hemen bütün konularına dair tablolar içermektedir.

8- Kâmil, Ömer Abdullah. *Cedâvilu'l-fikhi'l-mukârin 'ale'l-mezâhibi'-erb'a me'a edilletihâ* (Kısmu'l-mu'âmelât). b.y: y.y., ts.: 161 Sayfa: İbadetler hariç muamelat konularına dair dört mezhebin içtihatlarını kısa açıklamalarla karşılaştırmaktadır. Tarafımızdan Türkçe'ye kazandırılmış olup henüz basılmamıştır.

9- el-Fevzân, Basil b. Abdullah. *Teşcîru ehemmu'l-kütübi'l-fikhiyye'l-matbu'a ale'l-mezâhibi'l-erba'a*. tkd. Abdullah b. Abdilaziz el-'Akîl – Abdülaziz b. Abdillâh er-Râcihi, Riyad: www.racih.com, 1431/2010, 32 Sayfa: Hazırlayan kısmında verilen bu balfozan@hotmail.com e-mail ile şahsi olarak yayınevi olmadan bastırıldığı anlaşılan ve racih.com sitesinde yayınlanan kitap, risale formatındadır. 4 Mezheb fukahasına ait kitapları, kitab, isim ve tarih sıralamasına göre renkli olarak tasnif etmiştir.

10- Şaban, Zekiyyüddin. *Usûli'l-fikhi'l-İslâmî murâ'iyen li-kitâbi Zekiyyüddîn Şa'bân*. haz. İbrahim Özkılıç. İstanbul: y.y., 2011, 110 Sayfa: Diyanet İhtisas Merkezlerinde öğreticilik yapan yazar, asıl müellifinin satırlar halinde yazdığı sadırlara daha iyi nüfûz etsin diye kavram haritaları ve tablolara dönüştürmüştür.

11- el-Tayyar, Hüseyin b. Süleyman Râşid. *el-E'immetü'l-erba'a ebrezu şuyûhihim ve telâmizetihim ve kava'idu mezâhibihim ve ehemmu kütübi'l-mezâhib*, b.y.: y.y. 1434-1435, 25 Sayfa: "Dört mezhebin imamları, en meşhur hocaları, öğrencileri, mezheplerinin kaideleri ve mezheplerinin en önemli kitapları" diye tercüme edilebilen bir fihki şema çalışmasıdır. Yüksek hukuk yargısı hakimlerinden Muhammed b. Cebr el-Elfi tarafından takdimi yapılan eser, renkli kavram haritaları ve diyagramlardan oluşmakta olup kutucuklar içinde kısa açıklamalar ihtiva etmektedir.

12- İslam'da Mezhepler Blog Sayfası, *Mezhepler Arasındaki Farklılıklar Tablosu*:¹⁵⁴ Çoğunlukla ameli mezhepler olmak üzere itikadi-siyasi mezhepler hakkında da bilgi verilen blog sayfasında özellikle ibadetler, faiz, miras vb. çeşitli konularda dört mezhebin hükümleriyle ilgili 30 civarında karşılaştırma tablosu bulunmaktadır.

13- *Yaqeen Institute* İslami Araştırmalar İnternet Sitesi:¹⁵⁵ A.B.D. Teksas eyaleti Irving şehri Müslümanlarınca hazırlanan, fıkıh da dahil olmak üzere temel İslam bilimleri ile ilgili İngilizce çeşitli infografiklere yer vermektedir.

14- Muhammed Abdülmecit Karaaslan *Academia Sayfası*:¹⁵⁶ Akademik anlamda İslam hukuku/fıkıh dersleriyle ilgili taslaklar/drafts bölümünde çeşitli şemalar içermektedir.

Dolaylı İlgili Olan Şemalar

15- İmam Kudûrî. *Muhtasaru'l-Kudûrî Metin-Çeviri-Açıklama-Şema*. çev. Bilal Kayı, İstanbul: Ravza Yayınları, 2020, 860 Sayfa: Kitap tek ciltli olup (siyah ve mavi renkli) başlıklar halinde basılmıştır. Kitabın öncelikli amacı, Kudûrî'nin muhtasarını simetrik/bakışimli kitap tercümesi olarak yayınlamak olsa da mütercim; bazı ibadet ve muamelat konularının sonuna bir takım özet diyagram ve kavram haritaları serpiştirmiştir. Böylece okuyucuya ve öğrenciye metni daha anlaşılır hale getirmeye çalışmıştır.

16- Temel, Ahmet (ed.). *Güncel Uygulamalarıyla İslam Aile Hukuku*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2020, 254 Sayfa: Editörleri, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam

¹⁵⁴ <https://islamdamemezhepler.blogspot.com/p/mezhepelerin-arasindaki-tum-farkliliklar.html>

¹⁵⁵ <https://yaqeeninstitute.org/infographics/sharia>; <https://yaqeeninstitute.org/infographics>

¹⁵⁶ <https://bartin.academia.edu/MKaraaslan>

Hukuku öğretim üyesi olan 6 yazar tarafından hazırlanan kitap; giriş kısmında son aşırda İslâm aile hukuku alanında yapılan çalışmalara kısaca değinip evvelen Osmanlı aile hukuku uygulamaları, sonra çağdaş İslam ülkelerinden Ürdün, Irak, İran, Pakistan, Fas, Tunus olmak üzere 6 ülkenin aile hukuku hakkında tablolara yer vermiştir. Kitabın sonunda karşılaştırmalı olarak ülkelere göre evliliğin esasları hakkında bilgiler de verilmiştir. Kitapta şimdilerde yeni yeni kullanılmaya başlayan karekodlu ek bilgi verme ve internet sitesine erişme imkânı verilmiştir. Böylece okuyucular için kitaplardaki tablo ve kavram haritalarının erişime açılması sağlanmıştır.¹⁵⁷

17- Kahraman, Abdullah – Ekşi, Ahmet – Bulut, Abdurrahman. *İslam İbadet Esasları* (İstanbul: Ensar Yayınları, 5.Basım, 2022). 415 Sayfa: İslam İbadet Esasları kitapları içinde en çok kavram haritası ve ünite sonlarında çoktan seçmeli sorular bulunması ve kutucuklarda bazı ayrıntı mezhep görüşlerini aktarması yönüyle en görsel ve mizanpajı güzel kitaptır.

18- Çolak, Abdullah. *İslam Borçlar Hukuku*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2.Basım, 2022, 359 Sayfa: İçinde Orhan Çeker hocanın *Fıkıh Dersleri-1* kitabından alınma bir tablo, bir şekil haricinde 3 tablo olmak üzere 5 şema vardır. Ayrıca İslam Borçlar Hukukuyla ilgili bazı klasik metinlerden örnekler içeren Arapça-Türkçe tercüme pasajları vardır. Bazı önemli âyet-hadislerin metinleri ve fıkhi terimlerin Arapça karşılıkları verilmiştir. İlerleyen baskılarında Arapça metinleri iki satır halinde atlayarak yazan, kırık ve toplu tercüme imkanı veren bir şablonun karekodla esere eklenmesi faydalı olacaktır. Böylece talebe derste hoca tercüme yaparken altına not alabilecektir.

19- Başoğlu, Tuncay (ed.). *Temel İslam Ansiklopedisi (TİA)*. İstanbul: İsam Yayınları, 4. Basım, 2020, 8 Cilt: DİA İslam Ansiklopedisinin özeti sayılabilecek, metin itibariyle yeniden de yazılan bu eser; kavram haritası, diyagramlarla zenginleştirilmiştir. Başta öğrenciler olmak üzere daha çok genel bilgi almak isteyen her seviyeden insana hitap etmektedir.

20-*İslam Düşünce Atlası (İDA)*, 3 Cilt ve İnteraktif İnternet Sayfası vardır.¹⁵⁸ İlmî Etütler Derneği'nde (İLEM) Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş.'nin destekleriyle, İbrahim Halil Üçer koordinatörlüğünde hazırlanmıştır. Sayfasında yer alan bilgiye göre İslam düşünce geleneğini, II./VII. ile XIV./XX. asırlar arasında yaşamış ekol kurucu filozoflar, kelimacılar ve sūfiler üzerinden zaman- mekân-öğreti- ekol değişkenlerini dikkate alarak *web tabanlı programlar* üzerinden tanıtma amacı güden bir projedir. İDA, düşünce tarihini; onu taşıyan tarih, aktaran metinler, oluşturan kişisel ve *kavramsal ağlar*, somutlaştıran kurumlar ve yapılar ve nihayet ona sahiplik eden coğrafi ve kültürel havzalar içerisinde anlamaya davet ederek İslam düşünce tarihine farklı açılardan bakma imkânı sağlamaktadır. İkinci sürümü yayınlanmaya çalışılmaktadır.

21- Özcan, Mevlüt. *Din Görevlisinin El Kitabı*. Ankara: Sabır Yayınevi, 2005, 720 Sayfa: "Her Müslüman Dininin Görevlisidir." şeklindeki kapak sloganı ile yayınlanan kitap; Kur'an Kursu, İmam Hatip Lisesi, İlahiyat Fakültesi öğrencileri, Diyanet camiası görevlilerine hitap etmektedir. Dini hizmetler alanında çalışanlara yardımcı kitap olarak hazırlanmıştır. Soru-cevap öğretim tarzını esas alan eserde, sözlü nikahı yazılı hale getiren mehir tespit formu, mezheplerin ibadet konularıyla ilgili özet hüküm tabloları, namazda bedenimizde hareket eden kaslar ve sağlığa faydaları tablosu, bir takım dua

¹⁵⁷ <http://islamailehukuku.com/islam-ulkelerinde-aile-hukuku/islam-ulkelerinde-aile-hukuku-kanunlari-semasi/>

¹⁵⁸ <https://islamdasunceatlası.org/>

şemaları bulunmaktadır. Öncelikle fıkıh konuları yoğun olmak üzere çeşitli özet dini bilgiler içermektedir.

22- Çiştî, Şeyh Hakim Muinüddin. *Sufi Tıbbı Kitabı*. çev. Hayrettin Tekümit. İstanbul: İnsan Yayınları, 2022, 208 Sayfa: “Namaz: Peygamberin Duruşları” başlığı altında Hurufi olarak Adem kelimesinin harflerine namazın üç temel hareketine indirgeyen şekil olmak üzere rükünlerde; insan psikolojisinde hangi hislerin yaşandığı, sağlık açısından hangi organın ne fayda gördüğüne dair şemalara yer vermektedir.

23- Maranki, Ahmet. – Maranki, Elmas. *Kozmik Bilim ve Bilinçte Yaşam Enerjisi*. İstanbul: Hayat Yayınları, 2012, 368 Sayfa: Son yüzyılda Rus bilim adamı S. D. Kirlian’ın bulduğu yöntemle canlı ve cansız varlıkların etrafa yaydıkları ışınım ve biyoenerjinin bir tür insan nefsinde/kişiliğinde duygudurumunda insanın yaklaşık 30-45 cm etrafında; bir takım özel kameralarda görülen, açılımı renkler şeklinde olan, yüksek elektrik voltajı altında çekilen fotolar bulunmaktadır.¹⁵⁹ Bu fotolarda insanın mahremiyet, ibadet, örtünme, abdest ve gusül gibi konularda fıkıh/dinin hüküm ve hikmetleriyle ilgili savlarını destekleyen bilimsel ispatlı açıklamalar bulunmaktadır. Bunlara *kirlian fotoğrafları* veya *aura fotoları* denilmektedir.

Bu fotolardaki dalga boyu renklerinin insan maneviyatı, şehveti ve günah arzusunun; ışın dalgaları ve halelerden oluşan, karıncalanma şeklinde hissedilen enerji alanları olduğu iddia edilmektedir. Bunlar, ibadetlerin, mahrem-namahrem psikolojisini anlatılmasında etkili olabilmektedir. Din felsefesi açısından maneviyatın ispatının da imkanı olduğunu savunan Quantum fiziği kümesinde bir değeri olduğu kabul edilmektedir. Demek ki bu tür arzular yok gibi itibari varlıklar değil; enerji dalgaları şeklinde de görünebilecek varlıklar olduğu kabul edilip dine iman ve güveni arttırmakta bilim-dinin geliştirdiği söyleyenlere cevap niteliğinde olmaktadır.

Bu meyanda aura fotoları, akli menfi felsefeyle bulanmış kişilerde olumlu etkiler yapmaktadır. Ders kitaplarında veya derslerde kullanılıp makalelere konu olmaktadır. Kirlian fotoğrafı tekniğinin gerek mekanik gerek elektronik kamerası olup özel bilgisayar programları da bulunmaktadır. Kişisel gelişim bağlamında reiki-yoga, transdantal meditasyon vb. etkinliklerde kullanılmaktadır.

24- Aydın, Aytaç. *Kavram Atlası İslam Hukuku-1 ve 2*. Ankara: Otto Yayınları, 2017: Benzeri “İslam Hukukunun 100’ü veya 200’ü gibi kitaplar; adından sanki içinde şemalar varmış izlenimi verir gibi gözükseler de daha çok biraz geniş açıklamalı sözlük gibidirler: Bu tür kitaplar daha çok “Samar, Mahmut (ed.) vd. *İslami İlimlere Giriş (Kelam-Mezhepler-Usül-Fıkıh-Tasavvuf-Hadis-Tefsir)*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2021; Ömer Nasuhi Bilmen, *Sorulu Cevaplı Dini Bilgiler*. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2015” kitapları gibi çeşitli imtihanlar (Öğretmenlik-vaizlik, müftülük, yüksek lisans) öncesi kısa sürede önceki bilgileri hatırlama-hazırlama veya bu bilimler hakkında genel kültür sahibi olmayla ilgili kitaplardır.

25- Aydoğan, İlyas. *Soru-Cevaplı Yediden yetmiş Kur’ân ve İslâm*. Bursa-İstanbul: İhlas Matbaacılık, 3. Basım, 2015, 1259 Sayfa: Emekli din kültürü öğretmeni olan yazar; akait, Kur’ân kıraati ve tecvit, ilmihal/fıkıh, siyer/İslâm tarihi alanlarında din kültürü ve İHL

¹⁵⁹ https://tr.wikipedia.org/wiki/Kirlian_foto%C4%9Fraf%C3%A7%C4%B1%C4%B1%C4%9F%C4%B1;
https://en.wikipedia.org/wiki/Semyon_Kirlian (Erişim 21 Ağustos 2024).

öğretmenlerine okul başucu kitabı olarak hazırladığı kitapta 20 civarında tabloya yer almaktadır.

Fikhî konular ve mezheplerin içtihatlarıyla ilgili tablo da bulunan kitapta duaların ve kısa surelerin Arapçası ve anlamının bulunduğu görseller bulunmaktadır. Bursa Büyükşehir Belediyesi kültür dairesinin sponsorluğunda dağıtılan kitap, resmi istek halinde İlahiyat Öğretmenlik Uygulaması dersi alan öğrencilere ücretsiz gönderilebilmektedir. Ayrıca Belediyenin internet sitesinden PDF hali de indirilebilmektedir.¹⁶⁰

26- Kuveyt Evkaf ve İslami İşler Bakanlığı, *Al-Waei al-Islami İnternet Kültür Sitesi*:¹⁶¹ Aynı zamanda 1965'ten beri Mecelletü'l-wa'yü'l-İslâmî adlı İslami ilimler ve 1975'ten beri Berağimü'l-Îmân/İman Tomurcukları adlı çocuk dergisini yönetmektedir. Bu site, aynı zamanda fıkıh dahil çeşitli dînî ve kişisel gelişimsel posterler içermektedir. Bunlarda fıkıh derslerinde şema kabilinden kullanılması mümkündür. Büyük boy çıktı alınarak Fakülte, İHL vb. eğitim kurumlarının duvarlarına Arapçası aynen tercümesi yeniden tasarlanıp asılması faydalı olacaktır.

27- *Grafiklerle İslamiyet Şemaları/İnfografikleri*:¹⁶² İlk, orta ve lise seviyesinde renkli dini bilgi verici tabloların/infoğrafik bulunduğu sitede fıkıhın ibadet alanıyla ilgili çok sayıda şema bulunmaktadır.

Bunların haricinde; diyanethaber,¹⁶³ Islamic Infographic¹⁶⁴ Din Kültürü Öğretmeni Musa Aydoğu,¹⁶⁵ MEB Din Öğretimi Genel Müdürlüğü İnfoğrafikler Sayfası,¹⁶⁶ Ahmet Said Kardeşler Pinterest infoGRAFİKLER sayfası¹⁶⁷ Genç Müslümanlar Sayfası¹⁶⁸ Din Kültürü Öğretmeni İzzet Eker Sayfası¹⁶⁹ Necmi Kobya Din Dersi Sayfası¹⁷⁰ gibi internet site ve sayfaları kısmen fıkıhla ilgili şemalar içermektedir.

2.3.2. Klasik ve Modern Kaynaklarda Şemalarla ve Kavram Haritalarıyla İlgili Örnekler, Eğitim Materyalleri ve İlgili Bilgisayar Programları

İslam literatür tarihinde çeşitli alanlardaki eserlerde şema ve resimler (minyatür vb.) kullanıldığı gibi fıkıh kitaplarında da bazen konuyu açıklama sadedinde şemalardan istifade edilmiştir. En sık rastlanılan konular, ferâiz, hacc, muamelat konuları gibi konulardır. Şûf'a konusunda da bir klasik kitapta da krokiler görmüşüm ama tüm aramalarıma rağmen bulamadım.

Tablo ve diyagramlar sayfalarca tutan bilgiyi, toplu bir yerde göstermesi ve hafızaya alınması, karşılaştırma ve farkların görülmesi açısından önemlidir. Kısa, öz ve temel bilgiler içeren şemalar, zihinde hatırlatıcı etkiler oluşturmaktadır. Bir başka ifadeyle tablo ve şemalar temel asgari bilgiler zeminini oluşturmaktadır.

¹⁶⁰ <https://www.bursa.bel.tr/dosyalar/yayinlar/6dx67op6izgg44k.pdf> (Erişim 21 Ağustos 2024).

¹⁶¹ <https://alwaei.awqaf.gov.kw/ar/%D8%A8%D9%88%D8%B3%D8%AA%D8%B1%D8%A7%D8%AA> (Erişim 21 Ağustos 2024).

¹⁶² https://www.grafikleislamiyet.com_depo_islam-miras-hukuku (Erişim 21 Ağustos 2024).

¹⁶³ <https://www.diyanehaber.com.tr/infografik-diyane> (Erişim 21 Ağustos 2024).

¹⁶⁴ https://www.canva.com/p/themytata/collections/AY0Zzz07_c37mGhcpAgnKg (Erişim 21 Ağustos 2024).

¹⁶⁵ <https://www.musaaydogdu.net.tr/infografikler/> (Erişim 21 Ağustos 2024).

¹⁶⁶ <https://dogm.meb.gov.tr/www/infografikler/icerik/865> (Erişim 21 Ağustos 2024).

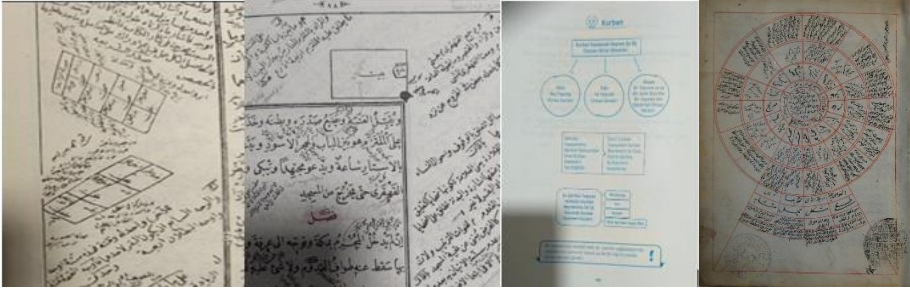
¹⁶⁷ <https://tr.pinterest.com/askardes/infografikler/> (Erişim 21 Ağustos 2024).

¹⁶⁸ <https://gencmuslumanlar.com/ramazanda-zaman-yonetimi-icin-ipuclari-infografik/> (Erişim 21 Ağustos 2024).

¹⁶⁹ <https://www.izzeteker.com/> (Erişim 21 Ağustos 2024).

¹⁷⁰ <https://www.dindersi.com/> (Erişim 21 Ağustos 2024).

Aşağıda birinci şekil; Osmanlı medreselerde en çok okutulan kitaplardan biri olan *Hâşiyeli Mülteka'l-Ebhur*'un 413. Sayfasında müzara'a konusuna dairdir. Şema; işçi, koşu öküzü çalıştırmayla ilgili bilgiler içermekte olup bir tür günlük yapılan işlerle ilgili ücret takip cetvelidir. İkinci şekil; aynı eserin Hacc bölümü 88. Sayfası olup Kâbe duvarındaki mültezemin tarifi sadedinde bir şemadır. Üçüncü Şekil, Kudûrî'in muhtasarının simetrik tercümesinin yeni basılan bir diyagram şeması olup kurban ibadetini anlatmaktadır. Dördüncü şekil, klasik fıkıh usulü kitaplarından birinde kapalı-açık lafızların bir araya getirildiği bir şemadır.



Şekil-2.1: Medreselerde Okutulan Hâşiyeli Mülteka'l-Ebhur Kitabından ve Günümüz Çevirilerinden Kudûrî Muhtasarından Bazı Örnek Şemalar

PPS sunum programı, *prezi* vb. bilgisayar programları bulunmakla beraber yapay zekâ programlarının da şema yaptığı bilinmektedir. Gittikçe gelişen bu alanda, yapay zekâ programlarının verdiği kaynaklardaki mantıksallığı kontrol etmek şartıyla veya programa doğru bilgi verilerek tablo ve şema yapması istenebilmektedir. Şema yapmada görsellik verme amaçlı *Canva* gibi programlar da kullanılabilir. Canvas programı ile yapılan, alaylı olarak fıkıh ve Arapça bilgisi iyi olan, Telegramda kanalı olan Mikail Yetkin beyin¹⁷¹ çok sayıda şema ve diyagramları bulunmaktadır. Yine Google resimlerde veya Pinterest adlı sitede fıkıh dahil bir çok alanda şema ve kavram haritası paylaşılmaktadır.

2.3.3. Şema ve Problem Çözme Yöntemiyle Fıkıh Öğretimi Örnek Ders İşlenişi

Klasik söylemde suret-i mesele olarak ifade edilen *örnek olay çalışma metodu*, *örnek olay incelemesi* olarak da ifade edilir.¹⁷² Bu yöntemin esası; öğretici-öğrenci, öğrenci-öğretici, öğrenci-öğrenci gibi bir örgü kurmasıdır. Modern dönemde şema kuramının bir gereği olarak ortaya çıkmıştır: Şemalar, duyuşal verilerin yorumlanması, bilgilerin hatırlanması, ayrıntıların belirlenmesi ve düzenlenmesi gibi bilgilere rehberlik eden hareketlerin organize edilmesi bilgi kümeleridir. Şema kuramı, aktarımı ve aktarımının nasıl kolaylaştırıldığını araştıran bir "bilme" kuramıdır. Şemalar, bireysel kavramların bilgilerinin alınması ve bu bilgilerin aralarındaki ilişki ve parçaların bütünleştirilmesine hizmet ederler.¹⁷³

"Buraya kadar anlatılanları bir şema üzerinde göstermek meseleyi daha anlaşılır şekilde açıklığa kavuşturacaktır." şeklinde ifadelerle örnek olayın aşamaları tedricen şematize

¹⁷¹ Mikail Yetkin, *Mikail Yetkin Resmi Telegram Kanalı*. https://t.me/mikailyetkin_resmi (Erişim 21 Ağustos 2024).

¹⁷² Nilgün Köklü, "Örnek Olay Çalışma Metodları", *Ankara University Journal of Faculty of Educational Sciences (JFES)* 27/2 (2019), 771.

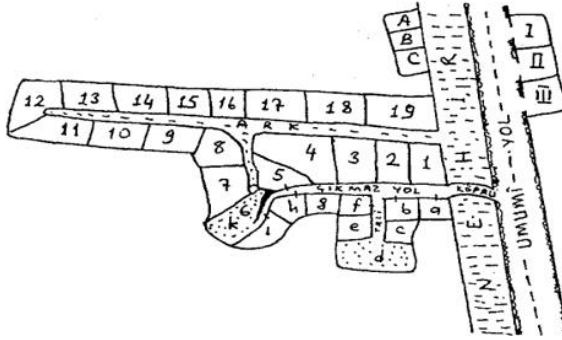
¹⁷³ Dilek Çakıcı, Şema Kuramının Okuduğunu Anlama Sürecindeki Rolü, *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 30 (Ağustos 2011), 78-79.

edilir: Akabinde sorular sorularak, unsurları açıklanarak öğrenciye sunulur. Malumdur ki karmaşık meseleleri bir şekil ile anlatmak hem nebevî bir sünnet¹⁷⁴ hem de fıkıh öğretimi açısından önemlidir. İnsanda görme duyusunun öneminin %70 etkili olduğu belirtilmektedir. Görsellerin, hatırlamayı kolaylaştırdığı, dikkat toplamaya ve nefes aldirmaya etki ettiği ve insan psikolojisine derin etki edip hatırlatıcı izler bıraktığı tespit edilmiştir. Görsellerin öğrenmeyi %400 kadar artırabildiği ve düz yazıdan 60.000 kere daha hızlı bir şekilde beyinde işlenebildiği tespit edilmiştir.¹⁷⁵

Şüf'a konusu ele alınırken şekil 2'de yapıldığı gibi ilgili taraflarla ilgili terimler ve eş anlamları açıklamaları fazla ayrıntıya girmeden bir arada verilmeli öğrenciye karşılaştırma, hepsini aynı yerde görme imkânı sağlanmalıdır.

Yine klasik fıkıh öğretiminden yapıldığı gibi taraflara "Zeyd ve Amr vb." örneğinde teşhis ve intak yapılarak güncel isimler de verilebilir. Şema üzerine rakamlar konularak altına kısa açıklamalar verilebilir. Vurgu için bazı terimler diğerlerine göre daha büyük karakterle yazılabilir. Baş harfini alma/iktisar/kısaltma/akrostiş tekniği gibi anlatım tekniklerinden yararlanılarak terimlerin akılda kalıcılığı sağlanabilir.

Ayrıca karşılıklı konuşma şeklinde çeşitli resimlerden/infografiklerden yararlanılarak aşamalarla akdin; in'ikad, sıhhat, nefâz ve lüzûm şartları anlatılabilir. Bunlarla ilgili örnek videolar yaptırılabilir. Kitaplara günümüzde artık sıkça kullanılmaya başlayan karekodlar konularak konunun ayrıntısı ve ilgili görsellere, videolara, renkli şemalara kaynak sitelere hızlı ulaşım sağlanabilir. Konuların sonuna üniteyle ilgili test sorular konulabilir. Öğrencinin kendisinin cevabını bulabileceği açık uçlu sorular sorulabilir. Aşağıda örnek bir şema¹⁷⁶ üzerinden yukardaki sayfalarca süren soyut anlatım somut hale gelecektir.



Şekil-2.2: Şüf'a Hakkının Söz Konusu Olduğu Kapalı Ortam Özel Yol (tarîk-i hâss/Çıkılmaz Sokak-Tâlî Yol, Özel/Husûsî Su Kanalı/Arkı (hakk-ı şirb)/Çıkılmaz Su Arkı ve Mesîl Hakları ve Taşınmazlar Krokisi

¹⁷⁴ Buhârî, "Rikâk", 4: Peygamberimiz (s.a.s), insanın tül-i emel/uzun yaşama arzusu ile eceli/ömür süresi arasındaki ilişkileri anlatırken yere bir dikdörtgen çizmiş; "bu insandır demiş", bu dikdörtgenin içinden kenarlara küçük çizgiler çizmiş "bunlar arazdır/yani insanı hedefinden alı koyan geçici şeylerdir" buyurmuş, ortasından dışa doğru bir çizgi çizmiş "bu onun emelidir" buyurmuş, dikdörtgenin içinden dışarı çıkan emel çizgisini kesen kısa kenarı ise "bu onun ecelidir" buyurmuş, nihayetinde "bu arazlardan birine yakalanmasa ötekine yakalanır, emeline varamadan eceli onun önünü keser" buyurmuşlardır.

¹⁷⁵ Optimist Hub (optimisthub), "Görselin İçerik Açısından Önemi" (Erişim 21 Mayıs 2022).

¹⁷⁶ Orhan Çeker, *Fıkıh Dersleri-1* (Konya: Tekin Kitabevi, 2014), 146, 147.

Şekil 1'deki "Hususi su arkı ve yol hakları sebebiyle şüf'adar olanlar ve bundan sonraki maddede ele alınacak olan bitişik komşuluk yüzünden şüf'adar olanlar görülmektedir.

1-19 rakamlı paftanın akar sahipleri hakk-ı şırb, a-ı harfli akar sahipleri özel yol hakkı/tarık-i hass sebebiyle şüf'adar olurlar. Mesela 6 rakamlı akar satılsa öncelikle şüf'a hakkı 4, 5, 7, 8 rakamlı akar sahiplerininidir.

Her ne kadar aynı rakamlı diğer akar sahipleri de ortak su arkı sebebiyle şüf'adar olurlarsa da aynı sebepten şüf'adar olan 4, 5, 7 ve 8 rakamlı akar sahipleri diğerlerine göre daha çok zarar görmeleri ihtimalinden öncelik hakkına sahiptirler.

4, 5, 7 ve 8 rakamlı akar sahiplerinin şüf'a hakkı eşit seviyededir. Yoksa 5 ve 7 rakamlı akar sahipleri "biz aynı zamanda ona bitişik komşuyuz" diye hususi bir hak iddia edemezler. Yani su veya yol sebebiyle şüf'a hakkı varken bitişik komşuların şüf'a haklarını kullanma yetkileri yoktur.

4, 5, 7 ve 8 rakamlı akar sahipleri haklarından feragat ettikleri takdirde şüf'a haklarını kullanma sırası hususi su arkı sebebiyle şüf'adar olan diğer şeff'lere yani 1, 2, 3, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18 ve 19 rakamlı akar sahiplerine gelir. Bu şeff'ler de şüf'a hakkını kullanmada eşit yetkiye sahiptirler.

Su arkı sebebiyle şeff' olan 1-19 rakamlı akar sahipleri haklarından feragat ettikleri takdirde bu sefer aynı çıkmaz (hususi) yolu kullanan a-ı harfli akar sahiplerine sıra gelir, a'dan i'ya kadar olan mülk sahipleri de şüf'a hakkını kullanmada eşit haklara sahiptirler.

Her ne kadar 1-5 rakamlı akar sahipleri de aynı yoldan işledikleri için aynı hakka sahip olmaları gerekirken daha önce bu hakkı, su arkı sebebiyle şüf'adar olup haklarından vazgeçtikleri için tekrar o hakka sahip olamazlar;

d harfli akar satılmış olsaydı öncelikle aynı çıkmaz tali yolu kullanan b, c, e ve f harfli akar sahipleri şüf'a hakkını kullanacaklardı. Çünkü bu akar sahipleri çıkmaz yoldan işleyen diğer akar sahiplerine göre daha çok zarar görebilirler.

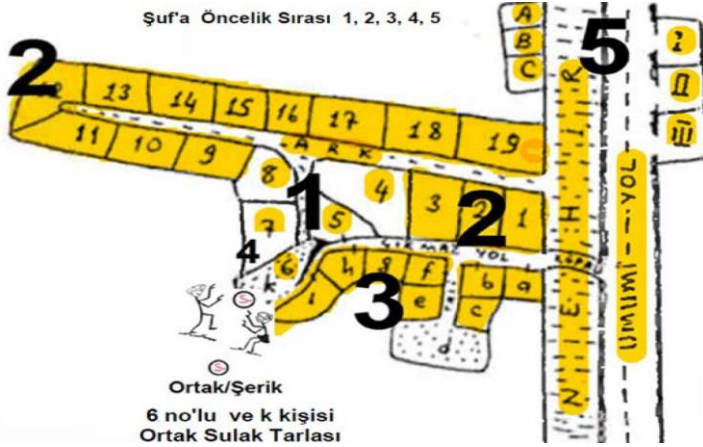
b, c, e ve f harfli akar sahipleri bu haklarından vazgeçtikleri takdirde artık 1-6 rakamlı ve a, g, h, i ile k (6) harfli akar malikleri şeff' olurlar.

Su ve yol sebebiyle şüf'a hakkına sahip olanlar toptan haklarından vazgeçseler şüf'a hakkını kullanma sırası 3. maddede ele alacağımız bitişik komşulara gelir.

Apartmanlarda aynı girişi kullanan daire sahipleri, kendi girişlerinden herhangi birisi satıldığı zaman ortak hususi yol sebebiyle şeff' olurlar.¹⁷⁷

Diğer fıkıh konularına göre nispeten girift olan bu konuyu daha anlaşılır kılmak için örnek olay/suret-i mesele üzerinden anlatacak olursak; aşağıdaki gibi çeşitli işlem basamaklarını aşamalarla gösteren şema ve notlarla izah edilmesi daha faydalı olur.

¹⁷⁷ Çeker, *Fıkıh Dersleri-1*, 146, 147.



Şekil 2.3: Şüf'a Öncelik Sırası ve Kısa Açıklamaları

2.3.4. Önce akdin unsurlarından kişileri/tafırları öğrenelim!

Şüf'a hakkı, öncelik sıralaması hem özel su yolu hem özel çıkmaz sokak yolu gibi iki önceliğin yoğun olduğu 1 no'lu alandır. Sıralamaya göre sonra 2, sonra 3 no'lu sonra 4 (çeşitli durumlara göre) no'lu bölge gelir. 5 no'lu bölge şüf'a hakkının söz konusu olmadığı alanın dışındadır.

0-"1. Bölgede 6 no'lu ve k" kişilerinin Ortak/Şerik Olduğu "6-k" kodlu Arazinin Satılık Olması Durumunda; (Kesin Kararlı 6 no'lu kişinin sattığını veya k kişisi ile ikisinin sattıklarını düşünelim!).

1-6 ve k Kodlu Yerin Sahipleri, Satıcı 6 ve k: Bayi'/A Kişisi/Mülk Sahibi /Yer Sahibi/1. Kişi/1. Taraflar / Ortak Kamile-k kişisi de şerik-müşteri olarak satın almak isteyebilir bu takdirde ilk önce şüf'a hakkı O'nundur.)

2-Şüf'a Hakkı Olan Kesin Alıcı, Şefi': Şüf'adar/B Kişisi/Sahib-i Şüf'a/Şüf'a Hakkı Sahibi /Şüf'a Sahibi 2. Kişi/2. Taraf/Kesin alıcı Şüf'adar muhtemel müşteriye göre müşteri konumunda gözükabilir ama onun satın alma fiyatını diğer muhtemel müşteriler belirlediği için onu tam müşteri sayamayız. Yani adeta şüf'adar kendini bir mengenenin iki dişi (bayi' ile müşteri arasında tehdit altında hissettiğinden eziliyor).

3-Malina Mal Ekleyecek Muhtemel Alıcılar/Talipler/İstekliler: Müşteri/C Kişisi/Şüf'a Mükellefi/ Meşfû'un Aleyh/3.Kişi/3.Taraflar/k Kişisi (Satılan Akarda Şerik/ Ortak). Öncelik sırasına göre 1) 4, 5, 7, 8 No'lu Grup Sulak Tarlalar Sahipleri, 2) 1, 2, 3, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18 ve 19 rakamlı grup akar sahipleri, 3) a-ı harfli grup akar sahiplerine sıra gelir. Bunlar, hususi su ve hususi yol gibi birlikte kullandıkları/irtifak haklarında ortak oldukları için hakları birbirine karıştığı için bunlara satılan malda ortakdan ayrı olarak birbirine karışan anlamında halit denir.

4-Bu üçüncü gruptan da şüf'a hakkını kullanan çıkmazsa ve daha önce hakkını kullanmamışsa 7 no'lu bitişik komşu/câr-ı mülâsık öncelik sahibi olur. Burada artık şüf'a hakkı biter.

Bunlardan sonra tamamen yabancılara sıra gelir. Bunların yakın ve uzak olmalarının önemi yoktur: 5 ve 7 No'lu bitişik komşu da satın alıp, mülküne katıp mülkünü çiftlemezse (sözlük anlamı akıldaki kalıcılık olsun diye verilmiştir)/şüf'a hakkından

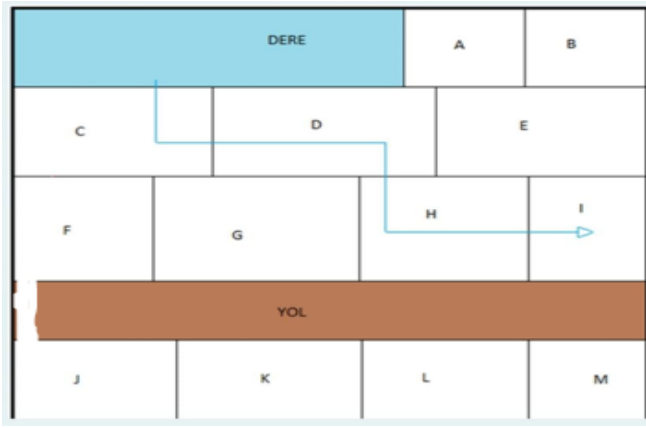
yararlanmazsa; bu kendi içinde kapalı bölgenin haricindeki umumi nehir kenarındaki A, B, C kişilerine ve karşı taraftaki umûmî yolun kenarındaki I, II, III kişilerine sıra gelir. Bunlar da öncelikte umumi yol ve nehrin kenarında olmaları nedeniyle eşittir.

2.3.5. Sonra akdin unsurlarından taşınmazları öğrenelim!

5-6 No'lu Sulak Tarla: Meşfû'/Meşfû'un fih/bayii'n yeri/kısaca şüf'a/şüf'a hakkına mahal-konu arazi/şüf'a hakkının oluşmasına neden arazi / kendisi nedeniyle şüf'a hakkı ileri sürülen taşınmaz-gayr-i menkul mal-mülk/sulak tarla/pirinç tarlası

6-7 No'lu Hususî Su Kanalı Kenarı Tarla: meşfû'un bih/şeffi'in mülkü/şüf'adarın mülkü/şüf'a sahibinin mülkü/şüf'a hakkının doğmasına sebep olan şüf'adarın mülküne denir.

2.3.6. Daha kısa tek örnek üzerinden açıklayacak olursak aşağıdaki krokiye göre örnek bir olay verebiliriz:



Şekil 2.4: Özel Su Yolu/Hakk-ı Şirb Örneği Üzerinden Şüf'a Hakkı ve Öncelik Sıralaması

Soru: Yukarıdaki şekil 3'teki görselde bulunan dere, araziler arasına girip orada kaybolup çıkmaz, özel bir su kaynağı yani hakk-ı şirb oluşturmaktadır. Aynı şekilde yol da çıkmaz bir sokak/tarîk-i hass oluşturmaktadır. I tarlası, arazide şüf'a hakkı olmayan kimselerden Hüseyin'e 1.000.000 liraya satılmıştır. Görselde bulunan arsa malikleri bu satıştan bir hafta sonra haberdar olmuşlardır. B, D, E, F ve J tarlalarının malikleri satılan I arazisinde Şüf'a hakları bulunduğunu ileri sürerek mahkemeye başvurmuşlardır. A, C, G, H kodlu tarla sahipleri herhangi bir talepte bulunmamıştır. C, D, H, I dışındaki araziler, sulamayı ya kendi mülklerinde bulunan kuyudan ya da dereye bitişik olduklarından doğrudan dereden yapmaktadırlar. Neticede birbiriyle husumete girince mahkeme talepte bulunan tarla maliklerinin bu taleplerine nasıl karşılık vermelidir? Gerekçeli olarak açıklayınız!¹⁷⁸

Cevap:

1-B tarlasının hakk-ı şirb/özel su arkı nedeniyle şüf'a hakkı yoktur.

2-D tarlası sahibi için hakk-ı şirb vardır.

3-E, bitişik komşuluk nedeniyle sonuncu olarak şüf'a hakkı sahibidir.

4-F ve J hakk-ı tarik ve mürûr/özel-çıkılmaz yol hakkı: aynı yolu kullanma sebebiyle ikinci öncelikli şüf'a hakkı sahibidirler. Eğer bu yol çıkar yol/genel yol/tarik-i 'amm olsaydı o

¹⁷⁸ Yasir Beyatlı, "Kaynak Kişi", *İslam Hukuku-4 Ders Notları ve Sözlü Beyanları*, Bartın 2023.

zaman J, K, L, M'nin tamamının yol sebebiyle şüf'a hakkı yoktu.

5-C ve H, hakk-ı şirb nedeniyle şüf'a hakkına sahipken talepte bulunmamıştır.

6-A'nın ortak hakk-ı şirb/su arki nedeniyle şüf'a hakkı yoktur.

7-G'nin tarik-i hass nedeniyle şüf'a hakkı olsa da ikinci önceliklidir.

8-O halde mahkeme, hakk-ı şirb nedeniyle şüf'a hakkına dayanarak birinci öncelikli olarak I tarlasını satın alma hakkını D isimli tarla sahibine verilmesine hükmetmiştir.

Sonuç

Şüf'a hakkı irtifak haklarından özel su yolundan su alma, özel yolu kullanma ve bitişik komşuluk gibi haklara sınırlandırma getiren bir hak çeşididir. Şüf'a hakkının maksat ve hikmeti, genel çevreden bağımsız kapalı bir alanda muhtemel zarar görenlerin malın satımı durumunda muhtemel zararlarının giderimidir. Ayrıca komşuların tanıdığı bildiği kişilerle gayrimenkul komşuluk yapmak istemesi yönüyle komşuluk hakkının bir gereğidir. Hanbelîler hariç tüm mezheplere göre bu hak, herkes tarafından ileri sürülebilir. Din farkının bir önemi yoktur. Şüf'a hakkına sahip olmak için meşfu'n bihin yani şüf'a hakkı söz konusu olan şüf'adarın arazisinin, bedelli akitlerle mülkiyete geçirilmiş olması gerekir. Şüf'a hakkının kullanımında öncelik kısaca ve sırasıyla; satılan malda ortaklık, irtifak haklarında ortaklık (özel yol, özel su kanalı, su tahliye hakkı) ve bitişik komşuluk şeklindedir. İlk önce herhangi müşterek akar sahibi ortakları sonra herhangi ikisinde aynı anda hak sahibi olan aranır sonra diğer şüf'adarlara hak tanınır.

Mülk sahibi, meşfu'yu satarken ilan etmeli, şefi' de bu ilana ya sözlü şahitler huzurundan ya mahkemeye başvurma ile talep etmelidir. Şüfa hakkı, asli aynı sınırlı mülkiyet haklarında biri olup komşu haklarından dolayı mülkiye sınırlandıran, yenilik doğuran bir hak çeşididir. Şüf'a hakkı sabit olduktan sonra onu düşürmek için hile yapmak fukahânın ittifakı ile mekruhtur.

Şüf'a hakkı, taşınmazını satan bayi' ile müşteri arasında üçüncü şahsın şüf'a hakkı sahibi/şefi' olduğu hukûkî bir durumdur. Şüf'a hakkı sahiplerinin birden fazla olması durumunda konu, daha problematik hale gelebilmektedir. Bunun için gerektiğinde fıkıh öğretiminde bazen meselecî yöntemi bazen de mücerred yöntem kullanılmalıdır. Bunun yanında örnek olay örgüsü/suret-i mesele üzerinden şemalardan da istifade edilmelidir. Ana konuyla ilgili terimlerin eş anlamlarını verilerek, hatırlatıcı zekâ teknikleri kullanılarak, doğrudan anoloji tekniğiyle benzer örnekler kullanılarak, çeşitli alıştırmalar yapılarak vb. konular işlenmelidir. Aksi halde şüf'a konusu gibi bol terimli girift fıkıh konularının öğretimi, öğrencilerce zor olarak değerlendirilecektir. Makale sonunda konunun özünü anlatma sadedinde örnek bir ders işlenişi verilmiştir. Bu anlatım ve sunum tarzında problem çözme yöntemiyle metin analiz tekniği kullanılmıştır. Bu tarz bir öğretim tarzı diğer fıkıh konuları için de bir model olabilir.

Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	<i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i>
Benzerlik Taraması	Yapıldı – IThenticate
Etik Bildirim	turkiyeilahiyat@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	<i>It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.</i>
Plagiarism Checks	Yes - IThenticate
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	turkiyeilahiyat@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça / References

Abdalmün'im, Muhammed Abdurrahmân. *Mu'cemu'l-mustalahâti'l-elfâzi'l-fikhiyye*. 3 Cilt. Kahire-Kazablanka: Daru'l-fağile/Daru'l-i'tişam, 1419/1999.

Akgündüz, Ahmet. *Mecelle Ta'dilleri ve Gerekçeleriyle Birlikte Karşılaştırmalı Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2017.

Ali Haydar Efendi. *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*. çev. Raşit Gündoğdu vd. 4 Cilt. İstanbul: DİB Yayınları, 2017.

Ansay, Sabri Şakir. *Hukuk Tarihinde İslam Hukuku*. Ankara; Turhan Kitabevi, 4. Basım, 2002.

Baltacı, Ali. "Nitel Araştırma Süreci: Nitel Bir Araştırma Nasıl Yapılır?". *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi (AEÜSBED)* 5/2 (2019), 368-388. <https://doi.org/10.31592/aeusbed.598299>

Morgan, G. - Smircich, L. "The Case for Qualitative Research". *Academy of Management Review* 5/4 (1980), 491-500.

Berki, Ali Himmet. *Açıklamalı Mecelle*. İstanbul: Hikmet Yayınları, 1985.

Beyatlı, Yasir. "Kaynak Kişi". *İslam Hukuku-4 Ders Notları ve Sözlü Beyanları*. Bartın 2023.

Beyhâkî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âşâr*. Erişim 21 Nisan 2023. <https://www.hadisveritabani.info/hadis/ara>

Beyhâkî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir 'Atâ. 10 Cilt. Mekke: Mektebetü dâri'l-bâz, 1994.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukûk-i İslâmiyye ve Istilahât-ı Fıkhiyye Kamusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1988.

BK, Borçlar Kanunu. *Resmî Gazete* (29/4/1926). Kanun No. 818. Erişim 5 Mayıs 2023. <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/5.3.818.pdf>

Buhârî, Muhammed b. İsmâ'il. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Bedrettin Çetiner. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları-Dâru Sahnûn, 1992.

Burhanpurlu, Şeyh Nizâm. *Fetâva'l-Hindiyeye'l-'Alemgiriyye fi mezhebi'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfe en-Nu'mân*. thk. Abdüllatif Hasen Abdurrahman. 16 Cilt. Bulak: Dârü'l-kütübü'l-'ilmiyye, 2000.

Çeker, Orhan. *Fıkıh Dersleri-1*. Konya: Tekin Kitabevi, 2014.

Çiftçi, Muhammed Hüsnü. *Ehl-i Re'y ve Ehl-i Hadisin Fıkhi Yaklaşımları*. İstanbul: Nizamiye Akademi, 2020.

Çolak, Abdullah. *İslâm Borçlar Hukuku*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2020.

D&G, Dim & Gürses Hukuk ve Danışmanlık. "Şüf'a Hakkı (Ön alım Hakkı)". Erişim 1 Mayıs 2023. <https://l24.im/9zp1xN>

Demiralay, Betül. *İslâm Hukuku ve Türk Hukukunda Ön Alım Hakkı (Şüf'a)*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.

Dirik, Mehmet. *İslâm Hukukunda Şüf'a*. Ankara: Sonçağ Akademi, 2022. Mehmet

Arslan, Mehtap. "Öğretim Teknikleri". *Fatih Projesi ve Fizik Eğitimi Eba İçerik ve Uygulamalar*. Sites.google.com. Erişim 22 Ağustos 2024. <https://sites.google.com/view/mehtaparslan/%C3%B6%C4%9Fretim/%C3%B6%C4%9Fretim-teknikleri>

Ebü Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as. *Sünen*. thk. Bedrettin Çetiner. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları-Dâru Sahnûn, 1992.

Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2005.

Ergün, Mehmet. "İslâm Hukukunda Hukuka Aykırılık". Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 5/2 (Aralık 2018), 271-294. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/587401>

Erturhan, Sabri. *Temel Fıkıh Bilgileri*. Konya: Hikmetevi Yayınları, 3. Basım, 2021.

Gamrâvî, Muhammed ez-Zühri. *es-Sirâcü'l-vehhâc şerhu 'alâ metni'l-Minhâc*. İstanbul: Eser Neşriyat, b.y., ts.

Golden, Brigid. "Enabling critical thinking development in higher education through the use of a structured planning tool". *Irish Educational Studies* 42/4 (2023), 949-969. <https://doi.org/10.1080/03323315.2023.2258497>

Gözler, Kemal. *Hukuka Giriş*. Bursa: Ekin Yayın Dağıtım, 20. Basım, 2023.

Habibullah, Khudayberen. *İslâm Hukukunda Şüf'a*. İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2016. <https://openaccess.29mayis.edu.tr/xmlui/handle/20.500.12723/2538?show=full>

Halebî, İbrâhîm. *Mülteka'l-ebhûr*. Dersaadet – İstanbul : Matbaa-i Osmaniye, 1309

Hamevî, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, *Gamzu 'uyuni'l-besâir şerhu kitâbi'l-Eşbâh ve'n-nezâir*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985.

Hasûne, Fuâd Abdürraûf el-Carcâvî. *Ahkâmu's-şüf'a fi's-şeri'ati'l-İslâmiyye*. Gazze: İslâm Üniversitesi Hukuk Fakültesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Karşılaştırmalı Fıkıh Bölümü, 2000. https://library.iugaza.edu.ps/book_details.aspx?edition_no=134483

HMK, Hukuk Muhakemeleri Kanunu. *Resmî Gazete* (4/2/2011). Kanun No. 6100. Erişim 5 Mayıs 2023. <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.6100.pdf>

HUMK, Hukuk Usulü Muhakemeleri Kanunu. *Resmî Gazete* (2, 3, 4/7/1927). Kanun No. 1086. Erişim 5 Mayıs 2023. <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuatmetin/5.3.1086.pdf>

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dimaşkî. *Hâşiyetü Reddî'l-muhtâr 'alâ Dürri'l-Muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebâr li-fikhi Ebî Hanîfe*. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-fikr, 2000.

İbn Emîru Hâc, Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed el-Halebî. *et-Tahrîr ve't-tahbîr 'ale't-tahrîr fi usûli'l-fikh*. tsh. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, 1999.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî. *ed-Dirâye fi tahrici ehadîsi'l-Hidâye*. nşr. Abdullâh Hâşim el-Yemânî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1964.

İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *Müsned*. 6 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları-Dâru Sahnûn, 1992.

İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Muhallâ*, thk. Muhammed Münir Dimaşkî. 11 Cilt. Mısır: İdaretü't-tba'e'l-münîre, 1352.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed el-Makdisî. *el-Muğnî*. thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî vd. 15 Cilt. Riyad: Dâru 'alemi'l-kütüb, 1997.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni. *Sünen*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları-Dâru Sahnûn, 1992.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. nşr. Abdullâh Alî el-Kebîr. 15 Cilt. Beyrut: Dârü's-sadr, 1990.

İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî. *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2002.

İbn Nüceym, Zeynülabidin b. İbrâhîm el-Mısırî el-Hanefî. *el-Eşbâh ve'n-nezâir (Şerhi Gamz ile Birlikte)*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1985.

İbn Nüceym, Zeynülabidin b. İbrâhîm el-Mısırî el-Hanefî. *Fetâvâ İbn Nüceym (el-Fetâva'z-zeyniyye) (Hulâsa-i İbn Nüceym)*. Tercüme: Hasan Re'fet b. İbrâhîm Rüşdî el-İstanbulî. İstanbul: Şeyh Yahya Matbaası, 1872.

İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtûbî. *Bidâyetü'l-müçtehid ve nihâyetü'l-mukteşid*. thk. Ferîd Abdülazîz el-Cündî, 4 Cilt. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2004.

İbnü'l-Münzir, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm. *Kitâbü'l-İcmâ'*. Tercüme ve Giriş: Abdülkadir Şener. Ankara: Gaye Matbaası, 1983.

Karaman, Hayreddin. *Ana Hatlarıyla İslam Hukuku*. 3 Cilt. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1985, 1986, 1987.

Karaman, Hayreddin. *Mukayeseli İslam Hukuku*. 3 Cilt. İstanbul : Nesil Yayınları, 1991.

Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fi tertîbi's-Şerâ'i'*. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1982.

Kudûrî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Muhammed. *el-Muhtasar*. İstanbul: Fazilet Neşriyat, b.y., 1977.

Köklü, Nilgün. "Örnek Olay Çalışma Metodları". *Ankara University Journal of Faculty of Educational Sciences (JFES)* 27/2 (2019), 771-779. https://doi.org/10.1501/Egifak_0000000372

Mahmutoğlu, Yakup. "İslâm Hukukunun Kazuistik Yapısı Üzerine". *Süleyman Demirel Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 2/1 (2012), 131-151. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sduhfd/issue/22977/245788>

Mâlik b. Enes. *Muvatta'*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları – Dârü Sahnûn, 1992.

Merginânî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr. *el-Hidâye şerhu Bidâyetü'l-Mübtedâ*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-erkâm, 2006.

Mevkûfâtî, Midillili Mehmed Efendi. *Kitâb-ı Mevkûfât*. 2 Cilt. Dersaadet: Şirket-i Sahâfiyye-i Osmâniyye Matba'ası, 1318.

Mevsilî, Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*. 5 Cilt 1 Cilt İçinde. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1987.

MK, Medeni Kanun. *Resmî Gazete* (4/4/1926). Kanun No. 743. Erişim 5 Mayıs 2023. <https://www.lexpera.com.tr/mevzuat/kanunlar/turk-kanunu-medenisi-743>

Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları-Dâru Sahnûn, 1992.

Narmanlıoğlu, Ünal. *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Veri Tabanı*. "Kanunun Anlam Bakımından Uygulanması". Erişim 15 Aralık 2021. <https://hukuk.deu.edu.tr/wp-content/uploads/2020/01/Narmanlioglu6.pdf>

Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şu'ayb b. Alî. *Sünen*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları-Dâru Sahnûn, 1992.

Optimisthub, Optimist Hub. "Görselin İçerik Açısından Önemi". Erişim 21 Mayıs 2022. <https://www.optimisthub.com/gorselin-icerik-acisindan-onemi.html>

Sâbık, Seyyid. *Fikihü's-sünne*. 3 Cilt. Mısır: Dârü'l-Kitâbî'l-İslâmî - Dârü'l-Hadîs, b.y., ts.

San'ânî, Muhammed b. İsmail, *Sübülü's-selâm şerhu Bulûği'l-merâm min edilleti'l-ahkâm*. 2 Cilt. Beyrut: Dâr-u İhyâi't- Tûrâsî'l- 'Arabî, 4. Basım, 1960.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr-Dârü'l-Ma'rife, 1409/1989.

Şafak, Ali. *Hadislerde ve Mukayeseli Hukukta Şüf'a Hakkı Konusu ve Hak Sahipleri*. Erzurum: y.y, 1981.

Şafak, Ali. *Hukuk Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Rehber Yayıncılık, 1992.

Şâfi'î, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *el-Ümm*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1993.

Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hafîb. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc 'alâ metni Minhâci't-tâlibîn li'n-Nevevî*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1997.

TBK, Türk Borçlar Kanunu. *Resmî Gazete* (4/2/2011), Kanun No. 6098, Erişim 5 Mayıs 2023. <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.6098.pdf>

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları-Dâru Sahnûn, 1992.

TMK, Türk Medeni Kanunu. *Resmî Gazete* (8/12/2001). Kanun No. 4721. Erişim 4 Mayıs 2023. <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuatmetin/1.5.4721.pdf>

Türcan, Talip. *İslâm Hukuk Biliminde Hukuk Normu Kavramsal Analiz ve Geçerlilik Sorunu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003.

ULS, UniversityLifeStyle. "تعدد انثركاء في الشفعة". Erişim 21 Haziran 2023. <https://universitylifestyle.net/تعدد-الشركاء-في-الشفعة/>

USCM, The United States Conference Of Mayors. "Pre-emption of City Authority in America by Richard Briffault Joseph P. Chamberlain (Professor of Legislation Columbia

Law School)” (Erişim 21 Ağustos 2024) <https://www.usmayors.org/wp-content/uploads/2023/06/USCM-Briffault-Preemption-Summary-June-4-2023.pdf>

Yıldırım, İlyas. “Şüf’a/Ön Alım Hakkı-Mecelle ve Türk Medeni Kanunu Merkezli Bir Mukayese”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 16/31 (Nisan 2018), 317-336.

Zeyla’î, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf. *Naşbü’r-râye tahrîcü ehâdisi’l-Hidâye*. 7 Cilt. Beyrut: Dârül’-kıbleti’s-sekâfeti’l- İslâmiyye vd., 1997.

Zühaylî, Vehbe. *el-Fikhü’l-İslâmî ve edilletühû*. 10 Cilt. Dımaşk: Dârü’l-Fikri’l-Mu’âsır, 34. Baskı, 2014.



Nizar Kabbânî'nin "Belkıs" Adlı Şiirinin Dil ve Üslup Açısından Analizi

Alaaddin Kiraz¹

Öz

Şair Nizar Kabbânî'nin "Belkıs" adlı şiiri, onun şiir yazmadaki gücünü, duygu ve tutku derinliğini somutlaştıran seçkin şiir çalışmalarından biri olarak kabul edilir. Duygusal ve çekici tarzı ve şiirle ilgili unsurları ustaca kullanmasıyla temayüz eder. Bu makalede, onun 'Belkıs' adlı şiiri üslup bakımından incelenmiş ve şairin şiirdeki duyguları ve imgeleri iletmek için kelimeleri, şiire özgü ifadeleri, benzetmeleri ve renkleri kullanımı analiz edilmiştir. Bu şiir, Belkıs'ın 'yasemin çiçeği' ve 'altın sabah güneşi' olarak tanımlanması gibi parlak ve güzel renkler kullanılarak Belkıs'ın güzelliği ve ihtişamı hakkında bir fikir vermekte ve şairin tefekkür halini yansıtmaktadır. Anlam düzeyinde, şair, kelime ve cümlelerini, bilinçli bir şekilde fonksiyonel olarak seçmektedir. Böylece her kelime veya cümle alıcıyla iletişimde hedefine ulaşmaktadır. Şiirin dili, sadeliği ve doğallığı ile hoş bir dildir. Şiirle ilgili imgeler ise, çoğunlukla hayal dünyasından değil, gerçek hayattan alınmış canlı imgelerdir. Nizar Kabbânî'nin şiirle ilgili ifadelerinde çeşitlilik ile temayüz ettiği, kafiye, vezin ve redifi ustaca kullandığı, duygu ve ifade gücünün arttığı bazı dizelerde ağır vezin kullandığı sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Modern Şiir, Kaside, Belkıs, Üslup, Nizar Kabbânî.

Kiraz, Alaaddin. "Nizar Kabbânî'nin "Belkıs" Adlı Şiirinin Dil ve Üslup Açısından Analizi". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi 9/1 (2025), 38-58. <https://doi.org/10.32711/tiad.1566502>

Geliş Tarihi	14.10.2024
Kabul Tarihi	14.01.2025
Yayın Tarihi	28.03.2025
*Bu CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makaledir.	

¹ Dr. Öğr.Üyesi, KTO Karatay Üniversitesi, İktisadi, İdari ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Arapça Mütercim ve Tercümanlık Bölümü, Konya, Türkiye, alaa.alkaraz@gmail.com, ORCID: 0000-0003-0475-8911



Analysis of Nizar Kabbani's Poem "Belkıs" in terms of Language and Style

Alaaddin Kiraz ¹

Abstract

The poem Belkıs by the poet Nizar Kabbani is considered one of his outstanding works, embodying his strength in writing poetry and the depth of emotion and passion. He stands out for his emotional and captivating style and his masterful use of poetic elements. This paper examines his poem Belkıs from a stylistic perspective, analyzing how the poet conveys emotions and imagery using words, poetic expressions, metaphors, and colors. The poem offers a glimpse into Belkıs' beauty and splendor by employing bright and beautiful colors, such as describing her as a "jasmine flower" and "golden morning sun," reflecting the poet's state of contemplation. At the level of meaning, the poet carefully selects words and phrases in a functional manner. Each word or phrase reaches its intended goal in communication with the reader. The language of the poem is simple and natural, and the imagery is vivid, often derived from real life rather than imagination. It is concluded that Nizar Kabbani excels in the diversity of poetic expressions, masterfully using rhyme, meter, and repetition. In some verses, the use of a heavy meter enhances the emotional and expressive power of the poem.

Keywords: Modern Poetry, Ode, Belkıs, Style, Nizar Kabbani.

Kiraz, Alaaddin. "Analysis of Nizar Kabbani's Poem "Belkıs" in terms of Language and Style". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 9/1 (2025), 38-58. <https://doi.org/10.32711/tiad.1566502>

Date of Submission	14.10.2024
Date of Acceptance	14.01.2025
Date of Publication	28.03.2025
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	

¹ Asst. Prof., KTO Karatay University, Faculty of Economics, Administrative and Social Sciences, Department of Arabic Translation and Interpreting, Konya, Türkiye, alaa.alkaraz@gmail.com, ORCID 0000-0003-0475-8911



تحليل أسلوبى لقصيدة بلقيس لنزار قباني: رؤية لغوية وشعرية في التعبير والإيحاء

Alaaddin Kiraz¹

ملخص

تعتبر قصيدة "بلقيس" للشاعر نزار قباني من بين الأعمال الشعرية المميّزة التي تجسّد قوة إبداعه الشعري وتعمّقه في العواطف والشغف. وتتميّز بأسلوبها العاطفي والجذاب واستخدامها المتنقن للعناصر الشعرية. قمتُ في هذه المقالة بدراسة أسلوبية لقصيدة "بلقيس" وحلّلت استخدام الشاعر للألفاظ والتراكيب الشعرية والتنشبهات والألوان لإيصال المشاعر والصور في القصيدة، مثل وصف بلقيس بأنّها "زهرة الياسمين" و"شمس الصباح الذهبية" حيث تُعطي هذه الألوان الزاهية والجميلة لمحة عن جمال ورونق بلقيس وتعكس حالة التأمل لدى الشاعر. وعلى المستوى الدلالي فإنّ الشاعر يعتمد إلى اختيار مفرداته وجملة اختياراً وظيفياً بحيث تؤدّي كلّ كلمة أو جملة غايتها في التواصل مع المتلقي فلغته الشعرية لغة محبّبة لبساطتها وعفويتها. أمّا عن الصور الشعرية فهي صور حيّة مأخوذة من عالم المحسوسات في الغالب لا من عالم الخيال. ونجد فيها تجديدًا، كما نجد بعض الصور التقليدية القديمة. وتمّ التوصل إلى أنّ نزار قباني تميّز بتنوع تراكيبه الشعرية؛ حيث استخدم القافية والوزن والتوزيع الصوتي بطريقة مُتقنة، ويلاحظ استخدامه للوزن الثقيل في بعض الأبيات التي تزيد من قوة العاطفة والتعبير.

الكلمات المفتاحية: الشعر الحديث، قصيدة، بلقيس، الأسلوبية، نزار قباني.

Kiraz, Alaaddin. "تحليل أسلوبى لقصيدة بلقيس لنزار قباني: رؤية لغوية وشعرية في التعبير والإيحاء". *Türkiye Journal of Theological Studies*, 9/1 (2025), 38-58. <https://doi.org/10.32711/tiad.1566502>

Date of Submission	14.10.2024
Date of Acceptance	14.01.2025
Date of Publication	28.03.2025
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	

¹ د. علاء الدين الكرز، عضو هيئة تدريسية، أستاذ مساعد، جامعة كاراتاي، كلية الاقتصاد والعلوم الإدارية والاجتماعية، قسم

مقدمة

نزار قباني من الشعراء العرب البارزين الذين تركوا بصمة قوية في عالم الشعر. تميزت قصائده بجمالها اللغوي وإبداعها الأسلوبية إلى جانب تعبيره الفني البارع ممّا أكسبه شهرة واسعة في العالم العربي وخارجه. وتتجلى في قصائده رؤيته الفلسفية والثقافية؛ حيث يتناول القضايا الاجتماعية والسياسية والثقافية بطريقة ترصد التحولات الإنسانية والاجتماعية. ويصوغ قصائده كما يراما تعكس الواقع والأحداث بتصوير مميّز، ممّا يجعلها محاوراً للكون وللإنسان وللعلاقات الإنسانية.

يتناول هذا البحث دراسة تحليلية لقصيدة بلقيس للشاعر السوري الراحل نزار قباني معتمداً على منهج التحليل الأسلوبية مع الملاحظة والاستنتاج لسر أغوار القصيدة. وقد بدأ البحث بعرض النص ضمن سياقه العام، ثم انتقل إلى السياق الخاص؛ حيث تمّ تناول العناصر الإيقاعية واللغوية والدلالية. كما ركّزت الدراسة على تحليل الوظائف والخصائص الأسلوبية التي تميّز أسلوب الشاعر في هذه القصيدة.

كما تسعى المقالة للبحث عن مظاهر التكوين الفني في قصيدة بلقيس من خلال عرض المواقف التي مرّ بها الشاعر، والبحث عن كيفية تشكّل جمالية الصورة الشعرية الممتدة، بالإضافة إلى الإيقاع الموسيقي داخلياً وخارجياً والتفاعل بينهما للوصول إلى العلاقة التي تجمع كلّ هذه العناصر.

تناولت الدراسة بشكل معمق العلاقة بين التعبير والإيحاء، موضحةً تأثير الألفاظ والصور الشعرية في إثارة المشاعر وتجسيد المعاني، وهو ما أكسبها تميزاً واضحاً مقارنةً بالدراسات السابقة.

والهدف من الدراسة الوقوف على الظواهر اللغوية والأدبية، وتحليلها للوصول إلى السمات الأسلوبية فيها، والتعامل مع المكونات البنيوية والإيحائية المتعددة التي تتوزع عبر مستويات أسلوبية متنوعة في محاولة لإبراز الصورة التي يسعى الشاعر إلى تقديمها، وتبسيط الضوء على الأبعاد التعبيرية التي تحملها قصيدة "بلقيس" من خلال بنية المقاطع التي من خلالها يجد الشاعر طريقه ومخرجه؛ ليقترح ما يجري في ثنايا عالمه الداخلي، ويعكس رؤيته لفوضى واقعه المشتّت.

وهذه القصيدة من القصائد الرثائية، والرثاء تعبير صادق عما يدور في خلد الشاعر وصورة حقيقية وواقعية لباطن الشاعر بدون تزوير أو زيف، وهي قصيدة رومانسية تتحدث عن قصة حب وإعجاب الشاعر بامرأة تحمل اسم "بلقيس". تتميز هذه القصيدة بأسلوب شاعري راق وعاطفي، حيث يعبّر الشاعر بصدق عن مشاعره وتجاربه الشخصية في الحب والغرام.

يبدأ الشاعر قصيدته بوصف جمال بلقيس وأنوثتها، ويستخدم المفردات الغنية والصور الجمالية لوصفها. ويستخدم الشاعر التشبيهات والمجازات الشعرية للتعبير عن عظمة جمالها، مثل وصفها بأنّها "شمس الغابة"، أو "زهرة أقحوان"، وهذه الصور الشعرية تعطي للقصيدة بُعداً عاطفياً وجمالياً.

1. التعريف بالشاعر:

وُلد نزار قباني في 21 مارس 1923 في حيّ منذنة الشحم بدمشق لعائلة ميسورة. كان والده توفيق القباني يمتلك متجرًا للحلويات، وكان له دور في مقاومة الاحتلال الفرنسي. تلقى نزار تعليمه الابتدائي والثانوي في الكلية العلمية الوطنية بدمشق التي كانت تعتمد منهجاً تعليمياً يجمع بين الثقافة العربية التراثية والحداثة الأوروبية. بعد ذلك التحق بكلية الحقوق في جامعة دمشق، وبعد تخرجه عام 1945 انضمّ إلى السلك الدبلوماسي. وشغل نزار قباني عدّة مناصب دبلوماسية في بلدان متعددة، منها تركيا والقاهرة وبيروت والصين ولندن. وفي عام 1966 استقال من العمل الدبلوماسي ليتفرغ تماماً للشعر.⁴

بدأ كتابة الشعر في عام 1939، وكان ديوانه الأول بعنوان "قالت لي السمراء". جاء هذا الديوان تعبيراً جريئاً عن مشاعر الضياع والقلق والكبت العاطفي التي عاشها جيل الحرب العالمية الثانية. وبسبب هذا الطابع الجريء والمتمرد على التقاليد واجه قباني معارضة شديدة من التيارات المحافظة؛ حيث اعتُبر ديوانه خروجاً عن الشكل والمضمون التقليديين للشعر العربي. وتوالى إصدارات نزار قباني الشعرية التي كانت تثير ردود فعل متباينة بين الاستهجان والاستحسان، ممّا جعله رمزاً مميّزاً في الشعر الحديث، ومؤسساً لمدرسة شعرية اتبعتها جيل كامل من الشعراء. ومن بين أعماله البارزة: "طفولة نهد"، "حبيبي"، "الرسم بالكلمات"، "هوامش على دفتر النكسة"، و"إفادة" إلى جانب العديد من الأعمال الأخرى التي ساهمت في ترسيخ مكانته كأحد رواد الشعر العربي الحديث.⁵

⁴ أحمد قبيش، تاريخ الشعر العربي الحديث (دمشق: مؤسسة النوري، د.ت)، 635.

⁵ أحمد قبيش، تاريخ الشعر العربي الحديث، 635-640.

وكان قد أنشأ عام 1966م داراً للنشر في بيروت وأصدر إلى جانب مؤلفاته الفردية المجموعة الكاملة لأعماله الشعرية والنثرية والسياسية. وبعد فشل زواجه الأول تزوج نزار قباني في عام 1970 من بلقيس الراوي، وهي سيدة عراقية كانت تعمل في السفارة العراقية في بيروت، ووزقا بزینب وعمر، لكن في عام 1981 لقيت بلقيس حتفها إثر انفجار السفارة، وهو الحدث الذي ترك أثراً عميقاً في نفسية قباني، وعبر عن حزنه الشديد برثاء زوجته في قصيدة مؤثرة بعنوان "بلقيس" التي تُعد من أبرز الأعمال الشعرية في نهاية القرن العشرين. وتوفي نزار قباني يوم الخميس 30 أبريل 1998 في لندن، ونُقل جثمانه بناءً على وصيته ليُدفن في مقبرة عائلته في دمشق. عبّر في وصيته عن ارتباطه العميق بدمشق قائلاً: "دمشق هي الرحم الذي علّمني الشعر وعلّمني الإبداع وأهداني أبجدية الياسمين... وهكذا يعود الطائر إلى بيته، والطفل إلى صدر أمّه".⁶

2. التحليل الأسلوبی

مطلع قصيدة بلقيس:

شكراً لكم..
شكراً لكم..
فحبيبي قُتلت.. وصار بوسعكم
أن تشربوا كأساً على قبرِ الشهيد
وقصيدتي اغتيلت..
وهل من أمةٍ في الأرض..
- إلا نحن - تغتال القصيدة؟
بلقيس...
كانت أجمل الملكات في تاريخ بابل
بلقيس..
كانت أطول النخلات في أرض العراق
كانت إذا تمشي..
ترافقها طواويس..
وتتبعها أيائل..
بلقيس.. يا وجعي⁷

1.2. النص في سياقه العام

سعى الإنسان منذ القدم إلى التعبير عن مشاعره باستخدام الكلمات ولغة الجسد، ومن أبرز الوسائل التي أبدع فيها لتحقيق ذلك كان الشعر.⁸ ونقف هنا أمام نص شعري فريد يمثّل ملحمة من أروع ما جاد به أدبنا العربي خاصة في مجال الشعر الوجداني الإنساني، وتحديداً في فن الرثاء.

وإذا كانت الدراسات النقدية تُقسّم شعر نزار بين الشعر السياسي، وشعره في المرأة، فإننا أمام نص يجمع بينهما وذلك ما اقتضاه الموقف. والمرأة في هذه القصيدة ليست أئمة امرأة، بل هي الزوجة والحبيبة والأم والوطن إنّها التاريخ الحقيقي، الماضي والحاضر والمستقبل الذي اغتالوه، فيلقيس لم تمت بحدّات عادي أو بسبب مرض عضال وإنما اغتيلت اغتيالاً والشاعر في هذا النص يُعبّر عن حزنه وألمه لما حلّ به من مصاب جلل لفقدته أغلى وأحب إنسانة إلى قلبه، كما أنّه يُهاجم في الوقت ذاته العقلية العربية التي - بحسب رؤية نزار - تعشق الجريمة وترى فيها حلاً لإسكات الأصوات الحرة. وقد كتب الشاعر القصيدة إثر موت زوجته بعد حادثة

⁶ أحمد قبش، تاريخ الشعر العربي الحديث، 640-642.

⁷ نزار قباني، ديوان قصيدة بلقيس (دمشق: منشورات نزا قباني، ط. 6، 1998)، 4-8.

⁸ Bekir Yıldırım, "Vâkidî'nin Futûhu'ş-Şam İsimli Eserinde Geçen Hamâse Şiirleri", *İslami İlimler Dergisi* 18/2 (2023), 189.

الهجوم على السفارة العراقية في بيروت عام 1981م، وقد حَزَرها الشاعر في بيروت بتاريخ 15 / 12 / 1981م، وهي قصيدة طويلة جداً من شعر التفعيلة تقع في ديوان كامل يتألف من تسع وسبعين صفحة من القطع الصغير، وقد سُبقت القصيدة بصور لئاز وبلقيس وطفليهما زينب وعمر.⁹

2.2. النص في سياقه الخاص

1.2.2. العناصر الإيقاعية

الإيقاع الخارجي: النص من شعر التفعيلة ولم يعتمد الشاعر في بنائه على البناء المقطعي، بل كان بناؤه للنص بناءً تراكمياً، وربما كان الموقف الشعوري هو الذي فرض عليه هذا الأسلوب؛ حيث بدأ بهجوم على قاتلي زوجته، ثم انتقل للتعبير عن حزنه العميق عليها، ليعود مرة أخرى إلى الهجوم، ثم يستأنف التعبير عن ألمه. ويبدو أن الحالة النفسية المهارة للشاعر قد أسهمت بشكل كبير في تشكيل هذا النوع من البناء لقصيدته.

وقد اعتمد الشاعر التفعيلة بدلاً من البحر. والتفعيلة التي اعتمدها هي تفعيلة بحر الرجز مستفعلن وجوازاتهما، ويمنح هذا البحر الشاعر حرية وسرعة في الحركة.

ولم يعتمد الشاعر قافية واحدة وروياً واحداً بل كانت القوافي وحروف الرّوي متنوعة، وذلك ليساير الشكل أو التركيب البنائي لشعر التفعيلة القائم على السطر الشعري لا على البيت، ومعروف أن هذا التغيير في القافية هو من ميزات هذا الشعر. ولعل الاضطراب النفسي الذي يُعاني منه الشاعر أدى إلى عدم الالتزام بقافية واحدة وروي واحد، وأذكر لتنوع القافية الأمثلة الآتية:

الشهيدة، بابل، كاذب، المجدلدية، السلام، يدياً، عمر، عنقوان، قصتان، مليكي.¹⁰

ونلاحظ أن عدد القوافي هو أربع عشرة قافية، وكان الشاعر يعود إلى القافية بعد أن يتركها، وهذا يدل على اضطراب الشاعر وحالته النفسية المنهارة، بالإضافة إلى أن البناء التراكمي للنص يؤدي إلى التنوع بالقوافي. وقد كان حرف الرّوي متوَعاً بين النون الساكنة، واللام الساكنة، والهزة الساكنة، والراء الساكنة، والباء الساكنة، والهاء المشبعة ألفاً، والياء المشبعة ألفاً، والنون المفتوحة، والنون المكسورة. ولا شك أن حرف الروي الساكن يُوجي بغصة الشاعر وألمه وحالة الذهول التي اعترت الشاعر بموت زوجته. وكذلك الياء المشبعة ألفاً ممدودة تُوجي بامتداد الألم، كما أن النون المكسورة تُوجي بانكساره وضياعه.

الإيقاع الداخلي: ويلاحظ على صعيد الموسيقى الداخلية أن حروف المد (أ- و- ي) قد تكررت في النص، وهي تحمل المشاعر والأحاسيس العميقة ولاسيما في مجال الحزن والألم وكذلك السخط والغضب، ومن أمثلة ذلك استخدام الشاعر للكلمات الآتية: اللصوص، يعتدون، يريد، البشاعة، نغثال، الجبان، مسحوق، مقموع، الجنانز.¹¹

واستخدم الشاعر الأصوات المناسبة لتوضيح أفكاره وللتعبير عمّا يشعر به ممّا يسمح للقارئ بالتذوق الصوتي للنص، ويُلاحظ أن الشاعر يستخدم الجرس الصوتي في القافية للتعبير عن مشاعره وتجاربه، فاستخدم الحروف الانفجارية: لتُعبر عن قلقه وسخطه وتبرمه من الواقع، من بين هذه الحروف (الياء، الميم، الراء، الدال)، وهذه الحروف لم يكن استخدامها عشوائياً أو مغللاً بالمعنى، بل جاءت مرادفة ومساندة للأفكار التي تحملها القصيدة. وقد استخدم الشاعر الحروف الصامتة، مثل: (النون، اللام، الياء)، لما لها من قدرة على التعبير عن الحزن العميق والصمت. وقد تجلّى ذلك في قافية (الهاء) التي عكست براعة هذا الشعور الداخلي المعجم بالألم. ويظهر استخدام الشاعر لقافية "الهزة" للتعبير عن الانكماش والاختناق الذي يعيشه ممّا يُضفي على النص تجربة صوتية فريدة. ويمكن ملاحظة التناغم بين الموسيقى الداخلية والخارجية للنص. وبهذه الأساليب الصوتية يستطيع الشاعر التعبير بشكل فعّال عن مشاعره وأرائه وجعل القصيدة تنبض بالحياة والعاطفة وتنقل المتلقي إلى عالم داخلي مليء بالمعاني والتجارب.¹²

ومن عناصر الإيقاع الداخلي البنى الصرفية والنحوية والدلالية، فبالنسبة للبنى الصرفية نجد الكلمات الآتية: (لحمنا، بلطنا، قبرنا)، (باسمة، ناضرة)، (مشتاقون، مذبحون)، (تدرين، تدخين، تطالعين، تدخين)، (يحرقون، يهبون، يرتشون، يعتدون، يسكرون)

⁹ نزار قباني، ديوان قصيدة بلقيس، 4-79.

¹⁰ نزار قباني، ديوان قصيدة بلقيس، 5-82.

¹¹ نزار قباني، ديوان قصيدة بلقيس، 5-70.

¹² مسعودة، جمعة- فاطمة دوداق، الفضاء الدلالي والنصي في الشعر العربي المعاصر قصيدة بلقيس لئاز قباني - نموذجاً

(الجزائر: مذكرة تخرج، 2019)، 59.

ومما يلفت الانتباه على صعيد الإيقاع الصوتي هو تقطيع حروف جملة (قتلوا الرسول) في نهاية القصيدة على النحو التالي:

ق..ت..ل..و..ا

ال..ر..س..و..ل..ة¹⁴

وهذا يُجسد الحالة النفسية والفيزيولوجية للشاعر فالحزن والألم الكبيران سيطرا عليه تمامًا، فلم يعد بمقدوره أن يلفظ هذه الجملة إلا بهذه الطريقة التي تحمل الإحساس بالألم والشعور بالمرارة ومعاناة الفراق الأبدي.

2.2.2. العناصر اللغوية:

سنتناول فيها الأسماء والأفعال والضمائر والجمل والأساليب.

بالنسبة للأسماء فإننا نجد في قصيدة بلقيس الأسماء المعرفة بأل العهدية، والتي تشير إلى الأمور المعهودة ذهنًا بسبب معرفتنا لها واتصالنا الدائم بها، ومن هذه الكلمات: (الشهيدة، القصيدة، النقية، الإنسان، العظم).¹⁵ ونلاحظ أيضًا الأسماء المعرفة بالإضافة؛ وذلك لتوضيحها وتحديدتها بإضافتها إلى المضاف إليه، مثل (حكاية الإشعاع، مليكتها، أجمل الملكات، وجعي، قبرك، أكوام الضحايا).¹⁶

ولا يخفى على القارئ ما أضاف المضاف إليه إلى المضاف من تحديد وتوضيح للمعنى، وتظهر أيضًا أسماء الذوات: (فراشة، دمعا، ضحية، ثعالب، عنكب، أيائل، نجمة). وتعتبر هذه الأسماء من العناصر الموضوعية المشكّلة للمشهد معرفيًا. وتظهر أيضًا في قصيدة بلقيس أسماء الفاعلين والمفعولين والصفات المشبهة وأسماء التفضيل، ومالها من دور في التعبير عن المعنى والحركة وتجسيد الحدث والمبالغة. فمن أسماء الفاعلين نقرأ: (حائمة، صامته، عابقة، ضائعين، ناضرة، مشرفة، باكية). ومن أسماء المفعولين: (مسحوق، مقموع، مطعون، المعطر). ومن الصفات: (الحزينة، حبيبة، أميرة، صغير). ومن أسماء التفضيل نذكر: (أطول، أحلى، الكبرى، أعلى، أسخف).¹⁷

أما بالنسبة للضمائر فيظهر الضمير (هي) و(أنت) عندما يتحدث الشاعر عن بلقيس:

أنت: (تدخين، كنت، تدرين، تحترقين، قبرك، سقطت، قتلوك).

هي: (كانت، ترافقها، تلمسها، تمشي سقطت).

فضمير المخاطب يقتضي حضورها وهذا ما يفتقده الشاعر واقعيًا فيحاول تحقيقه فنيًا، أما ضمير الغائب فلا شك أنه يُعبر عن غيابها وبعدها وهذا مالا يستطيع الشاعر أن يلغيه.

ويظهر الضمير (أنا): (وجعي، حبيبي، لن أقرأ، أعرف، أسأل، أيامي معشوقتي): ليعبر عن ذاتية الألم، فالأوجاع والأحزان والآلام هي أوجاع وآلام وأحزان الشاعر. وعندما يتحدث الشاعر عن قتله بلقيس يظهر الضمير (هم): (يقرفصون، يركبون، قتلوك، أخذوك، تورطوا، فجرؤك، ثعالب، قبائل، عنكب).¹⁸

ويظهر الضمير (نحن) عندما يتحدث عن الشعب المسحوق: (يغتالنا، قبرنا، نفرّ، بطننا، نسال). ولا شك أن وجود هذه الضمائر تشير إلى الصراع الدائر بين الشاعر الذي يرفض المهادنة والاستكانة ويأبى إلا أن يتصدى لـ (هم) رغم أن ثمن التصدي كان مصرع (هي). وتكثر في النص الأفعال المضارعة وذلك لتعبّر عن استمرار الحزن والألم والصراع، ومن هذه الأفعال: (نغتال، ندخل، تخلعين، تفرعين، يرفض).

وتظهر الأفعال المسندة إلى وا الجماعة عند الحديث عن قاتلي بلقيس، فهُم: يقتلون ويسرقون ويرتشون ويشربون الخمر ويزنون. أما الأفعال الماضية فهي موجودة في النص أيضًا للتعبير عن انتهاء الحدث ورسوخه، مثل: صار، كانت، قتلوك، أطفأت، تركتنا، تحدّيت، جئت، فجّرؤك.

وتبرز في النص جملاً قائمة على كلمة واحدة مثل يرتشون، قتلوك، يدمرون. وجمل فعلية مع مفعولاتها لإتمام المعنى والتفصيل،

¹³ نزار قباني، ديوان قصيدة بلقيس، 5-82.

¹⁴ نزار قباني، ديوان قصيدة بلقيس، 82.

¹⁵ نزار قباني، ديوان قصيدة بلقيس، 4-24.

¹⁶ نزار قباني، ديوان قصيدة بلقيس، 5-44.

¹⁷ نزار قباني، ديوان قصيدة بلقيس، 5-57.

¹⁸ نزار قباني، ديوان قصيدة بلقيس، 9-60.

ومنها: يعصر مهجتي كالبرتقالة، أعرف ورطة اللغة، لن أقرأ التاريخ.
وتظهر جمل اسمية محولة أخبارها جملاً فعلية للإشارة إلى أهمية المتقدّم، مثل: البحر استقال، الحزن يعصر، النجوم تخاف.
أما عن الخبر والإنشاء فقد تنوّعت الجمل بين الخبرية والإنشائية، فبالنسبة للجمل الخبرية فإنّها تدلّ على الثبوت والرسوخ، وراح الشاعر من خلالها يسرد لنا الحقائق والأحداث، ومن هذه الجمل: (حبيبي قتلت، بلقيس كانت أجمل الملكات في تاريخ بابل، إن حكاية الإشعاع أسخف نكتة قيلت).
ونلاحظ ورود الجمل الإنشائية في النص ولاسيما إذا أراد الشاعر أن يعبّر عن موقف انفعالي كالاستنكار والغضب والسخط أو الدهول لفقد زوجته، ومن الجمل الإنشائية:

- هل من أمة في الأرض إلا نحن نغثال القصيدة؟
- أين السموم والمهلل والغطاريف الأوائل؟
- بلقيس أيّها الأميرة
- يا فرسي الجميلة
- نامي بحفظ الله أيّها الجميلة
- أيّها الشهيده¹⁹

3.2.2. العناصر الدلالية:

القصيدة تتكون من محورين متلازمين ومتوازنين. يشكّل الأول محوراً يتمثل في بلقيس الزوجة المفقودة وكل ما يترتب عليها من تداعيات وارتباطات بهذه الصورة. أما المحور الآخر فيتمثل في البُعد التاريخي والوضع السياسي السائد؛ حيث تتحول بلقيس إلى معبرٍ أو جسرٍ انفعالي لإدانة هذا الوضع. وتسير القصيدة في بنائها بتوازن أكثر في بعض المواضع، لكن هذين المحورين يتداخلان ويندمجان معاً في مواضع أخرى ليشكلا محوراً واحداً.
من الأمثلة التي توضح المحور الأول بلقيس الزوجة المفقودة أو المشكلة الخاصة:

يا زوجتي..

وحبيبي.. وقصيدتي.. وضيء عيني..

قد كنت عصفوري الجميل..

فكيف هربت يا بلقيس مني؟²⁰

يتجلّى هنا مونولوج شعري عاطفي يجعل المتلقين يشعرون وكأنّهم يعيشون الحدث بكلّ تفاصيله.²¹

أما المحور الثاني الذي تتحول فيه بلقيس إلى جسر انفعالي سلمي؛ ليدين الشاعر من خلاله الوضع العربي والتاريخي فيتمثل في قوله:

سأقول في التحقيق:

إنّ اللص أصبح يرتدي ثوب المقاتل

وأقول في التحقيق:

إنّ القائد الموهوب أصبح كالمقاتل.²²

وأما ما يمثّل تداخل هذين المحورين ففي قوله:

بلقيس: أيّها الأميرة

ها أنت تحترقين في حرب العشيرة والعشيرة

¹⁹ نزار قباني، ديوان قصيدة بلقيس، 14، 80.

²⁰ نزار قباني، ديوان قصيدة بلقيس، 29.

²¹ Bekir Yıldırım, "Kur'an'da Kıyamet ve Âhiretle İlgili Konuların Hivâr Üslubuyla Takdimi". *Darülhadis İslami Araştırmalar Dergisi* 2 /97 (2022), 75-107.

²² نزار قباني، ديوان قصيدة بلقيس، 53.

ماذا ساكتب عن رحيل مليكتي ؟
 إن الكلام فضيحتي
 ها نحن نبحت بين أكوام الضحايا
 عن نجمة سقطت
 وعن جسدٍ تناثر كالمرايا.²³

وعلى الصعيد الدلالي نجد أنّ الشاعر قد استعمل موادّ لغوية متنوعة، ويمكن تقسيم هذه المواد إلى مفردات لغوية كونية، مثل: الشمس، القمر، السماء، النجوم، الريح، المطر، الكواكب. ومفردات من الطبيعة، مثل: النخيل، خيزران، الرخام، السواحل. والأدوات والأشياء، مثل: المشط، الكمان، سيجارة.

واستخدم الشاعر العديد من الأحداث التاريخية الراسخة في سجل الذكريات، والتي تحمل معاني الحزن والسوء، وقد استحضرها من التاريخ كدليل يُعزّز مقاومته لفعل القتل والالام. فقد استخدم هذه المفردات: المجدلوية، السومرية، البابلية، أبو جهل. وبعض هذه الكلمات استخدمها الشاعر في إطارها الدلالي المباشر، بينما وظّف بعضها الآخر بشكل إيحائي ورمزي، مثل: (أبو جهل). ومنها ما يدلّ على اتصال الشاعر بالثقافة القديمة (المجدلية) وتُبرز هذه الصياغة تأثير الأحداث التاريخية في تشكيل تجربة الشاعر نزار قباني وكيف أنّها تغذّي قصائده بالألم والتحديات التي مرّ بها. ويعبّر الشاعر في هذه القصيدة القوية عن الحزن والألم الذي يشعر به نحو الوضع في فلسطين وغزة وكيف أنّ التاريخ الذي مرّ عليهم لم يكن إلا محطماً للأمل والأحلام، عندما يقول:

لو أنّهم حملوا إلينا
 من فلسطين الحزينة
 نجمةً
 أو برتقالة
 لو أنّهم حملوا إلينا
 من شواطئ غزة
 حجراً صغيراً
 أو محارة
 لو أنّهم من ريع قرنٍ حرروا
 زيتونةً
 أو أرجعوا ليمونةً
 ومحووا عن التاريخ عاره
 لشكرت من قتلوك.. يا بلقيس.²⁴

يشير الشاعر إلى الأمنيات البسيطة التي تعبر عن الرغبة في السلام والحرية والتحرر، ويربط الشاعر بين النجوم والبرتقال والحجارة والمحارة والزيتون والليمون بالمأساة الفلسطينية والأمل المتعلق بتحقيق الحرية والاستقلال.

ويعبّر الشاعر عن أمله في التحرر والاستقلال والتخلص من الاحتلال، ويعرب عن تقديره لأولئك الذين يقاومون ويحاربون من أجل الحرية، ويستخدم الشاعر بلقيس كرمز للمجتمع الفلسطيني والصمود الذي يظهره في وجه الظلم والاضطهاد. تُظهر هذه القصيدة قوة التعبير الشعري والعاطفة العميقة التي يحملها الشاعر في قلبه نحو القضية الفلسطينية والأمل في تحقيق الحرية والعدل والسلام. ويعبّر الشاعر عن تضامنه مع الشعب الفلسطيني ويحاول أن يوصل رسالة قوية للعالم بأنّ الحلم بالحرية لن يتلاشى رغم كلّ المعاناة والظروف القاسية التي يواجهها. ويظهر الشاعر انزعاجه وغيظه من التخاذل والغياب التاريخي لحكام العرب تجاه القضية الفلسطينية. ويُجسد الشاعر فلسطين بصورة أنثى حزينة ومحرومة من حريتها، ويصفها بأنّ كلّ شيء فيها يستوطن من قبل الاحتلال، مثل البرتقال والمحارة؛ ليعبّر عن حجم الاستيطان والاحتلال الذي تعاني منه فلسطين. ويسعى الشاعر في هذا

²³ يوسف أبو العدوس، "قراءة في قصيدة بلقيس"، مجلة كلية الآداب، 1/8، (1989)، 4-5.

²⁴ نزار قباني، ديوان قصيدة بلقيس، 72-74.

المقطع إلى تحريك روح المقاومة في الأمة العربية نحو القضية الفلسطينية ودعوتهم للوقوف بجانب فلسطين ونيل حريتها واستعادة حقوقها مستخدماً لفظ "فلسطين" ليمثل رمزاً للقضية الفلسطينية والشعب الفلسطيني، ويناشد القارئ بأن يتحدّى التاريخ العربي المحزن والعارى ويساهم في تحرير فلسطين من قبضة الاحتلال، ويحث الأمة العربية على التحرك والمقاومة لإعادة الحرية والكرامة لشعب فلسطين.

وهناك مفردات تدل على ثقافة الشاعر الغربية: (مشروب الغيرلان، سيجارة الكنت) ونلاحظ أن لغة الشاعر لغة بسيطة سهلة قريبة من لغة الناس ولغة الحياة اليومية وبعيدة عن الصعوبة والغرابة. أما العناصر التصويرية ففيها التشبيه المبني على صور واقعية:

- جسّد تناثر كالمرايا.

- جسمك الضوئي لؤلؤة كريمة.

- بلقيس أطول النخلات.²⁵

ويصوّر الشاعر بلقيس وكأتمها القمر الذي طمره الحاقدون بالحجارة بعد أن دمّروا مكان عملها. تُجسّد هذه الصورة كلّ معاني الزوال والخراب، وتعبّر عن محنتها والظروف القاسية والتحديات الصعبة التي واجهتها. فيقول:

بلقيس يا قمري الذي طمره ما بين الحجارة.²⁶

يعكس هذا النص الشعري قدرة الشاعر على الاستعارة والتشبيه: حيث يستخدم صورة القمر لتعزير فكرته ونقل معانيه بشكل ملموس وجذاب. وفي موضع آخر يجعل الشاعر بلقيس رمزاً لنور حياته وسكينته وسعاده، ويرى أنّ موتها يشكل انطفاءً لحياته وانتهاءً لأنواره. وهكذا يعبر الشاعر عن حبه وتعلقه ببيروت المدينة التي عشقها، والتي لا تدرك أنّها بقتل بلقيس قتلت عشيقته وأطفأت نورها كالقمر.

يقول الشاعر:

وبيروت التي عشقتك

تجهل أنّها قتلت عشيقته

وأطفأت القمر.²⁷

ومنها الصور الاستعارية:

- "يا دمعاً ينقط فوق أهداب الكمان".

- "حتى النجوم تخاف من وطني".

- "أصابعي اشتعلت".

- "يقتلوا كلماتي".

- "تاريخي خجول".

- "هذي بلاد يقتلون بها الخيول".

وقد شحن الشاعر صورته الفنية بطاقات عاطفية توجي بموقفه الانفعالي، وقد استقى هذه الصور من محيطه المادي المحسوس، ومنها ما كان عصرياً ومبتكراً: يا دمعاً ينقط فوق أهداب الكمان.

ومنها ما كان تقليدياً: بلقيس أطول النخلات، كل غمامة تبيكي عليك.

واستخدم الشاعر الاستعارة ببراعة للتعبير عن مشاعر الحزن والفقدان والرثاء لزوجته الراحلة بلقيس.

وتجدر الإشارة إلى العديد من الأمثلة والصور الفنية التي أضفت جمالاً وعمقاً على قصيدة "بلقيس" ومن أبرزها: الاستعارة:

²⁵ نزار قباني، ديوان قصيدة بلقيس، 50، 58.

²⁶ نزار قباني، ديوان قصيدة بلقيس، 52.

²⁷ نزار قباني، ديوان قصيدة بلقيس، 31.

(تغثال القصيدة)²⁸ استعارة مكنية، حيث شبه القصيدة بالإنسان الذي يمكن اغتياله، وحذف المشبه به (الإنسان) وأبقى على أحد لوازمه وهو الاغتيال.

(يا نينوى الخضراء)²⁹ استعارة تصريحية، شبه الشاعر بلقيس بمدينة نينوى، فحذف المشبه (بلقيس) وأبقى على المشبه به (نينوى) لتجسيد القوة والمأساة المرتبطة بالمدينة.

(مثلنا التاريخ كاذب)³⁰ استعارة مكنية، حيث شبه التاريخ بالإنسان الذي يكذب، وحذف المشبه به (الإنسان) وأبقى على شيء من لوازمه.

التشبيه:

(القائد الموهوب أصبح كالمقاول) تشبيه مجمل؛ حيث حافظ الشاعر على المشبه (القائد) والمشبه به (المقاول) مع أداة التشبيه "الكاف".

(قتلوك في بيروت مثل أي غزالية)³¹ تشبيه تام الأركان، حيث شبه بلقيس بالغزال باستخدام المشبه (بلقيس)، والمشبه به (الغزال)، وأداة التشبيه (الكاف)، ووجه الشبه (القتل البريء).³²

المجاز: وقد وردت مجموعة من الصور الفنية على سبيل المجاز، منها:

(بيروت.. تقتل كل يوم واحداً متاً)³³ استخدمت كلمة "تقتل" على غير حقيقتها، حيث نُسب فعل القتل إلى بيروت مجازاً للإشارة إلى الأحداث الدامية في المدينة.

(والبيت الصغير.. يسائل عن أميرته)³⁴ استخدمت لفظة "يسائل" مجازياً للجماد (البيت)، ممّا يعكس الحزن الذي يلف المكان بغياب بلقيس.

(إن زروعك الخضراء.. ما زالت على الحيطان باكية)³⁵ استخدام لفظ "باكية" مجازاً للإشارة إلى الجمادات (الجران) التي ترمز إلى الحزن والأسى على فراق بلقيس.

ومن العناصر الدلالية يمكن أن نتناول المقابلات الضدية وهي كثيرة في النص، وورودها أمر طبيعي في نص تتحارب فيه قوتان قوة الخير (الضحية بلقيس والشاعر)، وقوة الشر وهم (المجرمون القتلة)، وتزيد هذه المقابلات الضدية المعنى وضوحاً، وتقوم بمهمتها في كشف وتعرية الحقائق ولأسيما الوجه البشع للجريمة، ومنها نذكر: الحدائق والمزابيل - قتلتك وعشفتك - السياسة والدعارة - ينام ولا ينام - نبتدي وننتهي - شقاء وشفاء - أبو لهب وغزالي.

وهناك مقابلات بين جملة وأخرى مثل:

"لا يعرف الإنسان كيف يعيش في هذا الوطن".

"لا يعرف الإنسان كيف يموت في هذا الوطن"³⁶

أما التناص فهو كثير في القصيدة وقد وظّفه الشاعر ليعبر من خلاله عن أفكاره وأحاسيسه، ولا شك أنّ كثرة التناص تدلّ على سعة ثقافة الشاعر³⁷، ومن التناص في القصيدة قوله:

بلقيس أسألك السماع فربّما

كانت حياتك فديةً لحياتي³⁸

²⁸ نزار قباني، ديوان قصيدة بلقيس، 4.

²⁹ نزار قباني، ديوان قصيدة بلقيس، 70.

³⁰ نزار قباني، ديوان قصيدة بلقيس، 10.

³¹ نزار قباني، ديوان قصيدة بلقيس، 21.

³² زهرة بنيبي، "مظاهر التشكيل الفني في قصيدة بلقيس للشاعر نزار قباني"، مجلة الآداب والعلوم الإنسانية 8 (2012)، 18-24.

³³ نزار قباني، ديوان قصيدة بلقيس، 16.

³⁴ نزار قباني، ديوان قصيدة بلقيس، 23.

³⁵ نزار قباني، ديوان قصيدة بلقيس، 26.

³⁶ نزار قباني، ديوان قصيدة بلقيس، 60.

³⁷ إيّاس الرشيد، "التناص في صورة الكاريكاتور عند سعد حاجو" مجلة قلمنامه 5 (2020)، 501.

³⁸ نزار قباني، ديوان قصيدة بلقيس، 79.

فنلمح فيه قول الشريف الرضي في رثاء أمه: (البحر الكامل)

قد كنتُ أملُ أنْ أكونَ لكِ القِدا
مما ألمَ فكنتِ أنتِ فدائي³⁹

وكذلك في قوله:

بلقيس يا بلقيس
يا دمعاً ينقط فوق أهداب الكمان
علَّمتُ مَنْ قتلوك أسرار الهوى
لكنهم.. قبل انتهاء الشوط
قد قتلوا حصاني⁴⁰

ففيه تناس مع قول الشاعر معن: (البحر الوافر)

أعلمة الرماية كلَّ يوم
فلما اشتدَّ ساعدهُ رماني⁴¹

وكذلك في قوله:

ها نحن نسألُ يا حبيبة
إنْ كانَ هذا القبرُ قبركِ أنتِ
أم قبرُ العروبةِ⁴²

ففيه تناس مع قول الشاعر جرير: (البحر الكامل)

لولا الحياءُ لهاجنِي استعبارُ
ولزرتُ قبركِ والحبيبُ يُزارُ⁴³

وتظهر على المستوى الدلالي الرموز التي استخدمها الشاعر استخدماً وظيفياً رانغاً وموقفاً، ومنها: (أبو لهب) ويرمز للحاكم المستبد. (غزالة) ترمز إلى بلقيس. (الرسولة) رمز التضحية والطهر. وقد استخدم التشخيص الذي أضيف على القصيدة جمال اللغة وسمو الخيال⁴⁴

3. الوظائف الأسلوبية:

تتجلى الوظائف الأسلوبية في الاختيار والعدول والتكرار.

الاختيار: فقد اختار الشاعر لقصيدته شكل البناء التراكبي وهو واحد من نوعي شعر التفعيلة؛ إذ يقوم بناء القصيدة في شعر التفعيلة على البناء المقطعي والبناء التراكبي الذي اختاره الشاعر، كما اختار الشاعر المزج بين غرضين شعريين متناقضين هما: الرثاء والهجاء فهو يرثي زوجته وفي الوقت نفسه يهجي قاتلها، وابتعد بذلك عن وحدة الموضوع الذي تقوم عليه قصيدة التفعيلة. واختار الشاعر أن يجعل من الأمة العربية كلها عدواً له واعتبرها المسؤولة عن قتل زوجته، فالتاريخ العربي منذ العصر الجاهلي وحتى تاريخ مصرع بلقيس تاريخ ملطخ بالدماء والقتل:

فقبائل قتلت قبائل

وثعالب قتلت ثعالب

وعناكب قتلت عناكب⁴⁵

واختار أن يغالي في موقفه فاعتبر أنَّ التاريخ العربي كذبة كبرى لا حقيقة لوجودها، وكان موقفه موقف مستشرق غير منصف فما ذنب التاريخ العربي والأمة في قتل بلقيس! وهل يمكن لأمة بأسرها أن تشترك في قتل بلقيس! لا شك أنَّ موقف الشاعر موقف انفعالي حيث انساق وراء أحزانه وهول فاجعته فاعتبر الجميع مسؤولاً عن هذه الفاجعة. واختار الشاعر اسم زوجته عنواناً لقصيدته ولهذا

³⁹ الشريف الرضي، ديوان (إيران: مطبعة وزارة الإرشاد الإسلامي، 1986)، 27.

⁴⁰ نزار قباني، ديوان قصيدة بلقيس، 78.

⁴¹ معن بن أوس، ديوان. جمعه: حاتم صالح الضامن (العراق: دار الجاحظ، 1977)، 34.

⁴² نزار قباني، ديوان قصيدة بلقيس، 44.

⁴³ جرير، ديوان، تج. نعمان محمد أمين طه (مصر: دار المعارف، ط. 3. دت)، 862/2.

⁴⁴ حازم كاجوج، "شعر الطرد عند عبد الله بن المعتز"، مجلة تيدساد 9 (2023)، 532.

⁴⁵ نزار قباني، ديوان قصيدة بلقيس، 9.

الاختيار دلالات نفسية وإنسانية يعبر من خلالها عن إخلاصه وحبها ورغبته في تخليد ذكراها. العدول: لعلّ أبرز ما يمكن أن نلمحه في العدول هو عدول الشاعر عن موقفه السياسي فبعد أن نهج بشعره السياسي نهجًا قوميًا عربويًا تجلّى ذلك في أبي صورته في قصيدته "ترصيع بالذهب على سيف دمشق" التي مجدّ فيها انتصار تشرين إلا أنّهُ بعد اغتيال زوجته انقلب على العروبة والعرب، وراح مهاجمهم متهماً إيّاهم بالهمجية والبربرية والإجرام نافياً كل صفات التّحضر عنهم. ومن العدول هجرة لمفردات المعجم العربي، واتباعه لغة الحياة والناس اليومية.

ومن العدول تركه نظام الشطرين واتباعه نظام التفعيلة، ولعله بذلك يتبرأ من التقاليد العربية فنيًا بعد أن تبرأ منها فكريًا. ومن العدول أيضًا عند رثاء الشاعر لزوجته إسبابه في وصف جمالها الساحر، فمن عادة العربي ألا يتغزل بزوجته في الشعر ولكن نازًا عدل عن هذا التقليد. ومن العدول أيضًا تركه الهجوم على الدين واستهتاره بالقيم والمفاهيم الدينية فيظهر مسلمًا بقضاء الله وقدره، وهو مؤمن أنّ زوجته الحبيبية باتت في حفظ الله ورحمته، ونراه يظهر احترامه للأتبياء والمصحف الشريف، بل إنّهُ مهاجم الكباثر التي حرّمها الإسلام ويفضح مرتكبها كأبي لهب وحاشيته الذين يرتشون ويقتلون ويسكرون ويزنون.

التكرار: وهو من الوسائل اللغوية التي يمكن أن تؤدي دورًا تعبيريًا واضحًا في القصيدة. يتم استخدام التكرار في صورة بسيطة ومركبة، ويعد وسيلة بلاغية ذات قيم أسلوبية. والمقصود بتوظيف التكرار عادة هو ذكر كلمة أو عبارة أكثر من مرة في موضع آخر، أو في مواضع متعددة، بلفظها ومعناها. ويساعد التكرار في التأكيد على مفاهيم معينة وتعزيز الفكرة الرئيسية في القصيدة ممّا يعزّز تأثيرها على القارئ أو المستمع. وبواسطة التكرار يمكن للشاعر تحقيق بعض الأغراض الأدبية مثل التأكيد والإبراز، وقد يعزز من التأثير العاطفي للنص ويعطيه طابعًا فنيًا وجماليًا فريدًا. وهذه الطريقة يساهم التكرار في جعل القصيدة أكثر تأثيرًا وإقناعًا ويمنح النص الشعري طابعًا تعبيريًا مميزًا يجذب القراء والمستمعين ويثير إعجابهم.

ورد التكرار كثيرًا في قصيدة بلقيس وهو تكرار دلالي له وظائف إيقاعية، وأورد فيما يأتي بعض الأمثلة على التكرار مشيرًا إلى الوظيفة الدلالية التي أداها فهو في مطلع القصيدة يكرر عبارة:

شكرًا لكم

شكرًا لكم⁴⁶

وغرضه من ذلك التأكيد والسخرية من قتلته زوجته.

ومن التكرار أيضًا تكراره لاسم بلقيس ثلاثًا وأربعين مرة في القصيدة، وهذا يدلّ على حبه العظيم لها فمن أحبّ شيئًا أكثر ذكره:

بلقيس كانت أجمل الملكات

بلقيس كانت أطول النخلات⁴⁷

بلقيس يا وجعي و يا وجع القصيدة⁴⁸

وغرض الشاعر من التكرار هو استحضارها ورفضه غيابها عن حياته، فكان يذكرها بصيغة النداء أكثر من ذكرها في صيغة الغياب. ومن التكرار أيضًا قوله:

بلقيس مطعونون مطعونون في الأعماق

والأحداقُ يسكنها الدهول⁴⁹

فتكرار اسم المفعول مطعونون له دلالة نفسية فهو يدلّ على هول الفاجعة.

ومن التكرار أيضًا تكراره لفعل تطلعين في قوله:

ومن المرايا تطلعين

من الخواتم تطلعين

من القصيدة تطلعين

من الشموع

⁴⁶ نزار قباني، ديوان قصيدة بلقيس، 4.

⁴⁷ نزار قباني، ديوان قصيدة بلقيس، 5.

⁴⁸ نزار قباني، ديوان قصيدة بلقيس، 6.

⁴⁹ نزار قباني، ديوان قصيدة بلقيس، 28.

من الكؤوس

من النبيذ الأرجواني⁵⁰

وتكرر هذا الفعل يوحى بحضور بلقيس في كل مكان في المنزل فكلما رأى شيئاً من أشياءها تذكرها، فهي حاضرة رغم غيابها حاضرة بحضور أشياءها.

ولعلّ أبرز خصائص شعرية نزار هي الإيقاع والموسيقا، فالإيقاع عنده يصل إلى أعلى حدوده، وهو إيقاع تستهويه الأذن وتطرب له النفس، وهو يختار هنا الإيقاع عمداً ليحقق أكبر قدر ممكن من التواصل والتأثير في المتلقي.

أما على المستوى الدلالي فإنّ الشاعر يعمد فيه إلى اختيار مفرداته وجُملة اختياريًا وظيفيًا بحيث تؤدي كلّ كلمة أو جملة غايتها في التواصل مع المتلقي، فلغته الشعرية لغة مُحَبِّبة لبساطتها وعفويتها.

أما عن الصور الشعرية فهي صور حيّة مأخوذة من عالم المحسوسات في الغالب لا من عالم الخيال، ونجد فيها تجديدًا، كما نجد بعض الصور التقليدية القديمة.

ويخرنا الشاعر عن حقيقة السلطة القمعية وسيطرتها على المجتمع الذي تحكمه، ويستبدل السلطة بشخصية أبي لهب، ويُشير إلى الممارسات القمعية التي تتبعها تجاه أفراد المجتمع بالقتل والسجن والاعتداء.⁵¹ في هذا السياق، يقول:

سأقول في التحقيق:

كيف غزالي ماتت بسيف أبي لهب

كلّ اللصوص من الخليج إلى المحيط.

يدمرون ويُحرقون

ويهبون ويرتشون

ويعتدون على النساء

كما يريد أبو لهب

كل الكلاب موظفون

وياكلون

ويسكرون

على حساب أبي لهب

لا قمحة في الأرض

تنبت دون رأي أبي لهب.⁵²

في هذه الجزء من القصيدة، يتوجه الشاعر نزار بتحقيق شديد العاطفة والغضب للكشف عن فظائع السلطة القمعية وتصرفات أبي لهب ومعه كل الكلاب الموظفين الذين يعملون على تحقيق مصالحه، عندما يقول: "كل اللصوص من الخليج إلى المحيط.. يدمرون.. ويحرقون.. ويهبون.. ويرتشون.. ويعتدون على النساء.. كما يريد أبو لهب"، ويستخدم الشاعر تشبيهاً قويًا للإشارة إلى الفساد والظلم الذي ينتشر في المجتمعات بين الساسة والمستغلين الذين يقومون بالاستيلاء على الثروات والموارد على حساب الناس.

ويُوحى الشاعر أنّ أبي لهب وأمثاله هم السبب في فقدان العدل والنمو الاقتصادي، وأنهم يسعون جميعاً إلى تحقيق أهدافهم الشخصية على حساب أمن وسلامة المجتمع. ويُظهِر الشاعر الاستبداد والاستغلال الذي يؤدي إلى تدهور الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية. وباستخدامه لكلمة "قمحة في الأرض" تنبت دون رأي أبي لهب، يشير الشاعر إلى أنّ الفساد والظلم لا يسمحان بأي مظهر من المرونة أو التقدم، بل يُسببان تراجعاً في التقدم والازدهار. ويستخدم الشاعر هذه الصورة للتأكيد على ضرورة إنهاء هذا النهج القمعي والاستبدادي لتحقيق العدل والتقدم الحقيقي في المجتمع.

أما العنصر النفسي فيتجلى من خلال الجو الحزين والساخط في أن معاً.

وذاكرته تحتفظ بذكرات مؤلمة لذلك فإن هاجس الموت كان يسبب قلقاً دائماً للشاعر.⁵³

ومن الخصائص الشعرية لدى نزار والتي لم يستطع أن يتخلّى عنها إلا ما ندر في شعره هي بروز الفكر الغربي الاستشراقي في أدائه

⁵⁰ نزار قباني، ديوان قصيدة بلقيس، 38.

⁵¹ يوسف أبو العدوس، قراءة في قصيدة بلقيس، 11.

⁵² نزار قباني، ديوان قصيدة بلقيس، 63.

⁵³ حازم كاجوج، شعر الحكمة عند ابن المعتز، بحث ضمن كتاب بحوث في اللغة والأدب، (تركيا: دار سونجاغ، ط1، 2023)، 82.

الشعري في المعنى والمبنى.

وقد بُنيت القصيدة بناءً درامياً ملحمياً وتبرز فيها عناصر الوصف بروزاً واضحاً، وقد بدأ الشاعر ملحمة الشعري بالهجوم المباشر على قاتلي زوجته، وقد غالى في هذا الهجوم فاعتبر الأمة العربية من محيطها إلى خليجها مسؤولة عن قتل بلقيس، ثم راح يصور هذه الزوجة الحبيبة واصفاً جمالها الساحر وروحها الشفافة، هذه المرأة التي اختصرت كل الحضارات البابلية والسومرية، وهي أطول النخلات، وأجمل الملكات، وشعرها السنابل، وهي الربيع، ودخان سجائرها يرفض أن يسافر، ثم يتحدث لنا معتمداً على عنصر القصص عن ذكرياته معها، وكيف كانا يشربان الشاي معاً، ثم يعني روحها الطاهرة النقية التي عادت إلى ربه راضية مرضية، ثم يعود ليتابع هجومه المركز والعنيف على النظام العربي الذي نشر الخوف والموت والرعب في كل مكان ومارس المحرمات دون وازع من ضمير، ويستنكر الشاعر أفعالهم بشكل عام، لكنه يركز استنكاره بشكل خاص على جريمة قتل زوجته. وفي الوقت ذاته يطالهم بتحريير فلسطين لكنهم، كما يقول:

تركوا فلسطينا ليغتالوا غزاة⁵⁴

ويقول نزار:

بلقيس

إنَّ قضاءنا العربيَّ أن يغتالنا عربيُّ

ويأكل لحمنا عربيُّ

ويبقّر بطننا عربيُّ

ويفتح قبرنا عربيُّ

فكيف نفر من هذا القضاء؟

فالخنجر العربي.. ليس يقيم فرقا

بين أعناق الرجال

وبين أعناق النساء

بلقيس

إن هم فجروك فعندنا

كل الجنائز تبثدي في كربلاء

وتنتهي في كربلاء

لن أقرأ التاريخ بعد اليوم

إن أصابعي اشتعلت

وأثوابي تغطيها الدماء.⁵⁵

ثم يعود إلى المغالاة في هجومه على التاريخ العربي فيعتبره تاريخاً شعبياً مجوسياً جباناً ساد فيه القمع وانتشرت فيه الجريمة السياسية: والعالم العربي مسحوق ومقموق ومقطوع اللسان.⁵⁶

وراح الشاعر ينبش عن أسوأ ما سجّله التاريخ ويتحول العقد الفريد، وكتاب الأغاني، وكل ما له صلة بالعرب والتاريخ إلى نقاط سوداء وعار وفضيحة.⁵⁷

ويقول نزار:

نحن الجريمةُ في تفوقها فما (العقد الفريد)؟ وما (الأغاني)؟⁵⁸

ويقول:

حتى الطيور تفر من وطني⁵⁹

⁵⁴ نزار قباني، ديوان قصيدة بلقيس، 74.

⁵⁵ نزار قباني، ديوان قصيدة بلقيس، 45-51.

⁵⁶ نزار قباني، ديوان قصيدة بلقيس، 77.

⁵⁷ يوسف أبو العدوس، قراءة في قصيدة بلقيس، 7.

⁵⁸ نزار قباني، ديوان قصيدة بلقيس، 76.

⁵⁹ نزار قباني، ديوان قصيدة بلقيس، 59.

ثم يقول:

بلقيس

يا فرسي الجميلة إنّي

من كلّ تاريخي خجول⁶⁰

ويعتذر الشاعر من حبيبته؛ لأنّ حياتها كانت فديةً لحياته. وفي نهاية القصيدة يطلب الشاعر من حبيبته أن تنام هانئةً في بحفظ الله، ويعلن أن لا شعر بعدها ولا أنوثة بعدها، وأنّه لن ينساها وكذلك طفلها وكلّ العشاق وحتى من قتلها سيعرف أنّه قتل الطهارة والنقاء؛ إذ يقول:

بلقيس:

أسألكِ السماخ، فرّمتِ

كانت حياتك فديةً لحياتي

إني لأعرف جيداً

أن الذين تورطوا في القتل، كان مرادهم

أن يقتلوا كلماتي!

نامي بحفظ الله.. أيها الجميلة

فالشعر بعدكٍ مستحيلٌ

والأنوثة مستحيلة

ستظل أجيالاً من الأطفال

تسأل عن صفاتك الطويلة

وتظل أجيالاً من العشاق

تقرأ عنك أيها المعلمة الأصيلة

وسيعرف الأعراب يوماً

أتهم قتلوا الرسالة

قتلوا الرسالة

ق..ت..ل..و..ا

ال..ر..س..و..ل..ة⁶¹

إنّ العناصر الإيقاعية واللغوية والدلالية والوظائف الأسلوبية والخصائص الأسلوبية في شعر نزار قد تألفت كلها، وكأنها عقد من الياسمين الدمشقي لتشكل هذه المثلية العظيمة، والتي عبّر فيها الشاعر عن موقف إنساني عظيم جسّد إخلاصه ووفاءه لها. وهو بذلك عبّر الصورة المرسومة في الأذهان عنه بأنّه شاعر لا يهتمّ في المرأة إلا جسدها ربّما كان ذلك قبل المرحلة البلقيسية، لكن مع بلقيس وبعدها كان نزار مثلاً للإنسان المخلص. ويبيّن النصّ في الوقت ذاته موقف نزار من قتلة زوجته إلا أنّ ما يُعاب عليه هو تهجمه على التاريخ العربي وتجريده من كل القيم الإنسانية والحضارية، وهذا التعميم على الواقع العربي هو تعميم تعسفي لا يخرج عن كونه موقفاً ذاتياً عمّم الرؤية التشاؤمية للتاريخ العربي القديم والحديث، ففي تاريخنا العربي جوانب مشرقة، ونزار تلمّس المواطن الهشة في التاريخ العربي والمعاصر.

لقد كان نزار في تعامله مع بلقيس شعرياً أقرب إلى الصدق في التعبير عن طبيعته الإبداعية، لذلك نجده على المستوى الاستعاري، يُطلق العنان لنفسه وبالتالي تتأثر الصورة الشعرية فتمتد وتتألق ممّا يؤكد على وحدة الشكل والمضمون في مستوى شعري راق، بعكس ما نجده في الجانب السياسي الذي يؤكد على وحدة الشكل والمضمون ولكن في مستوى شعري متدن.⁶²

يقول نزار:

هل تعرفون حبيبي بلقيس؟

⁶⁰ نزار قباني، ديوان قصيدة بلقيس، 59.⁶¹ نزار قباني، ديوان قصيدة بلقيس، 80.⁶² يوسف أبو العدوس، قراءة في قصيدة بلقيس، 16.

فهي أهم ما كتبوه في كتب الغرام
كانت مزيجاً رائعاً
بين القطيفة والرُخام
كان البنفسج بين عينها
ينامُ ولا ينام⁶³

في هذا المقطع تتحول بلقيس إلى لوحة تشكيلية ذات أبعاد متعددة يصعب المسك بأطرافها، ولكنها تبقى في مجال حدسنا، وقد تم تصويرها بأسلوب جميل ومثير للجمال والسحر. واستخدم الشاعر ألواناً وصوراً لوصفها، حيث يصفها بأنها مزيج رائع بين القطيفة والرُخام، ممّا يُظهر جمالها وأناقته. ويعكف الشاعر على تفاصيل جميلة، مثل أنّ البنفسج بين عينها يعطي لعيني بلقيس ووجهها خصباً جمالياً دائم التوتر بين الإثارة والسكون، ممّا يُظهر روعة الصورة وجمال عينها. وبلقيس تمثل رمزاً للجمال والحب الذي يُغنى، ويُظهر هذا الشعر مدى تأثير الشاعر بجمال بلقيس وكيف أنّها تُعتبر من أجمل النساء في عينه.

أما المقطع الثاني الذي يتحدث فيه عن الجانب السياسي والحالة الراهنة للمجتمع والأوضاع السياسية، فيستخدم الشاعر أسلوباً مباشراً يشبه النثر في توصيف الحقائق والواقع دون استخدام التفجر الدلالي والصورى المعتاد في الشعر، فنجد كلاً مباشراً لا يختلف عن النثر سوى أنّه موزون ومقفى وهو ذو بعد واحد ويفتقر إلى التفجر الدلالي والصورى، يقول نزار:

ها نحن يا بلقيس
ندخل مرةً أخرى لعصر الجاهلية
ها نحن ندخل في التوحش
والتخلف والبشاعة والوضاعة
ندخل مرةً أخرى عصور البربرية⁶⁴

استخدم الشاعر كلمات تعكس الصورة المأساوية والمظلمة للأوضاع الحالية. وأشار إلى أنّ الواقع يشبه عصور الجاهلية والتخلف والبربرية، وهذا يعكس استياء الشاعر من التطورات السياسية والاجتماعية السلبية التي يشهدها المجتمع. بلقيس هي الحبيبة وبلقيس هي الزوجة والأم التي تربط الأم بأطفالها والزوجة بزوجها. هذه القصيدة تصف شوق الشاعر إلى زوجته بلقيس وحزنه العميق على غيابها. وكيف أنّها النقطة المحورية في حياته.

بلقيس
مشتاقون.. مشتاقون.. مشتاقون..
والبيتُ الصغيرُ
يُسائلُ عن أميرته المعطرة الذيول
تصغي إلى الأخبار والأخبار غامضةٌ
ولا تروي فضول

بلقيس
مذبوحون حتى العظم
والأولاد لا يدرون ما يجري
ولا أدري أنا.. ماذا أقول؟
بلقيس
كيف تركتنا في الريح
نرجف مثل أوراق الشجر؟
وتركتنا - نحن الثلاثة - ضائعين
كريشة تحت المطر
أترك ما فكرت بي؟

⁶³ نزار قباني، ديوان قصيدة بلقيس، 20.

⁶⁴ نزار قباني، ديوان قصيدة بلقيس، 18.

وأنا الذي يحتاج حيك مثل (زينب) أو (عمر).⁶⁵

وهذا النظام الذي كان متوازناً أصابه الخلل وانهار؛ لأنَّ نقطة الارتكاز- بلقيس- انتزعت منه وتركته مبعثراً تعبت فيه رياح الدهول والضياع والحزن بعد أن كان قائماً بها، وهذا يفضي بنا إلى أنَّ غياب بلقيس سلْبٌ وهُدْمٌ، وحضورها بالضرورة إيجابٌ وبناء.⁶⁶ واستعرض الشاعر الحالة الحزينة والمبعثرة لنفسه بعد رحيل بلقيس عنه؛ حيث يصف الأولاد وهم يرتجفون مثل أوراق الشجر، وكيف أنَّهم ضائعون ومهمشون بعد رحيلها.

يصور الشاعر بلقيس بصورة جميلة تحمل الرقة والعتق وتحتضن الأمل والسعادة في حياة الشاعر. ويُلاحظ في القصيدة الاستخدام المتكرر لكلمة "الأنبياء" فقد استخدمها في سياقين مختلفين وذلك لإبراز بعض الصور والمعاني المتعددة التي يريد الشاعر نقلها ويعكسها نقاط الاشتراك والتباين في التعبير عن الوضع الحالي فالزمان العربي مختص بذبح الياسمين وبقتل الأنبياء.

قال نزار: الأنبياء الكاذبون.⁶⁷

في هذا الموضوع يشير الشاعر إلى زمان العرب الحاضر وكيف أصبح المجتمع يتعامل بالعنف والقتل مع كل من يحاول نشر السلام ويسعى لإنهاء الأحقاد والصراعات، وجعل بلقيس منزلة الأنبياء ليس من ناحية الرسالة بل من ناحية الهدف والمهام فيُقارن هذا الزمان بزمن الأنبياء الذين يسعون لبناء مجتمع متآخٍ ومتصافٍ ليس فيه قتل أو خيانة. وقال: يقرصون ويركبون على الشعوب ولا رسالة.⁶⁸ وفي هذا الموضوع صوّر الشاعر "الأنبياء" بالحكام والسياسيين الذين يدعون للحقائق والمبادئ التي لا تمدُّ لهم بصلة ويكذبون على الناس بأقوالهم وأفعالهم. ويظهر الشاعر استياءه من تصرفات الحكام الذين يدعون النبوغ والقدرة على قيادة الشعوب ولكنهم في الواقع يكذبون ويدعون الناس.

يتضح من القصيدة أنَّ استخدام الشاعر لكلمة "الأنبياء" يأخذ طابعين مختلفين: إشارة إلى المهام والأهداف النبيلة التي يسعى إليها الأنبياء والتي تنبذ القتل والخيانة، واستخدامها للإشارة إلى الحكام والسياسيين الذين يدعون بأنهم مثل الأنبياء ولكنهم يكذبون ويضلون الناس بأقوالهم.

وظَّف الشاعر كلمة "كربلاء" في هذه القصيدة الشعرية، كرمز يعكس معاناة الأمة ويذكر بأحداث التاريخ الأليمة التي تحمل في طياتها رسالة النضال والصمود ضد الظلم والطغيان، وكرمز للحرية المقتولة وللعنف والظلم. ويرتبط اسم كربلاء بمأساة استشهاد الإمام الحسين وأهل بيته في معركة كربلاء الشهيرة.

ويُظهر الشاعر أنَّ كلَّ الجنائز تبدأ وتنتهي في كربلاء؛ ليعكس أنَّ هذا الاسم يمثل مكان الاستشهاد والظلم، ويستخدم الشاعر هذه الكلمة ليُجعل من كل مظلوم يُقتل بغير حق رمزاً لمأساة مقتل الحسين؛ لأنَّ جميع الشهداء لا يحملون ذنباً سوى رغبتهم في حياة حرة كريمة بعيدة عن الدُّل والظلم.⁶⁹

خاتمة

تعكس قصيدة "بلقيس" لزار قباني براعة الشاعر في استخدام الأسلوب الشعري لإيصال المشاعر والصور. ويستخدم الشاعر الألفاظ القوية والتراكيب الشعرية المتنوعة لإبراز شغفه وإعجابه بشخصية بلقيس. كما أبدع في توظيف التشبيهات والألوان، ممَّا أضيف على النص جمالاً وشغفًا يجسِّد عمق العلاقة وروعة الإحساس المرتبط بها. وتعدُّ هذه القصيدة درساً في الأسلوب الشعري الراقى والتعبير الجمالي الذي يميز إبداع نزار قباني؛ حيث أبدع في توظيف الإيقاع والتناغم داخل الأبيات لإيصال رسالته الشعرية بأسلوب جذاب. وقد ساهم تنظيمه المحكم للأفكار والمشاعر في منح القصيدة تدفقاً سلساً وجاذبية خاصة. بالإضافة إلى ذلك نجد في قصيدة "بلقيس" استخداماً مثاليًا للألوان الطبيعية والمشاهد البصرية، مما يعزِّز من إبراز الجمال ويعمِّق الأثر الشعوري للنص. فالشمس والزهور والبحر وغيرها من العناصر الطبيعية جاءت كرموز للتعبير عن مشاعر الحب والشغف، وقد قارن بلقيس بالكواكب والأزهار والنجوم واللؤلؤ والورود، وذلك لتعزيز جمالها وتأثيرها على الشاعر. وهذه التشبيهات تعزِّز التأثير والشغف بها،

⁶⁵ نزار قباني، ديوان قصيدة بلقيس، 23.

⁶⁶ يوسف أبو العدوس، قراءة في قصيدة بلقيس، 22.

⁶⁷ نزار قباني، ديوان قصيدة بلقيس، 70.

⁶⁸ نزار قباني، ديوان قصيدة بلقيس، 70.

⁶⁹ مسعودة - فاطمة، القضاء الدلالي والنصي في الشعر العربي المعاصر، 44.

وتخلق صورًا ذات بُعد شاعري وجمالي.

وأخيرًا يُوصي الباحث بتسليط الضوء على السياق التاريخي والثقافي الذي أحاط بتزار قباني عند كتابة القصيدة، وربط تأثير تلك الأحداث بأسلوبه ومعانيه. بالإضافة إلى إجراء مقارنة بين أسلوب نزار في قصيدة "بلقيس" وأسلوبه في قصائد أخرى، أو مع شعراء معاصرين؛ لإبراز تفرده الشعري ممّا يساهم في فهم أعمق لتأثير اللغة والثقافة في الأدب العربي الحديث.

Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	<i>It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.</i>
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	turkiyeilahiyat@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Değerlendirme	<i>İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme</i>
Etik Beyan	<i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i>
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	turkiyeilahiyat@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

المصادر

- أبو العدوس، يوسف. "قراءة في قصيدة بلقيس". *مجلة كلية الآداب*، 1/8، (1989).
- إياس الرشيد، "التناص في صورة الكاركتاتور عند سعد حاجو" *مجلة قلمنامه* 10/5، (2020).
- بني، زهيرة، "مظاهر التشكيل الفني في قصيدة بلقيس للشاعر نزار قباني"، *مجلة الآداب*، الجزائر 8، (2012).
- جرير بن عطية، *ديوان جرير*، تحقيق. نعمان محمد أمين طه، مصر: دار المعارف، ط.3. دت.
- الشريف الرضي، *ديوان الشريف الرضي*، إيران: مطبعة وزارة الإرشاد الإسلامي، 1986.
- الصالح، أسهمان، "البنوية اللغوية وعلاقتها بالأسلوبية الحديثة"، *مجلة بحوث جامعة حلب* 62، (2008).
- قبش، أحمد، *تاريخ الشعر العربي الحديث*، مؤسسة النوري دمشق، دت.
- كاجوج، حازم، "شعر الطرد عند عبد الله بن المعتز"، *مجلة تيدساد* 9/36، (2023).
- كاجوج، حازم، "شعر الحكمة عند ابن المعتز". *بحوث في اللغة والأدب*، تركيا: دار سونجاغ، الطبعة 1، 2023.
- محبك، أحمد زياد، *الأدب العربي الحديث*. حلب: مديرية الكتب والمطبوعات الجامعية، 2000.
- جمعة، مسعودة - دوقداق، فاطمة، *الفضاء الدلالي والنصي في الشعر العربي المعاصر*، الجزائر: مذكرة تخرج، 2019.
- معن بن أوس، *ديوان معن*. جمعه: حاتم صالح الضامن. العراق: دار الجاحظ، 1977.
- نزار قباني، *ديوان قصيدة بلقيس*، بيروت: منشورات نزار قباني، . 1998.
- يلدريم، بكر. "عرض موضوعات القيامة والأخرة في القرآن بأسلوب الحوار". *مجلة دار الحديث للأبحاث الإسلامية* 97/2، (2022).
- يلدريم، بكر. "قصائد الحماسة الواردة في كتاب فتوح الشام للواقدي". *مجلة العلوم الإسلامية* 2/18، (2023).

Kaynakça | References

Benini, Zuheyra. "Mezâhiru't-teşkili'l-fennî fi kaşîdeti Belkıs li'ş-şâ'iri Nizar Kabbânî", Mecelletu'l-Âdâb 8, (2012).

Cerîr b. Atiyye. Dîvân, tht. Nu'mân Muhammed Emin Taha, Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, 3. Basım, t.y.

Cuma, Mes'ûde- Dûkdâk, Fatıma. el-Fağâ'u'd-delâlî ve'n-naşşî fi'ş-şî'ri'l-'Arabî'l-mu'âşır, Cezayir: Bitirme Tezi, 2019.

Ebu'l-Addus, Yusuf. "Kırâ'a fi kaşîdeti Belkıs", Mecelletu Kulliyeti'l-Âdâb, 8/1, (1989).

eş-Şâlih, Esmehan. "el-Binyeviyye'l-luğaviyye ve 'alâkatühâ bi'l-ustûbiyye'l-ħadîse". Mecelletu Buħûsi Câmî'ati Halep 62, (2008).

eş-Şerîf er-Rağî. Dîvân, İnan: Maţba'atu Vezâreti'l-irşâdi'l-İslâmî, 1986.

Kabş, Ahmed. Târîhu'ş-şî'ri'l-'Arabî'l-ħadîs, Müessesetu'n-Nûrî, Dımaşk, t.y.

Kajouj, Hazem. " Abdullah b. Mu'tez'in Şiirlerinde Avcılık". TİDSAD, 36 (2023), 527-539.

Kajouj, Hazem. "Abdullah b. Mu'tez'in Hikmet Türündeki Şiirleri". Türkiye, Sonçağ Akademi, 1. Basım, 2023.

Me'n b. Evs. Dîvân. thk. Hâtem Sâlih ed-Đâmin. Irak: Dâru'l-Câhız, 1977.

Muħabbik, Ahmed Ziyâd. el-Edebu'l-'Arabî'l-ħadîs, Halep: Müdürriyyetu'l-kutubi'l-câmî'iyye, 2000.

Nizar, Kabbânî. Dîvân Kaşîdeti Belkıs, Beyrut: Menşûrât Nizar Kabbânî, 1998.

Rashed, Eyass. "SaadHajo'ya Göre Karikatürdeki Resimlerde Metinlerarasılık". Kalemname Dergisi, 5/ 10, (2020).

Yıldırım, Bekir. "Vâkıdî'nin Futûhu'ş-Şam İsimli Eserinde Geçen Hamâse Şiirleri". İslami İlimler Dergisi, 18/2, (2023).

Yıldırım, Bekir. "Kur'an'da Kıyamet ve Âhiretle İlgili Konuların Hivâr Üslubuyla Takdimi". Darülhadis İslami Araştırmalar Dergisi, 2/ 97, (2022).



“Lâ Tekûmü’s-sâatü Hattâ” Kalıbıyla Nakledilen Rivayetlerin Anlamı

Hamdi Türkoğlu¹

Öz

Temel hadis kaynaklarında kıyamet alâmetleriyle alakalı çok sayıda rivayet bulunmaktadır. Bu rivayetlerden bir kısmı “لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّىٰ” kalıbıyla rivayet edilmiş devamında ise kıyamet kopmadan önce meydana gelecek birtakım olaylar sıralanmıştır. Bu çalışma, kıyametle ilgili mezkûr kalıpla nakledilen rivayetlere odaklanmakta ve bu rivayetlerin muhtevalarından hareketle ilgili kalıbın ne anlam ifade ettiği üzerine yoğunlaşmaktadır. Bahsi geçen rivayetler insanın iradesi ve sorumluluğu bakımından iki ana gruba ayrılabilir niteliğe sahiptir. Birinci gruptaki rivayetler ve içerikleri insan gücünün ve sorumluluğunun dışındadır. Dolayısıyla bu konulara insanın müdahale etmesi, değiştirmeye veya düzeltmeye çalışması çok mümkün gözükmemektedir. Rivayetlerin diğer bir kısmında ise ağırlıklı olarak bireysel ve toplumsal bozulmalardan bahsedilmektedir. Dolayısıyla bu bağlamdaki rivayetlerin ifade ettiği asıl anlam, dünyanın sonu anlamındaki kıyametin kopması değil, bireyin ve toplumun hayatındaki bozulan hususların düzeltilmesi ve bu konularda gerekli önlemlerin alınmasıdır. Bu öncelikli mânânın yanında bu rivayetler, kıyamete yakın bir zamanda muhtelif alanlarda bozulmaların olacağına işaret etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Kıyamet Alâmetleri, Büyük Kıyamet, Küçük Kıyamet, Lâ Tekûmü’s-sâa (لَا تَقُومُ السَّاعَةُ), Bireysel Kıyamet, Toplumsal Kıyamet.

Türkoğlu, Hamdi. “Lâ Tekûmü’s-sâatü Hattâ” Kalıbıyla Nakledilen Rivayetlerin Anlamı”. Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi 9/1 (2025), 59-76. <https://doi.org/10.32711/tiad.1579909>

Geliş Tarihi	05.11.2024
Kabul Tarihi	20.01.2025
Yayın Tarihi	28.03.2025
*Bu CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makaledir.	

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Bayburt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, Bayburt, Türkiye, hturkoglu@bayburt.edu.tr, 0000-0002-5740-2401.



The Meaning of Narrations Conveyed with the Phrase 'Doomsday will not come until'

Hamdi Türkoğlu²

Abstract

In the primary hadith sources, numerous narrations address the Signs of the day of Judgment, often introduced with the phrase “لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى” (The Hour will not come until...). This study examines these narrations and their implications. These narrations can be classified into two main categories based on human will and responsibility. The first category includes events beyond human control, which align with the Major Signs of the day of Judgment, rendering human intervention unlikely. The second category focuses on individual and Societal Judgment, emphasizing the necessity of rectifying corruption in daily life. The core message extends beyond the occurrence of the day of Judgment, urging attention to and correction of societal deterioration. Furthermore, these narrations warn of various forms of corruption emerging as the day of Judgment approaches, underscoring the importance of proactive measures. This understanding motivates individuals and communities to take responsibility for their actions and strive for improvement in both personal and societal contexts.

Keywords: Hadith, Signs of the Day of Judgment, The Major Day of Judgment, The Minor Day of Judgment, Lâ Tekûmû's-Sâa, Individual Judgment, Societal Judgment.

Türkoğlu, Hamdi. "The Meaning of Narrations Conveyed with the Phrase 'Doomsday will not come until'". *Türkiye Journal of Theological Studies*, 9/1 (2025), 59-76. <https://doi.org/10.32711/tiad.1579909>

Date of Submission	05.11.2024
Date of Acceptance	20.01.2025
Date of Publication	28.03.2025
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	

² Asst. Prof., Bayburt University, Faculty of Theology, Department of Hadith, Bayburt, Türkiye, hturkoglu@bayburt.edu.tr, 0000-0002-5740-2401.

Giriş

Kıyamet alâmetlerini konu edinen birçok rivayet temel hadis kaynaklarında yer almaktadır. Bu rivayetler konularına göre telif edilmiş hadis kaynaklarında başta fiten olmak üzere muhtelif başlıklar altında toplanmıştır.³

Kıyametten bahseden söz konusu rivayetlerin bir kısmı “... **لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى** ...” kalıbıyla rivayet edilmektedir. Bu kalıbın ve içeriklerinin doğru anlaşılması büyük önem taşımaktadır.

Esasen bu kalıpla rivayet edilen hadislerin farklı tarihlerinde lafız farklılıklarına rastlanmaktadır. Bir başka ifade ile muhteva büyük oranda aynı olmasına rağmen yukarıdaki kalıbın farklı senedlerinde bu kalıp yerine başka lafızlar kullanılmıştır. Lafızları farklı olmakla birlikte yaklaşık aynı mânâyı ifade etmeleri ve konunun sınırlandırılması bakımından ilgili kalıp dışındaki rivayetler bu çalışmaya dâhil edilmemiştir.

“... **لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى** ...” ifadesi “...olamadıkça kıyamet kopmaz.” şeklinde tercüme edilebilir. Çalışmanın ileriki kısımlarında da görüleceği üzere ifade büyük oranda bu şekilde tercüme edilmiştir. Hadis kaynaklarında bu ifade, kıyamet ve kıyamet alâmetlerini bildirmek için kullanılmış ve devamında ise bazı olaylar ve durumlar sıralanmıştır.

Yukarıdaki kalıpta yer alan “السَّاعَةُ” kelimesi, sözlükte ne kadar az olursa olsun zamanın bir parçası, gece ve gündüzün yirmi dört cüzünden her biri, saniye ve dakikaları gösteren alet, kıyamet ve kıyametin kopacağı zaman anlamlarında kullanılmaktadır.⁴

Kur’an’da üç farklı şekilde kullanılan kelime, bir kısım ayetlerde nekra “سَاعَةٌ”, bir kısmında elif lâm takısıyla “السَّاعَةُ”, bazı ayetlerde ise izâfet terkibi “عِلْمُ السَّاعَةِ” şeklinde yer almaktadır. Nekra olarak geçtiği yerlerde “bir an, vakit, zaman”⁵ anlamında, marife olarak kullanıldığı yerlerde ise “kıyamet, kıyametin bilgisi” anlamında⁶ kullanılmıştır. Yine yukarıdaki kalıpta zikredilen ve kıyametin kopacağını ifade eden “تَقُومُ” kelimesi ile kıyamet anlamındaki “السَّاعَةُ” kelimesi, “تَقُومُ السَّاعَةُ” şeklinde beş yerde kullanılmıştır.⁷

Kıyametle ilgili rivayetlerin bağlamları ve içerikleri dikkate alınarak “kıyametin kopması” tabirine farklı anlamlar yüklenmiştir. Râgıb el-İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) muhteva bakımından kıyametin üçe ayrıldığını söylemiştir: Birincisi insanların hesap vermek için diriltilmesi anlamında büyük kıyamet, ikincisi bir neslin insanların ölmesi anlamında (örneğin bir sahabinin ashabın sonuncusu olarak ölmesi gibi) orta kıyamet, üçüncüsü ise bir kişinin ölmesi anlamında küçük kıyamet.⁸ Bir başka taksime

³ Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Mustafa Dîb el-Boga (Dimaşk: Dâru İbn Kesîr/Dâru'l-Yemâme, 1414/1993), “Fiten”; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kâhire: İsâ'l-Bâbî'l-Halebî ve Şürekâhu, 1374/1955), “Fiten”.

⁴ İbrahim Mustafa vd., *el-Mu'cemu'l-Vasît* (Kâhire: Mecmeu'l-Lügati'l-Arabiyye, 1392/1972), 1/463.

⁵ el-A'raf 7/34; Yûnus 10/45.

⁶ el-A'raf 7/187, el-Hicr 15/85, el-Hac 22/7; Lokmân 31/34.

⁷ Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemu'l-müfrehes li-elfîzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Misriyye, 1364), 371.

⁸ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvan Adnan ed-Dâvûdî (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1412), 435; Ayrıca bk. Bekir Topaloğlu, “Sâat”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 16 Ekim

göre ise kıyametin alâmetleri olmuş bitmiş alâmetler, halen devam eden alâmetler ve gelecekte zuhur edecek büyük alâmetler şeklinde sınıflandırılmıştır. Bu üçlü taksim yanında kıyametin alâmetlerini büyük alâmetler ve küçük alâmetler şeklinde iki kısma ayıranlar da olmuştur.⁹ Bu son sınıflandırma genelde kıyametle ilgili rivayetlerin özelde ise üzerinde durulan kalıpla nakledilen rivayetlerin anlaşılması noktasında büyük oranda yeterli olmaktadır.

Dünyanın sona ermesi anlamındaki kıyametin (büyük kıyamet) ne zaman kopacağını sadece Yüce Allah bilmekte ve onun dilemesiyle gerçekleşecektir. İnsanların istemesiyle hakîkî anlamdaki bu kıyamet öne alınamayacağı gibi vakti geldiği zaman geciktirilmesi de mümkün olmayacaktır. Ancak bunun dışında ifade edilen küçük (bireysel-toplumsal) kıyametlere gelince, esasen insanın sorumlu ve müdâhil olduğu alan burasıdır. Konuyla ilgili bu ikili tasnif aynı zamanda “... لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى ...” kalıbının da anlamını belirleyici olmaktadır. Söz gelimi içeriğinde güneşin batıdan doğmasından bahseden bir rivayette bu kalıp gerçek anlamda kullanılırken; ilmin ortadan kalkması, yalan, zina, içki vb. hususların bulunduğu bir rivayette mecâzî anlamda kullanılmaktadır. Başka bir deyişle bu sonuncusu gerçek anlamda (dünyanın sonu) kıyametin kopacağını bildirmekten daha çok vurgulu bir üslupla insanlara sorumluluklarını hatırlatmaktadır.¹⁰

Bu kalıpla nakledilen Buhârî'nin (ö. 256/870) *Sahîh'*indeki bir rivayette kıyamet alâmetleri olarak davaları aynı iki grubun savaşmasından, yalancı Deccâl'den, ilmin ortadan kalkmasından, depremlerin artmasından, zamanın hızlı geçmesinden, fitnelerin ortaya çıkması ve öldürme olaylarının çoğalmasından, malın çoğalması ve sadaka verecek kimsenin kalmayacağından, insanların yüksek bina yapmada yarışacaklarından, kişinin ölmüş arkadaşına özenmesinden, güneşin batıdan doğmasından, insanların farklı işlerle meşgul olurken kıyametin ansızın kopacağından bahsedilmektedir.¹¹

Rivayetlerin içerikleri dikkate alınarak çalışma, “İnsanın Önleyebileceği Kıyamet Alâmetleri” ve “İnsanın Önleyemeyeceği Kıyamet Alâmetleri” olmak üzere iki ana başlığa ayrılmış; ilmin zâyî olması, ahlâkî ve sosyal çöküş, savaşlar ve fitneler, kulluk ve ibadetlerin zayıflaması birinci başlığın altında, doğa olayları ve fiziksel hadiseler, Hz. İsa'nın nüzûlü gibi başlıklar ise ikinci başlığın altında incelenmiştir. Bununla birlikte rivayetlerde geçmesine rağmen bir başlık altına yerleştirilemeyen ve yeni konu başlığı için de uygun olmadığı düşünülen rivayetlere sadece atıfta bulunulmuştur.

Çalışmada konular işlenirken kaynağı itibarıyla merfu, sıhhat açısından hasen ve sahih rivayetler esas alınmıştır. Kullanılacak rivayet Kütüb-i Sitte eserleri gibi birçok hadis kaynağında geçiyorsa Sahihayn'daki rivayetler tercih edilmiş ve bu iki eserdeki rivayetlerle yetinilmiştir. Ancak rivayet Buhârî veya Müslim'de geçmiyorsa başta Sünen-i Erba olmak üzere diğer hadis kaynaklarına müracaat edilmiştir. İlgili kalıpla nakledilen rivayet, İbn Hibbân'ın (ö. 354/965) *Sahîh'i* ve Hâkim'in (ö. 405/1014) *Müstedrek'i* gibi nispeten sonraki kaynaklarda bulunuyorsa, bu rivayetler kullanılmış, bununla birlikte Buhârî ve Müslim'de farklı lafızlarla rivayet edilen hadislerle de atıfta bulunulmuştur.

2024).

⁹ Kamil Çakın, “Fiten Rivayetleri Bağlamında Toplumlara Çöküşü”, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (2018), 2-3.

¹⁰ Benzer yaklaşımlar için bk. Çakın, “Fiten Rivayetleri Bağlamında Toplumlara Çöküşü”.

¹¹ Buhârî, “Fiten”, 23.

Aynı kalıpla rivayet edilmesine rağmen zayıflığını veya uydurma olduğunu ifade etmek için bu rivayetlere de gerek metin içinde gerekse dipnotlarda işaret edilmiştir.

Kıyamet ve kıyametin alâmetleri konusunda kitap, tez ve makale türünde muhtelif çalışmalar yapılmıştır.¹² Ancak bu kalıp özelinde bir çalışmaya rastlanmamıştır.

1. İnsanın Önleyebileceği Kıyamet Alâmetleri

İnsanın önleyebileceği kıyamet alâmetleri başlığı altında ilmin zâyi olması, ahlâkî ve sosyal çöküş, kulluk ve ibadetlerdeki zayıflamalar, savaşlar ve fitneler konuları ele alınmıştır. Bu konular ağırlıklı olarak insanın gerek bireysel gerekse toplumsal sorumluluklarıyla ilgilidir. Dolayısıyla insan bu alanlardaki yozlaşmalara engel olma veya önleme gücüne sahiptir.

1.1. İlmin Zâyi Olması

“... لا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى ...” kalıbıyla rivayet edilen hadislerde, ilmin azalması kıyametin alâmetlerinden birisi olarak zikredilmektedir. Söz konusu rivayetler Ebû Hureyre (ö. 58/678) ve Enes b. Mâlik (ö. 93/711-12) tarafından merfu olarak nakledilmektedir. Temel hadis kaynaklarında mükerrer olarak¹³ yer alan rivayet Buhârî’de şöyle geçmektedir:

لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى يُغْبِضَ الْعُلَمَاءُ...

“İlim ortadan kalkmadıkça (...) kıyamet kopmaz.”¹⁴

Buhârî’nin hem müstakil hem de Ebû Hureyre’den rivayet ettiği uzun bir hadisin bir bölümü¹⁵ olarak nakledilen bu rivayette ilmin kaldırılması; “depremlerin çoğalması”, “zamanın bereketsiz olması, fitnelerin ve cinayetlerin artması”, “malın çoğalması” ile birlikte zikredilmiş, başka rivayetlerde ise “içkinin içilmesi”, “zinanın yaygınlaşması”, “erkeklerin azalması” ve “kadınların artmasından” bahsedilmektedir.¹⁶

İlmin azalmasının veya ortadan kalkmasının nasıl olacağı ise Müslim’de yer alan bir rivayette şu şekilde ifade edilmektedir: “Şüphesiz Allah, insanların kalbinden ilmi çekip kaldırmaz. Ancak ilmi alimlerin vefatıyla kaldırır. Nihayet hiçbir âlim kalmayınca insanlar cahil

¹² Bu çalışmaların bazıları şunlardır: Çakın, “Fitne Rivayetleri Bağlamında Toplumların Çöküşü”; Ahmet Emin Seyhan, “Kıyamet Öncesi Seddi Delecek Ye’cûc ve Me’cûc’un Nasıl Helak Edileceğine İlişkin Hadisler Üzerine Bir Değerlendirme”, *İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2017), 45-83; Fehmi Soğukoğlu, “Cibrîl Hadisinde Geçen Kıyamet Alâmetlerinin Yeniden Değerlendirilmesi”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2018), 119-133; Züleyha Birinci, “Kıyamet Alâmetlerine Mu’tezilî Bakış -Zemahşerî Örneği-”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 56 (2024), 1-22; Mustafa Akman, “Kelâm Perspektifinden Kıyamet Alâmetlerinin Mahiyeti”, *Journal of Islamic Research* 32 (1) (2021), 190-214; Süleyman Altuntaş, *Kıyamet Alâmetleri (On Alâmeti Bir Arada Zikreden Rivâyetlerin Tahlili)* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007); Hüsamettin Kaya, *Hadislerde İsnad ve Metin Tahlili: “Kulun Kıyamet Günü Hesaba Çekileceği İlk Ameli Namazıdır.” Hadisi Örneği* (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2022).

¹³ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût, Adil Mürşid (Beirut: Müessesetü’r-Risâle, 1401), 12/458; Buhârî, “İstiska” 26.

¹⁴ Buhârî, “İstiska”, 26.

¹⁵ Buhârî, *Buhârî*, “Fitne”, 23.

¹⁶ Buhârî, “Muhâribîn”, 5.

kimseleri önder edinirler. Onlara sorular sorulur, onlar da bilgisizce fetva verirler. Böylece hem kendileri sapar hem de başkalarını saptırırlar."¹⁷

Bu rivayet bir yandan ilmin doğrudan insanların kalbinden çekilip alınmayacağını, bunun ancak ulemânın vefatıyla gerçekleşeceğini dile getirirken diğer yandan ise sosyal hayatta alimlerin rehberliğinin önemini dile getirmektedir. Zira ilmin korunması ve sonraki nesillere aktarılması ulemâ vasıtasıyla olmaktadır. Aynı zamanda ulemâ topluma doğru rehberlik yapmak suretiyle toplumun istikamet üzerine kalmasını ve yanlış şeylerden uzak durmasını sağlamaktadır. Öte yandan alimlerin vefatı veya yokluğu topluma bilgisiz insanların rehberlik etmesini beraberinde getirecektir. Bu da ilmin ehil olmayan insanların eline geçmesi anlamında gelmektedir. Böylece bu insanlar topluma kötü örnek oldukları gibi bilgisizlikleri sebebiyle hem kendileri yanlış düşecek hem de toplumu yanlış yönlendirmiş olacaktır. Bu ise gerek fert gerekse toplum için büyük bir tehlike demektir. Alim'in vefatı dolayısıyla ilmin azalması ve cehaletin artmasına bağlı olarak o toplumda bozulmalar veya sapmalar ortaya çıkacaktır. Bu durum o toplumun kıyameti demektir.

İbn Ebî Şeybe'nin (ö. 235/849) Şa'bi'den (ö. 104/722) maktu olarak naklettiği bir rivayette "ilim cehalete, cehalet ilme dönüşmedikçe kıyamet kopmaz."¹⁸ şeklinde ifade edilmektedir. Bu perspektiften bakıldığında ilmin ve alimin değer görmediği bir toplum tasvir edilmektedir. Dolayısıyla böyle bir toplumda değerler tersyüz edilerek cahil, alime; cehalet ilim ve bilgiye tercih edilmiştir. Doğru bilginin değersizleştiği yanlış bilgilerin revaç bulduğu böyle bir toplumda gerek toplumsal gerekse ahlâkî bozulmalar meydana gelecektir.

Rivayetin şerhinde "ilmin ortadan kalkması ve cehaletin yaygınlık kazanması" çoğunluğa nispetle olduğu belirtilmektedir. Zira Hz. Peygamber, başka bir rivayette "Ümmetimden bir grup Allah'ın emri gelinceye kadar (kıyamete kadar) hak üzerine olmaya devam edecektir." buyurmaktadır.¹⁹ Buhârî bu rivayetin bir kısmını bâb başlığı yaparak rivayette belirtilen kimselerin alimler olduğunu ifade etmektedir.²⁰ Bu rivayetlere göre ümmet içerisinde hak üzere olan bir topluluğun kıyamete kadar var olacağını ifade etmektedir. Dolayısıyla her ne kadar bazı dönemlerde ve toplumlarda cehalet, ilme nispetle daha fazla yaygınlık kazansa da ümmet hiçbir zaman tamamen sapkınlığa düşmeyecek ve her dönemde doğru yolu gösteren alimler olacaktır.

1.2. Ahlâkî Çöküş ve Sosyal Çözülme

"... لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى ..." kalıbıyla rivayet edilen hadislerin muhtevalarına bakıldığı zaman bunlardan önemli bir kısmının esasen ahlâkî ve toplumsal çöküşle ilgili olduğu görülecektir. Bu rivayetlerde çirkin söz ve davranışlar, kötü komşuluk, akrabayla ilişkileri kesme, toplumdaki güven duygusunun zedelenmesi,²¹ fitnenin ortaya çıkması,

¹⁷ Müslim, "İlim", 13.

¹⁸ Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef fi'l-ehadis ve'l-âsâr*, thk. Kemal Yusuf el-Hût (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1409), 7/505.

¹⁹ Bedruddin el-Aynî, *Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Dâru'l-Fikr, ts.), 7/57.

²⁰ Buhârî'deki rivayetler için bk. Buhârî, "İ'tisam", 10.

²¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 11/458.

öldürme olaylarının çoğalması,²² içki ve zinanın yaygınlaşması,²³ cimriliğin artması, toplumda önde gelen insanlara itibar edilmeyip ayak takımının saygın hale gelmesi²⁴ anlatılmaktadır. Bu sosyal ve ahlâkî yozlaşma nedeniyle “*kişinin bir mezarın yanından geçerken keşke onun yerine ben olsaydım*”²⁵ şeklinde özeneceği de yine bu kalıpla nakledilen rivayetler arasında yer almaktadır. Ahlâkî çöküş ve sosyal çözümlüyle ilgili rivayetlerden bir kısmının mânâsı şöyledir:

“*Şunlar olmadıkça kıyamet kopmaz veya şunlar kıyametin alâmetlerindedir: ilim ortadan kalkacak, cehalet yayılacak, içki içilecek, zina yaygınlaşacak, erkekler azalıp kadınlar çoğalacak, öyle ki elli kadına bir erkek bakacak duruma gelecektir.*”²⁶

“*Şüphesiz Allah, çirkin ve kaba davranışları sevmez. Muhammed’in canı elinde olan Allah’a yemin olsun ki çirkin ve kaba davranışlar, kötü komşuluk, akrabayla ilişkilerin kesilmesi, güvenilir kimselerin hain, hain kimselerin de güvenilir olarak görülmesi yaygınlaşmadıkça kıyamet kopmaz...*”²⁷

“*Fitne ortaya çıkmadıkça, yalan çoğalmadıkça, pazarlar birbirine yaklaşmadıkça, zaman bereketsizleşmedikçe, “herc” çoğalmadıkça kıyamet kopmaz. Denildi ki “herc” nedir? Hz. Peygamber de “öldürme” diye cevap verdi.*”²⁸

Görüldüğü gibi rivayetlerde, sosyal ve ahlâkî çöküşün belirtileri ortaya konulmaktadır.

Kötülüklerin anası olarak nitelendirilen²⁹ ve büyük günahlardan biri olan³⁰ içki, rivayetlerde kıyametin alâmeti olarak zikredilmektedir. Bir toplumda içkinin yaygınlaşması o toplumun sosyal ve ahlâkî bakımdan çöküşünü hızlandıran etmenlerden biridir. Zira içki bir yandan insan sağlığını olumsuz yönde etkilerken diğer yandan sosyal ilişkilerin ve aile yapısının bozulmasına sebep olacaktır. Aynı zamanda toplumdaki suç oranlarının artmasına ve toplumsal düzenin bozulmasına neden olur.

Kur’an’da “*Zinaya yaklaşmayın. Zira o hayasızlıktır ve çok kötü bir yoldur.*”³¹ şeklinde ifade edilerek zinanın büyük bir günah olduğu ortaya konulmuştur. Yukarıdaki rivayetlerde ifade edilen zinanın yaygınlaşmasıyla birlikte aşıktan yapılacağı da başka rivayetlerde belirtilmiştir. Bezzâr (ö. 292/905),³² İbn Hibbân,³³ ve Taberânî’nin (ö. 360/971)³⁴ Abdullah

²² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 16/422.

²³ Buhârî, “Muhâribîn”, 5.

²⁴ Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Ebî Hâtim el-Bustî İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1408), 6/65.

²⁵ Buhârî, “Fiten”, 21.

²⁶ Buhârî, *Buhârî*, “Muhâribîn”, 5.

²⁷ Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfî es-San’ânî el-Himyerî Abdürrezzâk, *Musamef*, thk. Habîburrahman el-A’zamî (Beyrut: el-Meclisu’l-İlmî, 1403), 11/404; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 11/458.

²⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 16/422.

²⁹ Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb Nesâî, *es-Sünen*, thk. Abdüfettah Ebû Gudde (Haleb: Mektebetü’l-Matbûâtî’l-İslâmiyye, 1406), “Eşribe”, 44.

³⁰ el-Bakara 2/219; el-Mâide 5/90-91.

³¹ el-İsrâ 17/32.

³² Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Bezzâr Bezzâr, *el-Müsned*, thk. Mahfûzu’r-Rahman ve Diğerleri (Medine: Mektebetü’l-Ulûm ve’l-Hikem, ts.), 6/345.

³³ İbn Hibbân, *Sahîh*, 6/83.

³⁴ Ebü’l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebir*, thk. Hamdî Abdilmecid es-Selefi

b. Amr 'dan (ö. 65/684-85) naklettiği merfu bir rivayette ilginç ve dikkat çekici bir benzetme yer almaktadır. Bu *rivayette* "insanların, eşeklerin yolda çiftleşmesi gibi yolda çiftleşecekleri" bildirilir. Aynı rivayet İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef* inde,³⁵ uzun bir hadisin bir kısmı olarak da Hâkim'in *Müstedrek*'inde³⁶ yine Abdullah b. Amr vasıtasıyla mevkufl olarak nakledilmektedir. Rivayet bu teknik yönü bir yana zinanın yaygınlaşması aile yapısının bozulması, toplumda güvenin azalması ve sosyal bağların zayıflaması gibi birçok problemi beraberinde getireceği aşikardır.

Sonuç olarak toplumsal ve ahlâkî bozulmalara neden olacak bu ve benzeri olumsuzlukların kıyametin kopması veya kıyametin alâmetleri ile irtibatlandırılması oldukça dikkat çekicidir. Dolayısıyla bu rivayetler her bir ferdin, ahlâkî ve toplumsal çöküşe sebep olan bu tür durumlar karşısında uyanık olmalarının gerekli olduğunu ifade etmekte ve dini, ahlâkî ve toplumsal değerlerini korunmasının önemini vurgulamaktadır.

1.3. Kulluk ve İbadetlerdeki Zayıflama

"لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى ... " kalıbıyla rivayet edilen hadislerin bir kısmında insanların Allah'a ibadet etmekten uzaklaşıp cahiliye dönemine geri dönecekleri bildirilmektedir. Bu da kıyametten önce insanların dini değerlerden uzaklaşacaklarına ve manevi anlamda bir çöküş yaşayacaklarına işaret etmektedir. Buhârî ve Müslim'in Ebû Hureyre'den naklettiği bir rivayet şöyledir: "*Devs kabilesinin kadınlarının zü'l-halasa etrafında kalçalarını sallayana kadar kıyamet kopmaz.*"³⁷ Zü'l-halasa, cahiliye döneminde devs kabilesinin tapmış olduğu bir putun ismidir.³⁸ Rivayet putlara tapmaya geri dönüldüğünü, kadınların putların etrafında dönmelerini ve onlara seyahat etmelerini kinayeli bir ifade ile anlatmaktadır.³⁹ Bu rivayeti destekleyecek başka bir rivayette ise insanların İslam dinini terk edecekleri ve şirke düşecekleri şöyle ifade edilmektedir: "*Ümmetimden bazı gruplar müşriklere ilhak etmedikçe ve putlara tapmadıkça kıyamet kopmaz. Öyle ki ümmetimden otuz yalancı çıkacak ve her biri peygamber olduğunu iddia edecektir. Oysa ben peygamberlerin sonuncusuyum ve benden sonra peygamber yoktur.*"⁴⁰

Bununla birlikte yine rivayetlerde insanların Allah'ı unutacakları ve temel dini değerlerin zayıflayacağı anlamına gelmektedir. Müslim'in Enes b. Mâlik'ten naklettiği rivayette "*Yeryüzünde 'Allah, Allah'*⁴¹ *diyen kimse kalmayınca kadar kıyamet kopmaz.*"⁴² şeklinde bildirilmiştir. Bazı rivayetlerde "kıyametin ancak şerhiler üzerine"⁴³ kopacağı ifade edilse

(Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 13/365.

³⁵ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 7/466.

³⁶ Ebû Abdillâh el-Hâkim Muhammed b. Abdillâh Hâkim en-Neysâbüri, *el-Müstedrek ala's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1411), 4/504.

³⁷ Buhârî, "Fiten", 22; Müslim, "Fiten", 51.

³⁸ Buhârî, "Fiten", 22.

³⁹ Muhakkik açıklaması için bk. Buhârî, "Fiten", 22; Müslim, "Fiten", 51.

⁴⁰ Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir-Muhammed Fuâd Abdülbâkî vd. (Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Beyânî, 1395), "Fiten", 43.

⁴¹ Bazı rivayetlerde "الله الله" lafızlarının yerine "لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ" lafızları kullanılmıştır. Bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 19/100.

⁴² Müslim, "İman", 234.

⁴³ Müslim, "Fiten", 131.

de bir önceki rivayette insanların Allah ile olan bağlarının zayıflayacağına işaret edilmektedir.

Netice itibarıyla zikredilen bu iki rivayet kıyametin bir alâmeti olarak insanların Allah'tan uzaklaşacağına ve putperestliğe döneceklerine işaret etmektedir. Diğer bir ifadeyle bu rivayetlerde tevhid inancının zayıflayacağı ve şirkin revaç bulacağı anlatılmaktadır.

Kıyametin alâmeti olarak ifade edilen inanç esaslarındaki yozlaşma ve çöküş ibadetlerde de kendini göstermektedir. Bu kapsamda Buhârî *"ye'cûc ve me'cûc'un çıkışından sonra da haccedileceğini ve umre yapılacağını"* ifade etmiş ardından *"Beyt haccedilmez oluncaya kadar kıyamet kopmaz."* rivayetine yer vermiştir. Buhârî ilk rivayetin daha yaygın ve meşhur olduğunu belirtse de ikinci rivayet İslam'ın beş şartından biri olan hac ibadetini yerine getirme noktasında Müslümanlarda oluşacak zayıflık ve gevşeklilik işaret etmektedir.

Müslümanların ibadetlerini yerine getirme ve eğitim-öğretim faaliyetlerini gerçekleştirmede camiler ve mescitler önemli bir fonksiyona sahiptir. Bu kritik fonksiyonundan dolayı cami ve mescid inşa etmenin önemine işaret edildiği görülmektedir. Yüce Allah Tevbe suresinde mealen *"Allah'ın mescitlerini, ancak Allah'a ve ahiret gününe inanan, namazı dosdoğru kılan, zekâtı veren ve Allah'tan başkasından korkmayan kimseler imar eder. İşte onların doğru yolu bulanlardan olmaları umulur."*⁴⁴ buyurmaktadır. Buhârî ve Müslim'in Hz. Osman'dan (ö. 35/656) rivayette buldukları bir rivayette ise Hz. Peygamber, *"Kim Allah rızasını gözeterek bir mescid inşa ederse, Allah da o kimse için cennette benzerini inşa eder."*⁴⁵ buyurmaktadır. Caminin İslam dini ve toplumundaki bu önemine rağmen bazı rivayetlerde bu bilinçten uzaklaşılacağı bildirilmiştir: *"Mescitleri inşa etmede insanlar birbirlerine karşı övünmedikçe kıyamet kopmaz."*⁴⁶ Esasen Hz. Peygamber bunun önünü kapatmaya çalışmış ve mescitlerin asıl fonksiyonlarının kaybolmaması için şöyle bir uyarıda bulunmuştur: *"Ben gösterişli mescitler yapmakla emrolunmadım."*⁴⁷ Ebû Dâvûd (ö. 275/889) bu rivayetten sonra İbn Abbâs'ın (ö. 68/687-88) yorumuna da yer vermiştir. Bu bağlamda o, Yahudi ve Hristiyanların mabetlerini süsledikleri gibi Müslümanların da mescitlerini süsleyeceklerini ifade etmiştir.⁴⁸ Bu rivayetlere göre bazı dönemlerde Müslüman toplumlarda İslamî değerlerin içinin boşaltılacak ve ibadetlerin özünden uzaklaşarak şekilsel bir uygulamaya dönüşecektir.⁴⁹

⁴⁴ et-Tevbe 9/18.

⁴⁵ Buhârî, "Mesâcid", 32; Müslim, "Mesâcid", 24.

⁴⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 19/372; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabi, ts.), "Mesâcid", 2; Süleyman b. Eşas es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût (Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430), "Salât", 12.

⁴⁷ Ebû Dâvûd, "Salât", 12.

⁴⁸ Ebû Dâvûd, "Salât", 12.

⁴⁹ İnsanların temel İslamî değerlerden uzaklaşacaklarını bildiren birtakım rivayetler bazı hadis kaynaklarında yer almaktadır Bunlar sıhhat bakımından zayıf ve uydurma olmaları sebebiyle metin içinde bu rivayetlere atıfta bulunulmadı. Bk. Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 9/297; Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, thk. Târik b. İvâdillâh b. Muhammed, Abdulmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî (Kâhire: Dâru'l-Harameyn, ts.), 4/150.

1.4. Savaşlar ve Fitneler

Konuyla ilgili rivayetlerin bir kısmında kıyametin alâmetlerinden biri olarak savaşların artacağına işaret edilmektedir. Bu rivayetlerden bir kısmı şöyledir:

*“Yahudilerle savaşmadıkça kıyamet kopmaz. Öyle ki arkasında Yahudi bulunan bir taş “Ey Müslüman arkamda bir Yahudi var, onu öldür.” diyecek.”*⁵⁰

Bazı rivayetlerde ise garkad ağacı dışında ağaçların da dile gelerek arkasında saklanan Yahudi’yi haber vereceği ifade edilmektedir.⁵¹

Yahudilerle savaşma konusundaki rivayetlerin Ebû Hureyre ve Abdullah b. Ömer (ö. 73/693) tarafından nakledildiği görülmektedir.⁵²

*“Sizler küçük gözlü, kırmızı yüzlü, basık burunlu, yüzleri kalkan gibi olan Türklerle savaşmadıkça kıyamet kopmaz.”*⁵³

Buhârî, “Türklerle savaşma babı” şeklinde bir başlık açarak yukarıdaki rivayeti bu başlık altına koymuştur. Yine aynı yerde Buhârî’nin kaydettiği diğer rivayette ise “Türkler” ifadesi geçmemekle birlikte “Sizin keçe ayakkabılar giyen bir kavimle savaşmanız kıyametin alâmetlerindendir. Aynı şekilde yüzleri geniş ve yüzleri deri üstüne deri kaplanmış kalkanlar gibi kalın etli olan bir kavimle savaşmanız kıyametin alâmetlerindendir.” ifadeleri yer almaktadır. Buhârî bu rivayette keçe ayakkabı giyen, yüzleri geniş ve kalkana benzeyen şekilde nitelendirilen kavmin Türkler olduğunu da hem bab başlığı hem de bir sonraki rivayetle ortaya koymaktadır.⁵⁴

İbn Hacer (ö. 852/1449) rivayetin şerhinde Türklerin kökeni konusunda farklı görüşlere yer vermiştir. Buradaki bilgilere göre Hattâbî (ö. 388/998) Türklerin Hz. İbrahim’in cariyesi olan Kantûra’nın oğulları olduğunu, bazıları Yafes’in çocukları olduğunu söyler. Ayrıca Deylem ve Oğuzların Türk olduğu belirtilmiştir.⁵⁵

Keşmîrî (1875-1933) ise Türkler’in o dönemde Müslüman olmadıkları için bu şekilde nitelendirildiğini ve zemmedildiğini, bugün ise tamamının Müslüman olduğunu, bu sebeple onların böyle damgalanamayacağını söyler. Keşmîrî, bu yaklaşımına şunu da ekler: “Ben Araplar, Türkler ve Afganlar dışında tamamen Müslüman olan başka bir kavim bilmiyorum. Onlardan biri inkar edecekse, bu ancak İslam’dan sonra olur.”⁵⁶

Aynı kalıpla rivayet edilen ve nitelikleri aynı olan bir toplumdaki bahsedilen başka bir rivayet şöyledir: “Biz acemlerden Hûz ve Kirman⁵⁷ ile savaşmadıkça kıyamet kopmaz. Onların

⁵⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 16/499; Buhârî, “Cihâd”, 93.

⁵¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 15/233; Müslim, “Fiten”, 82.

⁵² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 15/90; Buhârî, “Cihad”, 93; Müslim, “Fiten”, 79.

⁵³ Buhârî, “Cihad”, 94; Müslim, “Fiten”, 65.

⁵⁴ Buhârî, “Cihad”, 94.

⁵⁵ Detaylı bilgi için bk. Ebü’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Fethu’l-bârî bi-şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Mısır: el-Mektebetü’s-Selefiyye, 1380), 6/104.

⁵⁶ Muhammed Enver Şâh Hüseyinî Keşmîrî, *Fezû’l-bârî ‘alâ Sahîhi’l-Buhârî*, thk. Muhammed Bedri Âlem el-Mirtehi (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1426), 4/198.

⁵⁷ Hûz ve Kirmân İran’da bulunan iki bölgedir. Hûz, İran’ın güneybatısında, Kirmân ise güneydoğusunda yer almaktadır: [Google Haritalar](#), (Erişim 27 Eylül 2024).

yüzleri kırmızı, burunları basık, gözleri küçük, yüzleri deri üstüne deri kaplanmış kalkanlar gibidir. Ayakkabıları ise keçedendir.”⁵⁸

Konuyla ilgili dikkat çeken rivayetlerden birinde ise Müslümanlardan oluşan iki grubun birbirleriyle savaşacakları bildirilmektedir: “İki grup arasında büyük bir savaş olmadıkça kıyamet kopmaz. Bu iki grubun davası ayıdır. Yine kendisinin Allah’ın elçisi olduğunu iddia eden yaklaşık otuz yalancı Deccâl ortaya çıkmadıkça kıyamet kopmaz.”⁵⁹

İbn Hacer’e göre rivayette belirtilen her iki grup Müslüman’dır ve Sıffin’de savaşan Hz. Ali (ö. 40/661) ve Muâviye’yi (ö. 60/680) destekleyen kimselerdir.⁶⁰ Aynî (ö. 855/1451) İbn Hacer’in bu görüşüne katıldıktan sonra Dâvudî’ye nispet edilen başka bir görüşü de zikretmiştir. Bu görüşe göre ise bu gruplar, Cemel vakasında Hz. Ali ile Zübeyr (ö. 36/656) ve Talha’nın (ö. 36/656) gruplarıdır. Hz. Ali, Talha ve Zübeyr’in kendisine biat ettiğini iddia etmesine rağmen Talha ve Zübeyr ise Eşter en-Nehaî’nin (ö. 37/657 [?]) kendilerini Aliye gitmeye zorladığını savunmuşlardır.⁶¹

İbn Hacer ve Aynî “iki grubu” geçmişte sahabe arasında gerçekleşen Cemel ve Sıffin vakalarındaki taraflar olarak yorumlarsa da bu rivayette belirtilen gruplardan maksadın ne bu iki hadiseye ne de gelecekte meydana gelecek belirli bir olaya veya savaşa hamletmek hayli zordur. Hz. Peygamber bu ve benzeri rivayetlerde belirli bir savaşa mı işaret etmektedir? Yoksa Müslümanlar ile başkaları veya Müslümanlarla Müslümanlar arasında ortaya çıkabilecek kavga, niza veya savaşlara engel olmanın, önlem almanın ve uyanık olmanın önemini mi vurgulamaktadır? Bu ikincisinin daha isabetli olacağı kanaatindeyiz.

Nitekim Kur’an’da Müslümanlar arasında barışı ve adaleti sağlamanın önemi belirtilmiştir: “Eğer müminlerden iki grup birbiriyle kavgaya tutuşursa hemen aralarını düzeltin; ikisinden biri diğerinin hakkına tecavüz etmiş olursa -Allah’ın emrine geri dönünceye kadar- haksızlığa sapanlara karşı savaşın; dönerlerse aralarındaki anlaşmazlığı adaletle çözüme bağlayın ve herkese hakkını verin. Allah hakkı yerine getirenleri sever.”⁶²

Savaşlardan bahseden bu rivayetler dışında zayıf hatta mevzu⁶³ olduğu belirtilen rivayetler de kaynaklarda yer almaktadır.

Yukarıda zikredilen rivayetlerde kıyametin alâmeti olarak savaşların artacağı ifade edilmiştir. Rivayetler özelde Müslümanların genelde ise bütün insanların veya bütün devletlerin bu tür olumsuzluklara karşı hazır ve uyanık olmalarını, barışın sağlanması noktasında gerekli çaba göstermelerinin önemini anlatmaktadır. Yine bu rivayetler Müslümanların iç çatışmalardan uzak durmalarının gerekliliğini vurgulayarak birlik ve beraberlik içerisinde olmalarını da tavsiye etmektedir.

2. İnsanın Önleyemeyeceği Kıyamet Alâmetleri

İnsanın önleyemeyeceği kıyamet alâmetleri başlığı altında doğa olayları ve fiziksel hadiseler, Hz. İsa’nın nüzûlü başlıkları ele alınmıştır. Her ne kadar bu başlıkların bazı

⁵⁸ Buhârî, “Menâkıb”, 22.

⁵⁹ Buhârî, *Buhârî*, “Menâkıb”, 22.

⁶⁰ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 6/616.

⁶¹ Aynî, *Umdetu’l-Kârî Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, 12/303.

⁶² el-Hucurât 49/9.

⁶³ Rivayetlerin detayları için bk. İbn Mâce, “Fiten”, 25, 35.

detaylarında kişinin iradesi ve sorumluluğunu ilgilendiren hususlar olsa bile ağırlıklı olarak insan gücünü aşan olaylardan bahsedilmektedir.

2.1. Doğa Olayları ve Fiziksel Hadiseler

Bazı rivayetlerde bazı doğal ve fiziksel olayların gerçekleşeceği ifade edilmekte ve bunların kıyametin alâmeti olduğu belirtilmektedir. Buhârî'nin Ebû Hureyre'den naklettiği rivayet şöyledir:"

*"İlim ortadan kalkmadıkça zelzeleler çoğalmadıkça (...) kıyamet kopmaz."*⁶⁴

İbn Battal (ö. 449/1057) rivayetin şerhinde el-Mühelleb'e nispetle şu bilgilere yer vermiştir: Depremlerin ve diğer işaretlerin meydana gelmesi Allah'ın yeryüzündeki insanlara bir uyarısıdır. Nitekim bir ayette *"Biz ayetleri ancak korkutmak için göndeririz."*⁶⁵ şeklinde buyurulmuştur. Hz. Ömer zamanında Medine'de deprem olunca kendisinin de onlarla birlikte cezalandırılmasından korkmuş⁶⁶ ve şu uyarıda bulunmuştur: *"Ey Medine halkı, ne çabuk yeni günahlar işlediniz. Allah'a yemin ederim ki, eğer bir daha olursa, aranızdan ayrılacağım."*⁶⁷

Kıyametin alâmetlerinden biri olarak ifade edilen ve evrendeki düzenin bozulmasıyla alakalı rivayetlerden birisi de güneşin batıdan doğmasıdır. Buhârî'nin Ebû Hureyre'den naklettiği bir rivayet şöyledir: *"Güneş batıdan doğmadıkça kıyamet kopmaz. İnsanlar onu gördüklerinde iman ederler. İşte bu "daha önce iman etmemiş bir kimsenin imanı kendisine fayda vermeyeceği"*⁶⁸ zamandır."⁶⁹

Rivayet bir yandan son merhaledeki imanın kişiye fayda vermeyeceğini vurgularken öte yandan kıyametin kopacağı zaman kainattaki düzenin bozulacağına işaret etmektedir.

Müslim'in Huzeyfe b. Esîd'den (ö. 42/663) naklettiği bir rivayette kıyametten önce yeryüzündeki bazı bölgelerin batacağı, dumanın ve insanları sürükleyecek bir ateşin çıkacağı haber verilmektedir. Müslim'de geçen rivayetin mânâsı şöyledir: *"Hz. Peygamber yüksek bir yerdedi. Biz de aşağıdaydık. Bize baktı ve ne konuşuyorsunuz?" diye sordu. Biz de kıyameti konuşuyoruz dedik. Bunun üzerine Hz. Peygamber şöyle buyurdu: "Kıyamet, on alâmet ortaya çıkmadan kopmaz. Doğuda bir yerin batması, batıda bir yerin batması, Arap yarımadasında bir yerin batması, duman, deccâl, dâbbetü'l-arz, ye'cüc ve me'cüc, güneşin batıdan doğması, Aden'in dibinden çıkıp insanları sürükleyecek bir ateş."*⁷⁰

Kurtubî (ö. 656/1258) *"el-husûfatü'selâse"* şeklinde ifade ettiği çöküntülerin bir kısmının gerçekleştiğini belirterek Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) görüşlerine yer vermiştir. İbnü'l-Cevzî, Irak'ta büyük depremlerin ve çökmelerin olduğunu ifade etmiş ve Irak'ın doğusunda bir şehrin yerle bir olduğunu ve çok sayıda insanın öldüğünü Endülüs'te iken duyduklarını belirtmiştir.⁷¹ İbn Hacer ise bazı yerlerde çökmelerin

⁶⁴ Buhârî, "İstiska", 26.

⁶⁵ el-İsrâ 17/59.

⁶⁶ Ebü'l-Hasan Ali b. Halef b. Abdilmelik İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Ebû Temîm Yasir b. İbrahim (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003), 3/26.

⁶⁷ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/221.

⁶⁸ el-En'âm 6/158.

⁶⁹ Buhârî, "Tefsir", 132.

⁷⁰ Müslim, "Fiten", 40.

⁷¹ Ebü'l-Abbâs Ziyaeddin Ahmed b. Ömer b. İbrâhim el-Kurtubî, *el-Müfhim lima eşkele min telhisi Kitâbi Müslim*, thk.

olduğunu ancak rivayette bahsedilen üç çöküş olanlardan hem mekan hem de şiddet bakımından daha büyük olma ihtimalinin bulunduğunu söylemiştir.⁷²

Rivayette belirtilen ve kıyametin alâmetlerinden biri de dumandır. Yine Kurtubî, bu duman ile ‘*Göğün apaçık bir duman getireceği günü bekle*⁷³’ ayetinde belirtilen dumanın aynı mânâda olduğunu belirtmiştir. Buna ilaveten Kurtubî, Huzeyfe’nin Hz. Peygamber’den naklettiği şu rivayete yer vermiştir: “*Kıyamet alâmetlerinden biri kırk gün boyunca yeryüzünde kalacak bir dumandır.*”⁷⁴ İbn Mes’ud (ö. 32/652-53) dışında sahabeden Hz. Ali, İbn Ömer (ö. 73/693) ve İbn Abbâs’ın da bu görüşte oldukları rivayet edilmiştir. Ancak İbn Mes’ud, dumanın Hz. Peygamber zamanında gerçekleştiğini ve Kureyşe isabet eden kıtlığın onlara duman olarak görüldüğünü ifade etmiştir.⁷⁵ Buna göre İbn Mes’ud duhan’ı açlık ve kıtlık mânâsında macazî olarak anlarken Huzeyfe hakîkî anlamıyla kıyametin bir alâmeti olarak anlamış ve kıyametten önce de gerçekleşeceğini belirtmiştir.

Bu rivayette ateşin Aden’den çıkacağı belirtilmiş başka rivayetlerde ise Hicaz ve Yemen’den çıkacağı ifade edilmiştir.⁷⁶ Buhârî ve Müslim’in ittifakla Ebû Hureyre’den rivayet ettikleri rivayette Hicaz topraklarında ortaya çıkacak ateşin Busra’daki develerin boyunlarını aydınlatacağı bildirilmiştir. Hicaz’da çıkacak ateşin Şam’ın Busra şehrinin aydınlatması, ateşin gücü ve geniş bölgelere yayılması şeklinde yorumlanmıştır.⁷⁷

Bu rivayetlere ilave olarak yine kaynaklarda yağmurun yağacağından ve bazı evlere zarar verip bazılarını vermeyeceğinden, Yemen tarafından kırmızı bir rüzgârın eserek mümin olan herkesi alacağından,⁷⁸ dağların yerinden oynayıp hiç görülmeyen büyük olayların olacağından⁷⁹ bahsedilmektedir.

2.2. Hz. İsa’nın Nüzûlü ve Diğer Hadiseler

Hz. İsa’nın nüzûlü konusu, kıyametin alâmetlerinden biri olarak aynı kalıpla nakledilen rivayetler arasında bulunmaktadır. Esasen nüzûlü İsa ile ilgili temel hadis kaynaklarında “nüzûlü İsa”, “hurucu İsa” “Fiten”, “Melâhim”, “Esrâtü’s-sâa” gibi başlıklar altında çok sayıda rivayet kaydedilmiştir. Bu çalışmada bunların her birine temas etmek veya incelemek çalışmanın sınırlarını zorlayacaktır. Bu sebeple sadece üzerinde durulan kalıpla rivayet edilen bazı hadisler örnek olarak zikredilecektir. Buhârî’de yer alan bir rivayetin mânâsı şu şekildedir:

*“Meryem oğlu İsa aranızda adil bir hakem olarak inmedikçe, haçı kırmadıkça, domuzu öldürmedikçe, cizyeyi kaldırmadıkça kıyamet kopmaz. O dönemde mal o kadar bol olacak ki kimse onu kabul etmeyecek.”*⁸⁰

Muhyiddin Dîb Müstû vd. (Beirut: Dâru İbn Kesir, 1996/1417), 7/239.

⁷² İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 13/84.

⁷³ ed-Duhân 44/10.

⁷⁴ Kurtubî, *el-Müfthim*, 7/239.

⁷⁵ Ebü’l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed Ali el-Kârî, *Mirkâtü’l-mefâtiḥ şerhi Mişkâtü’l-Mesâbih* (Beirut: Dâru’l-Fikr, 11422/2002), 7/3449.

⁷⁶ Ebü’l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsûbî Kâdî İyâz, *İkmâlü’l-mu’lim bi-fevâid Müslim* (Mısır: Dâru’l-Vefâ, 1419/1998), 8/442.

⁷⁷ Buhârî, “Fiten”, 23; Müslim, “Fiten”, 42.

⁷⁸ İbn Hibbân, *Sahih*, 6/87, 138.

⁷⁹ Abdürrezzâk, *Musannef*, 11/374.

⁸⁰ Buhârî, “Mezâlim”, 32.

Aynı kalıpla rivayet edilen Müslim'in rivayet ettiği bir rivayete göre Rumlar ile Müslümanların savaşacaklarından ve Müslümanların savaşı kazanacağından bahsedilmektedir. Bu rivayette ayrıca Deccâl'in çıkacağı ve Hz. İsa'nın nüzûlü ifade edilmektedir. Ancak dikkat çeken husus şu ki Hz. İsa'nın çıkışından önce bazı yalan haberler ortaya atılacak ve Müslümanlar fitneye sürüklenmek istenecektir.⁸¹

Yine Buhârî ve Müslim'in ittifakla kaydettikleri bir rivayet şöyledir: *"Otuz kadar yalancı Deccâl çıkmadıkça ve her biri kendisinin Allah'ın Resulü olduğunu iddia etmedikçe kıyamet kopmaz."*⁸²

Yalancı Deccâllerin çıkması ve kendilerinin peygamber olduklarını iddia etmeleri bazı kimselerin dini ve manevi değerleri istismar edeceklerine işaret etmektedir. Bu durum toplumda fitne ve kargaşaya yol açacak, insanların dinden uzaklaşmalarına ve doğru yoldan sapmalarına da neden olacaktır. Bu sebeple insanların Hz. İsa'nın nüzûlü gibi istismar edilmeye müsait konularda daha uyanık olmaları, hayati önem taşımaktadır. Hz. İsa'nın nüzûlünün bekleme yerine Kur'an ve sünnetin ortaya koymuş olduğu temel ilke ve değerler esas alınmalıdır. Söz gelimi Hz. İsa zulmü ortandan kaldırıp adaleti yeryüzüne hakim kılma gibi bir misyonla incekse bir Müslüman'ın Hz. İsa'nın nüzûlünü beklemeden zulme engel olması ve adaletle hükmetmesi Müslümanlığının gereğidir.

"...لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى..." kalıbıyla nakledilen rivayetlerde ayrıca Mehdinin çıkacağı,⁸³ birçok madenin çıkacağı ve buralarda kötü insanların yaşayacağı,⁸⁴ ölçü, tartı, dinar ve dirhem sahiplerinin kendi alanlarında üstün olacakları, insanların sonunda beldelerine döneceği,⁸⁵ Medine'nin kötü insanları dışarı atacağı ve insanlar için refah, zenginlik gibi şeylerin daha hayırlı olacağı,⁸⁶ yırtıcı hayvanların ve birtakım eşyaların insanla konuşacağı,⁸⁷ İshak oğullarından yetmiş bin kişinin bir şehri savaşmadan 'Lâ ilâhe illâllah ve Allahu Ekber' diyerek alacağı,⁸⁸ fıratın altından altın bir dağın çıkacağı ve insanların onun için savaşıp yüzde doksan dokuzunun öleceği,⁸⁹ Müslümanların Fars ve Rumları veya Yahudi ve Hristiyanları karış karış, arşın arşın takip (taklit) edeceği,⁹⁰ Kahtân'dan bir liderin çıkıp insanları otoriter (asasıyla) yöneteceği,⁹¹ tıpkı kaybolan bir eşya gibi sahabeye benzer birinin aranacağı,⁹² boynuzlu bir hayvanın boynuzsuz bir hayvana vurmayacağı,⁹³ Irak ehlinin en iyilerinin Şam'a; Şam'ın en kötülerinin Irak'a göç edeceği,⁹⁴ iki yaşlı adamın karşılaşacağı ve birinin diğerine doğum tarihini sorması üzerine diğerinin güneşin batıdan doğduğu gün söyleyeceği,⁹⁵ koyun otlaklarında bir topluluğun

⁸¹ Müslim, "Fiten", 34.

⁸² Buhârî, "Menâkıb", 22; Müslim, "Fiten", 84.

⁸³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/42.

⁸⁴ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-ıvsaat*, 2/141.

⁸⁵ Rivayetin zayıf olduğu belirtilmiştir. Taberânî, *el-Mu'cemü'l-ıvsaat*, 8/383.

⁸⁶ Müslim, "Hac", 487.

⁸⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 18/316; Tirmizî, "Fiten", 18.

⁸⁸ Müslim, "Fiten", 78.

⁸⁹ Müslim, *Müslim*, "Fiten", 29; Buhârî, *Buhârî*, "Fiten", 23.

⁹⁰ Buhârî, "İtisam", 14.

⁹¹ Buhârî, "Menâkıb", 8.

⁹² Senedde yer alan Hâris b. Abdullah kizb ile itham edilmiştir. Ahmed b. Hanbel, 2/126.

⁹³ Salt b. Kuveyd'in mechul bir ravi olması sebebiyle isnadı zayıf. Bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 15/439.

⁹⁴ Lekit b. el-Meşşâ'nın mechulü'l hal olması sebebiyle isnadı zayıf. Bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 36/461.

⁹⁵ Hammâd b. es-Sâib el-Kelbî kizb ile itham edilmektedir. Bu sebeple rivayet mevzudur. Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn

ve çok mal ve çocuk sahibi birinin yere batırılacağı,⁹⁶ Heraklius'un şehrinin fethedileceği ve Kısra ve Kayser'in hazinelerinin açılacağı,⁹⁷ Cehcâh olarak adlandırılan ve mevaliden bir adamın insanlara hükmedeceği,⁹⁸ hususları da yer almaktadır.

Sonuç

Bu çalışmada temel hadis kaynaklarında “لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّىٰ...” kalıbıyla nakledilen rivayetler ve bu rivayetlerdeki kıyamet alâmetleri incelenmiştir. Araştırmada söz konusu rivayetlerin içerikleri tetkik edilerek kıyamet kopmadan önce gerçekleşecek olaylar ve bu olayların nasıl okunması gerektiği analiz edilmiştir. Buna göre “لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّىٰ...” kalıbıyla nakledilen rivayetlerin muhtevaları incelendiğinde bu kalıbın temelde iki mânâda kullanıldığı görülmüştür. Bunlardan ilki hakikî mânâda olup kıyametin kopması anlamındadır. Özellikle doğa olayları ve fiziksel hadisler başlığı altında yer verilen güneşin batıdan doğmasından bahseden rivayetler bu kapsamdadır. Bu kalıbın ifade ettiği ikinci mânâ ise esasen kıyametin kopması değildir. İkinci mânânın daha baskın olduğu rivayetlere bakıldığında, bu rivayetlerin bireysel ve toplumsal bozulmalarla yakından ilişkili olduğu görülmektedir. Bu meyanda ilmin Zâyi olması ve cehaletin artması, içki ve zinanın yaygınlaşması, cimriliğin artması, güven duygusunun zedelenmesi, toplumda fitnelerin çoğalması, Müslümanlar arasında ve diğer toplumlarla gerçekleşmesi muhtemel olan çatışmalar ve barış ortamının bozulması, sahtekar insanların dini değerleri istismar etmesi ve bu sebeple insanların dini değerlerden uzaklaşması, kulluk ve ibadetlerdeki yozlaşmalar bireyin ve toplumun kıyametini haber vermektedir. Bu nedenle “لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّىٰ...” kalıbı, bu ikinci mânâsıyla gerek bireyin gerekse toplumun yozlaşmasına ve bozulmasına sebep olup sonunu getirecek her türlü olumsuzluğa karşı Müslümanların uyanık olmalarını, gerekli önlemleri almalarını ifade etmektedir.

Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *el-Metâlibü'l-âliye bi-zevâidi'l-mesânîdi's-semâniye*, thk. Sa'd b. Nâsır b. Abdulaziz eş-Şetrî (es-Suûdiyye: Dâru'l-Asime-Dâru'l-Gays, 1419), 18/360.

⁹⁶ Mürsel bir rivayettir. Abdürrezzâk, *Musannef*, 11/375.

⁹⁷ Rivayet Ebu Hureyre'den mevkuûf olarak nakledilmiştir. İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/528.

⁹⁸ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 18/85; Müslim, *Müslim*, “Fiten”, 61.

Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	turkiyeilahiyat@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	turkiyeilahiyat@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça | References

Abdürrezzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Himmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî. Musannef. thk. Habîburrahman el-A'zamî. 11 Cilt. Beyrut: el-Meclisu'l-İlmî, 1403.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. el-Müsned. thk. Şuayb el-Arnaût, Adil Mürşid. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1401.

Akman, Mustafa. "Kelâm Perspektifinden Kıyâmet Alâmetlerinin Mahiyeti". Journal of Islamic Research 32 (1) (2021), 190-214.

Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed. Mirkâtü'l-mefâtiḥ şerhi Mişkâtü'l-Mesâbih. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 11422/2002.

Altuntaş, Süleyman. Kıyâmet Alâmetleri (On Alâmeti Bir Arada Zikreden Rivâyetlerin Tahlîli). Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

Aynî, Bedruddin. Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî. Dâru'l-Fikr, ts.

Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik. el-Müsned. thk. Mahfûzu'r-Rahman ve Diğerleri. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, ts.

Birinci, Züleyha. "Kıyâmet Alâmetlerine Mu'tezilî Bakış -Zemahşerî Örneği-". Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 56 (2024), 1-22.

Buhârî, Muhammed b. İsmâil. el-Câmiu's-sahîh. thk. Mustafa Dîb el-Boga. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr/Dâru'l-Yemâme, 5. Basım, 1414/1993.

Çakın, Kamil. "Fiten Rivayetleri Bağlamında Toplumların Çöküşü". Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 5/10 (2018), 1-29.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eşas es-Sicistânî. es-Sünen. thk. Şuayb el-Arnaût. Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430.

Hâkim en-Neysâbü'rî, Ebû Abdillâh el-Hâkim Muhammed b. Abdillâh. el-Müstedrek ala's-Sahîhayn. thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1411.

İbn Battâl, Ebü'l-Hasan Ali b. Halef b. Abdilmelik. Şerhu Sahîhi'l-Buhârî. thk. Ebû Temîm Yasir b. İbrahim. 10 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2. Basım, 1423/2003.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed. el-Musannef fî'l-ehadîs ve'l-âsar. thk. Kemal Yusuf el-Hût. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. el-Metâlibü'l-âliye bi-zevâidi'l- mesânîdi's-semâniye. thk. Sa'd b. Nâsır b. Abdulaziz eş-Şetrî. 19 Cilt. es-Suûdiyye: Dâru'l-Asîme-Dâru'l-Gays, 1419.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 13 Cilt. Mısır: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1380.

İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Ebî Hâtim el-Bustî. Sahîhu İbn Hibbân. thk. Şuayb el-Arnaût. 16 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvîni. es-Sünen. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Dâru İhyai'l-Kütübü'l-Arabi, ts.

İbrahim Mustafa vd. el-Mu'cemu'l-Vasît. Kâhire: Mecmeu'l-Lügati'l-Arabiyye, 2. Basım, 1392/1972.

Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsûbî. İkmâlû'l-mu'lim bi-fevâidi Müslim. 8 Cilt. Mısır: Dâru'l-Vefâ, 1419/1998.

Kaya, Hüsamettin. Hadislerde İsnad ve Metin Tahlili:‐Kulun Kıyamet Günü Hesaba Çekileceği İlk Ameli Namazıdır.‐ Hadisi Örneği. İstanbul: Nida Yayıncılık, 2022.

Keşmîrî, Muhammed Enver Şâh Hüseyinî. Feyzü'l-bârî 'alâ Sahîhi'l-Buhârî. thk. Muhammed Bedri Âlem el-Mirtehi. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426.

Kurtubî, Ebü'l-Abbâs Ziyaeddin Ahmed b. Ömer b. İbrâhim. el-Müfhim lima eşkele min telhisi Kitâbi Müslim. thk. Muhyiddin Dîb Müstû vd. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1996/1417.

Muhammed Fuâd Abdalbâkî. el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1364.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. el-Câmiu's-sahîh. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Kâhire: İsâ'l-Bâbî'l-Halebî ve Şürekâhu, 1374/1955.

Nesâî, Ebü Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb. es-Sünen. thk. Abdulfettah Ebü Gudde. Haleb: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1406.

Râğıb el-İfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüsyin b. Muhammed. el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân. thk. Safvan Adnan ed-Dâvûdî. Dumaşk: Dârü'l-Kalem, 1412.

Seyhan, Ahmet Emin. ‐Kıyamet Öncesi Seddi Delecek Ye'cûc ve Me'cûc'un Nasıl Helak Edileceğine İlişkin Hadisler Üzerine Bir Değerlendirme‐. İlahiyat Fakültesi Dergisi 10 (2017), 45-83.

Soğukoğlu, Fehmi. ‐Cibrîl Hadisinde Geçen Kıyâmet Alâmetlerinin Yeniden Değerlendirilmesi‐. Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 39 (2018), 119-133.

Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. el-Mu'cemü'l-evsat. thk. Tarık b. İvadillah b. Muhammed, Abdulmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî. Kâhire: Dâru'-Harameyn, ts.

Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. el-Mu'cemü'l-kebîr. thk. Hamdî Abdilmecid es-Selefi. Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 2. Basım, ts.

Tirmizî, Ebü İsâ Muhammed b. İsâ. es-Sünen. thk. Ahmed Muhammed Şâkir-Muhammed Fuâd Abdülbâkî vd. Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Beyânî, 1395.

Topaloğlu, Bekir. ‐Sâat‐. TDV İslâm Ansiklopedisi. Erişim 16 Ekim 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/saat--kiyamet>



Maketler Üzerinden Konut Satışının Fıkhi Yönü

Zübeyir Aslan¹

Öz

Bilindiği üzere çağımızda ticari alanda hızlı değişimler ve yeni uygulamalar meydana gelmektedir. Bunlardan biri maket üzerinden yapılan satışlarla ilgilidir. Buna göre plan ve projesi netleşmiş ancak henüz fiziki bir görünüm kazanmamış konut gibi yapıların ticareti icra edilmekte, gerçekte var olmayan malın satışı yapılmaktadır. Bu tür satışların İslâm ticaret hukukuna göre meşru olup olmadığı, meşru ise bunun hangi gerekçeye dayandığının bilinmesi önemlidir. Zira İslâm hukukunun genel prensiplerine göre akit esnasında mevcut olmayan şeyin satışı yasaklanmıştır. Bununla birlikte ticari hayatın akışını sağlamak amacıyla selem ve istisnâ' gibi bazı akit türlerine cevaz verilmiş ve konu bu akitler çerçevesinde tartışılmıştır. Çalışmanın amacı, mevzuyla ilgili muasır âlimlerin yaklaşımlarını tespit ve tahlil etmek, maket üzerinden yapılan satışla alakalı ileri sürülen görüşlerin dayandığı delilleri ortaya çıkarmak ve bunlar arasında bir mukayese yaparak alana katkı sunmaktır. Çalışmada klasik ve modern fıkıh eserlerine başvurulmuş, bilimsel eser ve makalelerden yararlanılmış, İslâm ülkelerinin konuyla ilgili fetva kurullarından istifade edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Ma'dûm'un satışı, Konut, Maketler, Taksit.

Aslan, Zübeyir. "Maketler Üzerinden Konut Satışının Fıkhi Yönü". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi 9/1 (Mart 2025), 77-97. <https://doi.org/10.32711/tiad.1590928>

Geliş Tarihi	25.11.2024
Kabul Tarihi	05.02.2025
Yayın Tarihi	28.03.2025
*Bu CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makedir.	

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Fıkıh Anabilim Dalı, Kırşehir, Türkiye, zubeyir.aslan@ahievran.edu.tr, ORCID: 0000-0002-4834-8749



The Fiqh Aspect of Selling Houses Through Models

Zübeyir Aslan¹

Abstract

As is well known, rapid changes and new practices are emerging in the commercial sector in our era. One such practice involves sales conducted through models. This entails the trade of structures like houses, whose plans and projects have been finalized but have not yet taken on a physical form, effectively selling non-existent goods. Understanding whether such sales are legitimate according to Islamic commercial law, and if so, the rationale behind their legitimacy, is crucial. This is because, according to the general principles of Islamic law, selling something that does not exist at the time of the contract is prohibited. However, to facilitate the flow of commercial life, certain types of contracts, such as salam and istisna', have been permitted, and the issue has been discussed within the framework of these contracts. The aim of this study is to identify and analyze the approaches of contemporary scholars on the matter, to reveal the evidence supporting the views proposed regarding sales conducted through models, and to contribute to the field by comparing these views. The study references classical and modern fiqh works, draws upon scholarly works and articles, and seeks to benefit from the fatwa councils of Islamic countries on this issue.

Keywords: Islamic Law, Sale of Non-Existent Goods, Housing, Models, Installments.

Aslan, Zübeyir. "The Fiqh Aspect of Selling Houses Through Models". *Türkiye Journal of Theological Studies*, 9/1 (Mart 2025), 77-97. <https://doi.org/10.32711/tiad.1590928>

Date of Submission	25.11.2024
Date of Acceptance	05.02.2025
Date of Publication	28.03.2025
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	

¹ Asst. Prof., University of Kırşehir Ahi Evran Faculty of Theology, Department of Fiqih, Kırşehir, Türkiye, zubeyir.aslan@ahievran.edu.tr, ORCID: 0000-0002-4834-8749

Giriş

İslâm hukuku, vazettiği hükümler çerçevesinde ticarî hayat da dâhil insanların birbirleriyle hukukî münasebetlerini tanzim etmiştir.³ Bu bağlamda kişinin mal, mülk sahibi olmasını ve bunun için bir kısım ticari faaliyetlerde bulunmasını temelde meşru görmüş ancak haksız kazanç, hile ve aldatmaya dönük iş ve işlemlerin önüne geçmek için de bazı temel prensipler koymuştur. Bu temel prensiplerden bazıları ticari muameleyi yapan kişilere yönelik olurken bazıları da ticari muameleye konu olan mal ya da eşyaya dönük olmaktadır. Buna göre bir ticari sözleşmeyi yapan kişilerde akıl, irade ve rıza gibi bazı temel vasıflar şart koşulurken, alışverişe konu olan mal ya da eşyada; malın kişinin mülkiyetinde olması, dini açıdan alım-satıma konu olabilecek özelliğe sahip olması diğer bir ifadeyle malın helâl ve temiz olması, malın niteliği ve miktarının belirgin olması ve aynı zamanda malın teslim edilmesinin mümkün olması gibi birtakım şartlar ileri sürülmüştür. Bu nitelikler fikhun *muamelât* kısmının *bey'* başlıkları arasında yer almıştır.⁴ Bu bağlamda İslâm hukuku, bir sözleşmede gerekli olan şartların eksik olduğu dolayısıyla taraflar arasında niza/çekişmeye sebep olabilecek alışveriş modellerini topluma önermez.⁵ Nitekim *akdın mahallinin* yani satım konusu şeyin mevcut olmaması *ma'dûm'un satışı* olarak addedilmiş bu tür alışverişler genel sahih alışverişler kapsamında değerlendirilmemiştir.⁶ Bununla beraber İslâm hukuku, insanların maslahat ve yararına olan hususlarda akit hürriyetini ilke edinerek yelpazeyi geniş tutmuştur. Bu amaçla *akdın mahalli* henüz mevcut olmayan ve bununla birlikte caiz görülen *selem* ve *istisnâ'* akitleri meşru kılınmıştır.

Çalışmamızda maket vb. üzerinden yapılan satışların fihhi yönü irdelenmektedir. Maketler üzerinden yapılan satışlarda hem hile ve aldatmaya imkân vermesi hem de mülkiyet, nitelik ve malın mevcudiyeti yönüyle hukuki sorun teşkil etmesi, konuyu tartışılır hale getirmektedir. Ayrıca mevzunun güncel olması ve dolayısıyla klasik dönem fıkıh eserlerinde doğrudan yer almaması, konunun fihhi açıdan vuzuha kavuşmasını önemli kılmaktadır. Nitekim mevzu, muasır âlimler tarafından farklı şekillerde ele alınmış ve tartışılmıştır. Ticari ve hukuki bazı riskleri taşımakla beraber bir kısım kolaylıklar sağlaması, insanları bu tür alışverişlere yönlendirmektedir. O halde gittikçe yaygınlaşan bu tür satış işleminin meşru olup olmadığı, meşru ise bunun hangi gerekçelere dayandığının bilinmesi önemlidir. Konu, her ne kadar muasır âlimler tarafından tartışılmış ve bir kısım hukuki sonuçlara ulaşılmış olsa da bu hukuki sonuçların farklı eserlerde dağınık bir şekilde yer alması ve birbirini nakzeder vaziyette olması, mevzunun bütüncül açıdan ele alınmasını gerekli kılmaktadır. Klasik fıkıh eserlerinde olduğu gibi günümüzde de *ma'dûmun satışı* konusunda çeşitli çalışmalar

³ Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *İslâm Hukuk Felsefesi*, çev. Mehmet Erdoğan, Vecdi Akyüz (İstanbul: Rağbet, 2013), 225.

⁴ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî Mâlik, *Muvatta'*, thk. Abdulvahhab Abdullatif (Beyrut: Mektebetü'l-ilmiiyye, ts.), 1/267; Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed Serahsî, *el-Mebsût* (Mısır: Matbaatü's-saâde, ty), 14/108; Ebû İshâk Cemâlüddin İbrâhîm b. Ali b. Yûsuf Şîrâzî, *el-Mühezzeb fi fihhi'l-İmâm eş-Şâfi'i* (Beyrut: Darü'l-kütübü'l-ilmiiyye, ts.), 2/3; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Cemmâilî İbn Kudame, *el-Muğni*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türki (Riyad: Darü Alemi'l-kütüb, 1997), 13/5.

⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, ty, 14/108; Şîrâzî, *el-Mühezzeb fi fihhi'l-İmâm eş-Şâfi'i*, 2/3; Muhammed Tefvik Ramazan Bûtî, *el-Buyû'u's-Şâi'a ve eseru'l-meb'i 'alâ şer'iyetihâ* (Dimaşk: Darü'l-fikr, 2010), 28.

⁶ Ebû'l-Fazl Mecdüddin Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr* (Beyrut: Dârü'l-Erkam, 1997), 1/253; Şemsüddin Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî el-Kâhîrî Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc* (Dimaşk: Dârü'l-kütübü'l-ilmiiyye, 1994), 6/510.

yapılmıştır. Ancak araştırabildiğimiz kadarıyla doğrudan maket vs. üzerinden alım satımı konu edinen herhangi bir çalışmaya rastlamadık. Güncel olan ve ilmi çalışmalarda yeterince yer almayan konumuzda, naslardan ve klasik dönem fıkıh kaynaklarında yer alan benzer konulardan hareketle mevzunun tahlilinin yapılması, muasır âlimlerin mesele hakkındaki görüşlerine ve o görüşlerin dayandığı delillere yer verilmesi ve aynı zamanda İslâm ülkelerinin fetva kurumlarındaki temel gerekçelere temas edilerek meseleye bütüncül bir bakış açısının kazandırılması hedeflenmiştir.

Çalışmada kaynak tarama, sentez-analiz ve mukayese gibi yöntemlere başvurulmuştur. Bu bağlamda mevzuyla ilgili naslara temas edilmiş, tanım ve kavramların açıklamalarına değinilmiş, fıkıhın temel kaynaklarına müracaat edilerek benzer konularla ilişki kurulmaya çalışılmış, çağdaş İslâm hukuku araştırmacılarının konu hakkındaki görüşlerine ve bu görüşlerin dayandığı delillere yer verilerek bunlar arasında bir mukayese yapılmaya çalışılmıştır. Konunun; bey', ma'dûmun satışı, selem ve istisna' akitleriyle doğrudan bağlantılı olması yönüyle burada önce ma'dûm, ma'dûmun satışı, selem ve istisna akitlerinin tanım ve şartlarına yer verilerek bir çerçeve oluşturulmaya çalışılacak, sonra asıl mevzu olan maketler üzerinden yapılan satışlara ve ilgili görüşlere değinilecektir.

1. Bey'in Sözlük ve Terim Anlamı

Günümüz Türkçesinde "bey'" sözcüğü için alışveriş, alım satım gibi bileşik bazı kalıplar kullanılmaktadır. Arapça "بيع/bey'" ise sözlükte "b-y-a" kökünden masdar olup "شراء/şirâ"ın zıttı olarak; karşılıklı iki şeyin mübadelesi, ticaret ve alım satım yapma anlamına gelmektedir. Ancak zaman zaman satın alma anlamına gelen "şirâ" yerine de kullanılmaktadır.⁷ Fıkıh ıstılahında ise, temlik ve temellük yoluyla; malın/menfaatin semenle,⁸ malın malla (mukayeda-trampa)⁹ ve semenin semenle (sarf) mübadele edilmesidir.¹⁰

1.1. Bey'in Rükünleri

Bey'in geçerli olmasının belli şartları vardır ki fıkıhta bunlara bey'in rükünleri denilmektedir. Bu rükünlerin sayısı fıkıh mezhepleri nezdinde ihtilaflıdır. Hanefî mezhebinde bunlar *tarafeynin* icâb ve kabulü gerçekleştirmeleridir.¹¹ Ancak diğer mezheplerde bunlara *akdın konusunun* mevcut olması hususu da eklenmiştir.¹² Şu hâlde Hanefiler dışındaki mezheplere göre satım konusu şeyin *makdûrû't-teslim* olması gerekir ki bu satılan şeyin müşteriye teslim edilme potansiyeline sahip olması anlamına

⁷ Ebû'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Kahire: Darü'l-maârif, ts.), 401; Muhammed Ruvâs Kal'aci, *Mu'cemu lügati'l-fukahâ* (Beyrut: Dârü'n-nefâis, 1996), 93; Ebî'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ali Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münîr fi şerhi'l-kebîr*, thk. Eymen Abdurrezzâk eş-Sevâ (Dimaşk: Dârül-feyhâ, 2016), 74.

⁸ Semen: Satılan şeyin bahası olan paradır (altın-gümüş vs.) Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 501.

⁹ Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 52.

¹⁰ Komisyon, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2019), 1/md. 105; Kal'aci, *Mu'cemu lügati'l-fukahâ*, 93; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 52; Muhammed Takî Osmânî, *Fikhü'l-büyû' 'ale'l-mezahibi'l-arba'ah* (Dimaşk: Darü'l-kalem, 2021), 1/21.

¹¹ Serahsî, *el-Mebsût*, ty, 14/108; Komisyon, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, c. 1, md. 101, 102.

¹² Şirâzi, *el-Mühezzeb fi fikhî'l-İmâm eş-Şâfi'î*, 2/3; Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed Serahsî, *el-Mebsut* (Beyrut, 1988), 13/109; Muhammed b. Yusuf el-Mevvak, *et-Tâc ve'l-iklî li Muhtasar'ı Halil* (Beyrut: Darü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1994), 6/12; Osmânî, *Fikhü'l-büyû' 'ale'l-mezahibi'l-arba'ah*, 1/26; Orhan Çekcer, *Fıkıh Dersleri* (Konya: Ensar Yayıncılık, 2013), 1/190.

gelmektedir. Bu rükünle, henüz ortada olmayan mallar, teslimi mümkün olmadığından ma'dûm hükmünde sayılmaktadır. Bu nevi şeylerin satışı ise genel akit şartlarına göre caiz görülmemektedir.¹³ İşte çalışmamız bey'in bu rükünü etrafında cereyan etmektedir.

1.2. Ma'dûm'un Sözlük ve Terim Anlamı

Arapça “عدم”/ ‘a-d-m” kökünün ism-i mef'ûlü olan “ma'dûm” kavramı sözlükte; “mevcûd”un zıttı olarak “yokluk ve mevcut olmama, bir şeyin yok olması, hiç mevcut olmaması” gibi anlamlar için kullanılmaktadır.¹⁴ Fakihlerin istilâhında ise, satım konusu yapılmak istenip “dışarda mevcudiyeti var olmakla birlikte teslimi mümkün olmadığından, şer'in (fıkhn) yok hükmünde saydığı şeyler”, “satış esnasında elde olmadığı gibi henüz vücut bulmamış, imal/inşa edilmemiş, doğmamış mallar”¹⁵ şeklinde tanımlanmıştır. Mecellede ise ma'dûm şu şekilde tarif edilmiştir: “Henüz zuhûr etmeyen esmâr ve kabl'e-n-netâc yavru ve vakt-i bey'de bayinin mülkünde olmayıp ileride temellük edeceği mal.”¹⁶ Günümüz diliyle daha anlaşılabilir şekilde tarifini İsmail Bilgili şu şekilde yapmıştır: “Hukukun hakikaten veya hükmen yok saydığı, tarafları anlaşmazlık ve çekişmeye götürecek derecede kapalı olan, teslimi garanti edilemeyip zarar ve ziyan içeren, varlığı ihtimalli şeyler.”¹⁷

İslâm hukukunun kaynakları arasında birinci derecede olan Kitab'ta, henüz mevcutta olmayan şeylerin alışverişi hakkında ayrıntılı bilgiye doğrudan rastlanmaz. Keza fıkıh terimi anlamıyla ikinci sırada kaynak olan Sünnette de geçmez. Bununla birlikte dolaylı olarak “ma'dûm”a dayanak gösterilen ve sahih hadis kaynaklarında geçen hadisler mevcuttur. Bu hususta Hz. Peygamber'den şu hadisler rivayet edilmiştir:

Hakîm b. Hizâm Hz. Peygamber'e: “Ey Allah'ın Resûlü! Bir kişi bana geliyor ve benim yanımda (mevcut) olmayan bir şeyi (ona satmamı) istiyor. O şeyi (bu kimseye vermek için) çarşı-pazardan satın alayım mı?” diye sordu. Hz. Peygamber cevabında şunu söyledi: “Sende (mülkünde-tasarıfun altında) olmayan bir şeyi satma!”¹⁸

Keza Hz. Peygamber, “Yaş meyveyi, olgunlaşma belirtileri ortaya çıkmadan satmayın. (Henüz dalındaki) yaş hurmayı da kuru hurma karşılığında (tebdil ederek) satmayın.” buyurmuştur.¹⁹

¹³ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri en-Nevevî Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb* (Kahire: İdaretü'tabaatü'l-müniriyye, 1928), 5/310; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâi ed-Dımaşkî el-Hanbelî İbn Kayyım, *İ'lâmü'l-muvakkâ'in 'an rabbi'l-âlemin*, thk. Ebu Ubeyde Meşhur b. Hasan Al Selman (Suudi Arabistan: Darü İbnü'l-Cevzî, 2002), 3/208; el-Mevvak, *et-Tâc ve'l-iklâl li Muhtasar'ı Halil*, 6/13.

¹⁴ Kal'aci, *Mu'cemu lügati'l-fukahâ*, 409; Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münîr fi şerhi'l-kebîr*, 399; Vehbe Zühaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî ve edilletühü* (Dimaşk: Darü'l-fikr, 1985), 4/30; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 332.

¹⁵ Kal'aci, *Mu'cemu lügati'l-fukahâ*, 28; Sıddık Muhammed el-Emîn Darîr, *el-Ğararü fi'l'ukûdi ve asarühü fi't-tatbikâti'l-mu'âsıra* (Cidde: yy, 1990), 369; Muhammed Taki el-Osmanî, *Fikhu'l-büyâ' 'ale'l-mezahibi'l-arba'ah* (Katar, 2021), 1/314-315.

¹⁶ Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâi' fi tertibi'ş-şerâ'i* (Beyrut: yy, 2003), 6/149; Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, 9/310; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Müflih b. Muhammed el-Makdisî er-Râmîni İbn Müflih, *el-Mübdî' fi şerhi'l-Muknî'* (Beyrut: yy, 1980), 6/23; Komisyon, *Mecelle-i Ahkam-ı Adliyye* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2019), C. 1, madde 205.

¹⁷ İsmail Bilgili, “İslâm Hukukunda Ma'dûm'un Satışı”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 8 (2006), 213.

¹⁸ Buhari, “Büyâ” 55; Müslim, “Büyâ”, 30-32; Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdi Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebi Davud* (Suudi Arabistan: Darü'r-risale'l-alemiyye, 2009), “Büyâ”, 68; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce* (Suudi Arabistan: Darü'r-risale, 2009), “Ticarat”, 20; Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, 9/317.

¹⁹ Buhari, “Büyâ”, 82; Ebû Dâvûd, “Büyâ”, 22.

Bu itibarla fakihler, yukarıda verilen hadisler doğrultusunda, henüz *müslümü fih* (selem-satım konusu şey) ortada olmasa bile “selem” ve “istisnâ” gibi birtakım alışverişlerin caiz olduğunu vurgulamaktadırlar.²⁰ Zira alım satım rükünlerinin birisi olan “*akit konusunun*”, akit esnasında mevcut olmaması sebebiyle insanları alışverişlerinde zora sokmak, İslâm hukukunun çözüm odaklı yönünün görmezden gelinmesine sebep olur. Bu nedenle genel alışveriş yöntemleriyle birlikte, selem ve istisnâ da olduğu gibi bey’in birtakım rükünlerinin hemen değil sonradan yerine getiriliyor olması sayesinde insanların alışveriş hürriyetlerini olumlu yönde etkiler ki bu da İslâm ticaret hukukunun amaç ve ruhuna uygun bir yaklaşım tarzı olmaktadır.

1.3.Ma’dûm’un Satışının Hükümü

Akit esnasında mahallin mevcut olup olmama veya teslim edilip edilmemesinin satım sözleşmelerindeki etkisi, fıkıh mezhepleri arasında baştan beri tartışılan konular arasındadır. Nitekim İslâm hukukçuları alışverişlerde garar/alданma riski üzerinde özellikle durmuşlardır. Bu itibarla klasik fıkıh eserlerinin “*Kitâbü’l-büyû’*” bölümünde geçip satılan malın şartları arasında yer alan temel ilkelerden biri, *mahallin* akit esnasında *mevcut* olmasıdır.²¹ İlk dönem fukaha genel olarak “mahal” de dâhil bey’in tüm şartlarının yerine getirilmediği satım akitlerini caiz görmezler. Zira alışverişlerde mahallin yani satım konusu olan malın henüz ortada olmaması veya alıcıya teslim edilememesi, sözleşmeye hâlel getirmektedir. Hanefilere göre, hem mevcut olup sahibinin eli altında olmayan hem de ma’dûm olan malın satışı caiz değildir.²² Mâlikîler Hz. Peygamberin, bir akar/taşınmaz mal üzerine çakıl taşı atmak suretiyle yapılan satış (bey’u’l-hasât) ile “garar” taşıyan satışları yasaklamasından yola çıkarak, mahallinde cehâlet bulunan ve teslimi mümkün olmayan şeylerin satışını caiz görmezler.²³ Şafîilere göre, Hz. Peygamber “garar” barındıran alışverişleri yasaklamıştır. Bu nedenle henüz ortaya çıkmayan meyvenin satışı caiz değildir.²⁴ Hanbelîler de bu hususta diğer mezheplerle aynı düşüncededirler. Zira onlara göre de meçhul olan bir şey nasıl hibe edilemiyorsa, aynı şekilde satılamaz da.²⁵ Bu sebeple fıkıh mezheplerinin müftâ bih görüşüne göre, kural olarak akit esnasında mevcut olmayan veya gelecekte mevcudiyeti ortaya çıkmayan şeylerin teslimi mümkün olmadığından satışı caiz görülmez. Nitekim müşteriye teslimi mümkün olmayan; havadaki kuşun, denizdeki balığın, sahibinden kaçan devenin, serseri atın, firar etmiş kölenin, gasıbın elinde bulunup gasbedilen malın satışının caiz olmadığı fıkıh kaynaklarında geçmektedir.²⁶

²⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, ty, 14/131, 139; Ebû İbrâhîm İsmâil b. Yahyâ b. İsmâil el-Müzenî el-Mısırî Müzenî, *el-Muhtasar*, thk. Ebi Amir Abdullah Şerefüddin Dağstani (Riyad: Darü Medaric, 2019), 1/471.

²¹ Serahsî, *el-Mebsût*, ty, 14/138; Şîrâzî, *el-Mühezzeb fi fihhi’l-İmâm eş-Şâfi’î*, 2/20; el-Mevvak, *et-Tâc ve’l-İklîl li Muhtasar’ı Halil*, 6/12; İbn Kudame, *el-Muğni*, 1997, 13/35; Komisyon, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, 1/Madde: 197; Mahmud Hamne, *el-Ferâidü’l-behiyye fi’l-kavâid ve’l-fevâidü’l-fikhiyye* (Beyrut: Dârü’l-fîkr, 1986), 41.

²² Ebû Bekr Şemsü’l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed Serahsî, *el-Mebsût* (Mısır: Matbaatü’s-saâde, ty), 12/124.

²³ Muhammed b. Muhammed el-Vargami et-Tunusi İbn Arefe, *el-Muhtasarü’l-Fikhi* (Müessesetü Halef Ahmed el-Hatbur, 2014), 5/288.

²⁴ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri en-Nevevî Nevevî, *el-Mecmû’ şerhu’l-Mühezzeb* (Kahire: İdaretü’l-müniriyye, 1928), 9/257.

²⁵ Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Cemmâilî İbn Kudame, *el-Muğni*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türki (Riyad: Darü Alemi’l-kütüb, 1997), 8/249.

²⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, ty, 14/97; Serahsî, *el-Mebsut*, 13/12; Nevevî, *el-Mecmû’ şerhu’l-Mühezzeb*, 1928, 5/343, 375; İbn Kudame, *el-Muğni*, 1997, 13/401; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Cemmâilî İbn Kudâme, *el-Kâfi fi fihhi’l-İmâmi’l-mübeccel Ahmed b. Hanbel* (Beyrut: Darü’l-kütübü’l-ilmiyye,

Bazı mezheplere göre, satım sözleşmesinin genel ilkelerine şu hususlar da ilave edilmelidir:

Hanefî ve Şâfiî fakihlere göre, konusu *teberru*²⁷ veya *mal* olan bir akdin sıhhatinden söz edilebilmesi için şu dört şart gereklidir:

- Akit konusu eşyanın akit esnasında memlûk (tasarrufu altında) olması,
- Akit konusu malın, mal-ı mütekavvim olması,
- Akit konusu malın akit esnasında tesliminin mümkün (makdûrû't-teslîm) olması,
- Akit konusu malın özelliklerinin satıcı-alıcı tarafından biliniyor olmasıdır.²⁸

Mâlikîler de “akit konusu eşyanın akit esnasında mevcut olması” şartını “malî” akitlerde zorunlu görürler.²⁹

Hanefî ve Şâfiî fakihler, alışverişte “mahallin akit esnasında mevcut bulunması gerektiği” koşulundan, mahalli akit esnasında mevcut olmayan ancak olağanüstü bir durum yaşanmadığı takdirde ortaya çıkacak olan birtakım alışverişleri istisna etmişlerdir. Nitekim her iki mezhepte, mahalli akitten sonra teslim edilen *selem* ve *istisnâ'* akitleri bu minval üzere meşru görülmüştür.³⁰ Hanefîler ayrıca ma'dûm'un satışını *istihsân* kavramıyla da açıklamakta ve bunun sıkıntıyı gideren ve kolaylaştıran ilke olması yönüyle hakkaniyetin daha fazla sağlanacağına vurgulamaktadırlar. Zira onlara göre yerleşik kurallara göre bu sözleşmenin batıl yani geçersiz olması gerekirdi. Fakat insanlar öteden beri bu uygulamayı yapmaktadırlar. Dolayısıyla bu bir icmâ'dır ve müçtehitlerden buna karşı çıkan olmamıştır.³¹ Şu halde konumuz muvacehesinde istidlal edilen en önemli dayanak, meşruyetlerine dair hususi delil bulunan “selem” ve “istisnâ'” konusundaki hadislerdir. Hz. Peygamber'den bu akitler hakkında şu hadisler rivayet edilmiştir:

“Kim ki herhangi bir şeyde selem akdiyle alışveriş yaparsa, belli ölçekte, belli tartıda ve belirli bir zamana kadar anlaşma yapsın.”³²

Hz. Peygamber'in kendisi için (henüz akit esnasında mevcudiyeti olmayan) bir minber ve bir mührü siparişi verdiği sahih kaynaklarda geçmektedir:

1994), 3/17; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*, 6/511.

²⁷ Bir şeyi meccanen (bedelsiz) başkasına temlik etme. Vakf, hibe, sadaka, ibrâ, âriyet vs. bu kabildendir. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 553.

²⁸ Serahsî, *el-Mebcut*, 13/10; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâi' fi tertîbi's-şerâ'i*, 5/542, 564; Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed Kudûrî, *Muhtasarü'l-Kudûrî fi'l-fikhi'l-Hanefî* (Beirut: yy, 1997), 78; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*, 6/357; Zühaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî ve edilletühü*, 4/172-179.

²⁹ el-Mevvak, *et-Tâc ve'l-iklîl li Muhtasar'ı Halil*, 6/12, 125.

³⁰ Muhammed b. Abdilvahid es-Sivâsî İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr Şerhu'l-Hidâye* (Mısır: Mustafa el-Babî el-Halebi ve Evlâdühü, 1970), 6/367; Şirâzî, *el-Mühezzeb fi fikhi'l-İmâm eş-Şâfi'î*, 2/82; Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî Mâverdî, *el-İknâ fi'l-fikhi's-Şâfi'î*, 2010, 97.

³¹ Zekiyüddîn Şabân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, thk. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014), 185; Abdulkarim Zeydân, *el-Vecîz fi usûli'l-fikh* (Beirut: Müessesetü'r-risâle Nâşirîn, 2014), 219-220; Saffet Köse, *İslam Hukukuna Giriş* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2018), 130; Soner Duman, *İmam Şâfi'nin Kıyas Anlayışı* (Ankara: İSAM Yayınları, 2017), 72.

³² Buhari, “Selem”, 2; Müslim, “Müsakat”, 127.

“Hz. Peygamber hem yaşlanması hem de Müslümanların sayı olarak artmaları üzerine, Temîm-i Dârî'nin (sohbetlerinde kullanması amacıyla) minber edinme teklifini reddetmemiştir.”³³

“Hz. Peygamber, komşu ülkelerin liderlerine İslâm'a davet mektubu göndermek istediğinde Acemlerin mühürlü olmayan mektupları kabul etmediğini duydu. Bunun üzerine bir mühür yaptırdı.”³⁴

Görüldüğü üzere Hz. Peygamber, satım konusu şey henüz ortada olmayan ve akitten sonra ortaya çıkacak olan minber ve mühür siparişi vermiştir. Fakihler bu hadislerle istinaden selem ve istisnâ' akitlerinin meşru olduğunu açıklamışlardır.³⁵

Bazı fakihler “mutlak anlamda ma'dûm'un satışının yasak olduğu” şeklindeki ilkeyi kabul etmemektedirler. Nitekim İbn Kayyım (ö. 751/1350), Hanbelî fakihlerin aksine şunu söylemektedir; hadislerde örneği verilerek satış yasaklanan hayvan ve ürünler, yalnızca mevcutta bulunmadığı veya müşterinin elinde olmadığı için yasaklanmış değildir. Bunun yanında söz konusu malların müşteriye teslim edilmesinin ciddi risk oluşturup teslim edilememe ihtimali sebebiyle yasaklanmış olmasındandır.³⁶ Yakın tarih İslâm hukukçularından Abdürrezzâk Ahmed Senhûrî (ö. 1971), malın gelecekte vücut bulması kesin olmamakla beraber, sözleşmenin toptan satış (cüzâf) şeklinde yapılmayıp, müşterinin maldan elde ettiği kadarının parasını vermesi şeklinde bir satış sözleşmesiyle, satış esnasında olmayan bu tür mal üzerine anlaşma yapmanın sahih olduğu görüşündedir. Zira bu tür akitte ne aldatma ne de malın vücut bulması ve teslim edilmesi ihtimali ile zarar verme yoktur. Senhûrîye göre, satış sözleşmesinin toptan satış şeklinde olmaması şartıyla, gelecekte vücut bulması kesin olan malların satış işlemi sahihtir.³⁷ Abdulkadir b. Muhammed Veli'ye göre de, bir kısmı zuhur eden ve kendisinden faydalanılması mümkün olan ürünlere tabi olarak sonradan ortaya çıkacak olan diğer ürünlerin (efrad-ı mütelahika) satışı caizdir.³⁸

Günümüz âlimlerinden Ali Bardakoğlu, satış esnasında elde olmadığı gibi henüz vücut bulmamış, imal/inşa edilmemiş malların; bir taraftan elde olmama, diğer taraftan dış dünyada mevcut olmama gibi iki özelliğe sahip olduğunu söylemektedir. Ona göre bu kategoride yer alan mallar, vücut bulma/imal edilme ihtimali açısından az, orta ya da çok şeklinde sınıflandırılabilir. Genelde caiz görülmeyen yöntem ise, sonradan vücut bulma ihtimali riskli olan satışlardır. Satım sözleşmelerinde hukukî emniyeti sağlamak ve bayi-müşteriyi korumak için bunu göz önünde bulundurmaya ihtiyaç vardır.³⁹ Nihat Dalgın, satış esnasında henüz elde olmasa bile, bayiiye ait olup toptancının elinde bulunan, emanette olan, yolda olup esnafın henüz eline geçmeyen türden menkul ile gayri menkul ve dış dünyada var olmakla birlikte, henüz zimmete alınmamış malların

³³ Buhari, “Cuma”, 17; Ebû Dâvûd, “Cuma”, 222.

³⁴ Buhari, “İlim”, 7.

³⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, ty, 14/124; Şirâzî, *el-Mühezzeb fi fikhî'l-İmâm eş-Şâfi'î*, 2/71.

³⁶ İbn Kayyım, *İ'lâmü'l-muavakkî'in an rabbi'l-âlemin*, 3/207; Abdürrezzâk Ahmed Senhûrî, *Mesâdirü'l-hak fi'l-fikhî'l-İslâmî* (Beyrut: yy, ty), 3/40.

³⁷ Senhûrî, *Mesâdirü'l-hak fi'l-fikhî'l-İslâmî*, 3/52.

³⁸ Abdullah Abdulmecid, *el-Kavâ'idü ve'd-davâbitü el-fikhiyye li-ahkâmî'l-mebî'* (Ürdün: yy, 2005), 135-138; Adil Abdulkadir b. Muhammed Veli Kute, *el-Urfu, hucciyyetühü ve eserühü fi'l-fikhî'l-muâmelatî'l-maliyye* (Mekke: el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 1997), 1/393-394.

³⁹ Darîr, *el-Çararü fi'l-ukûdî ve asarühü fi't-tatbikâtî'l-mu'âsıra*, 358; Ali Bardakoğlu, “TDV İslâm Ansiklopedisi”, *Bey'* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/16.

satışının, müşteriye teslim edilme ihtimali az olduğundan hadislerde açıkça yasaklandığını dile getirdikten sonra, malın müşteriye temlik edilmesinde yaşanacak olumsuz durumların varlığı ve bu riskin ciddi oluşu satışın hükmüne tesir ettiğini, bu nedenle satılan malın teslim edilememesi taraflar arasında niza sebep olup toplumsal huzursuzluklara sebebiyet vereceğini vurgulamaktadır.⁴⁰ Dalgın devamla, bu tür riskler nedeniyle satım esnasında elde bulunmayan malların satışını yasaklamak ise, başka olumsuzlukları doğurup günümüzde çeşitli sektörlerin felç olması anlamına geldiğini söylemekte ve bir kısmının elde mevcut olması yanında diğer bir kısmının henüz ortaya çıkmadığı, ancak genellikle bir afet söz konusu olmadığında ortaya çıkacak olan mallarda az bir riskle kalan kısmının da teslim edilme imkânı söz konusu olduğundan, bu nevi satışın caiz görüldüğünü ilave etmektedir.⁴¹ İbrahim Kâfi Dönmez de bazı fakihlere dayandırdığı görüşünde, İslâm hukukunda ma'dûm'un bey'ini mutlak olarak yasaklayan bir delil olmadığını, önemli olanın sözleşme esnasında akit konusunun mevcudiyeti değil bunun garar içerip içermediğinin olduğunu, mesela, hasat zamanından önce ziraî mahsullerin satımının bu çerçevede incelenmesi gerektiğini vurgulamaktadır.⁴²

2. Günümüzde Maket Üzerinden Konut Edinmenin Kıyaslanabileceği Fikhî Yöntemler

Fıkıhta, mezhep imamlarından sonra ortaya çıkmış fikhî meselelere *Nevâzil* denmiştir.⁴³ Mesela, hava hukuku, vergiler, arabalar iş ve işçilerle ilgili düzenlemeler fakihlerin hakkında içtihad etmediği bir takım meseleler olup İslâm hukukunda mevcut bulunan hükümlere kıyasla hükme bağlanabilirler. Nitekim Dönmez, ihtiyaç ve âdetlerin değişmesiyle şer'î hükümlerde içtihad yapmanın, buna benzer durumlarda hüküm naklinde bulunup genişletmenin caiz olduğunu nakletmektedir.⁴⁴

Nevâzil kategoride değerlendirilen alışveriş yöntemlerinden biri günlük hayatta çokça rastlanılan maket üzerinden daire, bina dükkân, depo vs. alım satımıdır. Ancak bu alım satımın caiz olduğuna dair hükümler doğrudan naslarda düzenlenmiş değildir. İslâm hukuku bir taraftan da in'ikad hususunda irade hürriyetini geniş tutmaktadır. Bu sebeple muasır âlimlerce çeşitli fikhî tahlillerin yapılması gerekmiştir. Nitekim akit esnasında henüz inşa edilmeyen, ancak maket üzerinden prototipi bulunan ve tüzel kişiliğe sahip olan yapı kooperatifleri aracılığıyla satılan konutların satışının "selem" akdine hamledilebileceği hususu, bazı çağdaş fakihlerin görüşlerinde yer almaktadır. Senhûrî bu hususta şunu söylemektedir: "Gelecekte elde edilecek miras üzerinden şimdiden sözleşme yapmak, âdeten aldanma ve garar barındırdığından batıldır. Gelecekte ortaya çıkması kesin olmayan miras dışı şeyler hakkında sözleşme yapmak, sözleşmenin toptan satış şeklinde olması halinde yine ciddi anlamda aldatma ve risk taşıdığından geçersizdir. Ancak, malın gelecekte ortaya çıkması kesin olmamakla beraber, sözleşme toptan satış şeklinde olmayıp, müşterinin maldan elde ettiği kadarının parasını vermesi şeklinde bir satış anlaşması yapılıyorsa, satış esnasında olmayan bu tür mallar üzerine anlaşma yapmak sahihtir."⁴⁵ Abdülkerim Zeydân (ö. 2014), mahalli ma'dûm olan ve yerleşik bir

⁴⁰ Nihat Dalgın, *Gündemdeki Tartışmalı Dini Konular* (İstanbul: Etüt Yayınları, 2010), 2/92.

⁴¹ Dalgın, *Gündemdeki Tartışmalı Dini Konular*, 2/90-93.

⁴² İbrahim Kâfi Dönmez, *Fıkıh ve Fıkıh Tarihi İncelemeleri* (Ankara: İSAM Yayınları, 2015), 262.

⁴³ Ahmet Özel, *TDV Dinî Terimler Sözlüğü* (Ankara: İSAM Yayınları, 2023), 2/214.

⁴⁴ Dönmez, *Fıkıh ve Fıkıh Tarihi İncelemeleri*, 465.

⁴⁵ Senhûrî, *Mesâdirü'l-hak fi'l-fikhi'l-İslâmî*, ty, 3/52.

takım hükümlerden farklı olarak gelişen selem gibi akitlerin, kendi dairesinde değerlendirilmesinin gerektiğini vurgulamaktadır.⁴⁶ Siddık Muhammed el-Emîn ed-Darîr (ö. 2015) bu hususta şunu dile getirmektedir: “Ma’dûm mallar, bir taraftan elde olmama, diğer taraftan dış dünyada mevcut olmama gibi iki özelliğe sahiptir. Bu kategoride yer alan mallar, vücut bulma/imal edilme ihtimali açısından az, orta ya da çok şeklinde sınıflandırılabilir. İslâm hukukçularının genelde caiz görmediği, satış esnasında mevcut olmayıp sonradan vücut bulma ihtimali riskli olan satışlardır.”⁴⁷ Vehbe Zuhaylî’ye (ö. 2015) göre de, ma’dûm bile olsa, harita ve iskelet (maket) üzerinde gösterilen ve âdeten gelecekte mevcudiyeti kesin olarak gerçekleşecek olan ev vs. eşyanın akdi sahihtir.”⁴⁸

Bu itibarla adı geçen âlimlere göre, toplumsal huzursuzluk ve bayi-müşterinin mağduriyetine sebep olacak derecede bir gabn⁴⁹ ve garar riski söz konusu değilse, satış sözleşmesi toptan satış şeklinde düzenlenmediyse ve satım mahallinin gelecekte ortaya çıkması kesinsen ma’dûm satışı caiz görülmektedir. Âlimlerin tespitlerine kıyasla, alıcı ve satıcıyı aldatma ve malın teslim edilmeme riski yoksa diğer bir ifadeyle alıcı-satıcı mağdur edilmeyecekse, mesela bir binanın arsası temin edilmişse, üzerinde yapılacak daireler için gerekli malzemeler bulundurulsa, gelecekte burada bir binanın yapılmasını işaret eder ve bu tür alışverişler caiz görülebilir.

Bu tarz satış yöntemlerinin fikhî boyutu, klasik satım akdinin genel ilkelerinden farklı olarak; mahallin yani satım konusu şeyin henüz mevcut olmadığı *selem*, *istisnâ’ icâre*,⁵⁰ *müsâkât*⁵¹ ve *arâyâ*⁵² usulü alışveriş yöntemlerine benzediğinden bu meselelerin hükümleriyle ilişki kurmak gerekir. Nitekim fakihlerin genel olarak meşakkat ve sıkıntı durumlarını kolaylaştırmak adına “*meşakkat teysîri celbeder*.”⁵³ ilkesi çerçevesinde hareket ettikleri görülmektedir. Bu itibarla, henüz ortada olmayan ev-konut gibi gayrimenkulün alım satımının hamledilmesinin mümkün olduğu mezkûr sözleşmelerden selem ile istisnâ’ akitlerine kısaca değinmek istiyoruz.

⁴⁶ Zeydân, *el-Vecîz fi usûli’l-fıkıh*, 165.

⁴⁷ Darîr, *el-Ğararü fi’l-ukûdi ve asarühü fi’t-tatbikâti’l-mu’âsıra*, 373; Bardakoğlu, “TDV İslâm Ansiklopedisi”, 6/16.

⁴⁸ Zühaylî, *el-Fıkhu’l-İslâmî ve edilletühü*, 4/174.

⁴⁹ Gabn: sözlükte, hile yapmak, aldatmak, bir şeyin miktarını azaltmak demektir. İstilahta ise, birlikşilerin yaptıkları takdirlerin dışında kalan ölçüde bir aldanma demektir. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 151.

⁵⁰ İcâre: Bir malın mülkiyeti sahibinde kalmak kaydıyla belli bedel karşılığında menfaatten yararlanma, kiralama. (Köse, *İslam Hukukuna Giriş*, 324.); Bir şeyi kiraya vermek; cins ve miktar bakımından belli olan bir menfaati belli bir bedel karşılığında satmak. (Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 222.)

⁵¹ Müsâkât: Meyve ağaçları veya bağ-bahçe bir taraftan, bakımı diğer taraftan olmak üzere meyve ve sebzeleler üzerinde kurulan ortaklık. (Köse, *İslam Hukukuna Giriş*, 328.); Bahçe-emek ortaklığı. Ağaçlar bir taraftan, bakım ve sulama işi de diğer taraftan, hâsıl olacak meyve ve ürünler de aralarında belirlenecek bir oran dâhilinde taksim edilmek üzere yapılan bir tür ortaklıktır. (Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 426.)

⁵² ‘Arâyâ: Eldeki kuru meyveyi tahmine bağlı olarak ağaçtaki yaş meyve ile değiştirmek. (Köse, *İslam Hukukuna Giriş*, 321.); Taze hurmanın henüz ağacın dalında iken ölçü-tartı kullanmaksızın tahmin yoluyla kuru hurma karşılığında alınıp satılması. Bu uygulama riba yasağı ilkesine göre caiz olmaması gerekirken, dayanışma ilkesine göre caiz görülmüştür. Çünkü taze hurması olmayan insanların ellerindeki kuru hurmaları karşılığında böylesi muamelelere ihtiyaçları vardır. (Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 28.)

⁵³ Komisyon, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, 1/Madde, 17; Ali Haydar Efendi, *Dürerü’l-hükkâm şerhu Mecelleti’l-ahkâm (Dârü’l-cil, 1991)*, 1/35; Köse, *İslam Hukukuna Giriş*, 293.

2.1. Selem Akdi

Klasik kaynaklarda “*selef*” olarak da geçen “*selem*” Arapça sözlükte teslim etme manasına gelmektedir. Zira bu akitte ra’sü’l-mal (bedel) hemen teslim edilmektedir. Bu akdin “*selef*” olarak isimlendirilmesi ise bedelin önceden (akit mahallinden önce, mecliste) ödenmesi dolayısıyladır.⁵⁴ Bir fıkıh terimi olarak selem, veresiye malın peşin parayla yani veresiyeyi peşinen satmak,⁵⁵ bedeli peşin olmak üzere, evsafı zimmete alınan akit,⁵⁶ peşin semen (para) karşılığında vadeli mal satışı⁵⁷ şeklinde tarif edilmiştir.

Selem akdinin meşruiyeti yukarıda verilen hadise dayandırıldığı gibi Kur’an’da da bu nevi sözleşmeye işaret olduğu ifade edilmiştir. Nitekim Yüce Allah bu hususta, müdayene ayetinde şöyle buyurmaktadır:

“Ey iman edenler! Belirlenmiş bir zamana kadar bir borç ilişkisi kurduğunuzda bunu yazın...”⁵⁸

Tanımında geçtiği gibi selem akdi, bedeli peşin, malın sözleşme yapıldıktan sonraki bir zamanda teslim edilmesidir. Ayette, insanların borçlanabilecekleri, ileriki bir zamanda ödenecek borcun taraflarca kayıt altına almaları gerektiği istenmektedir. Selemde de satım konusu şey gelecekte alıcısına teslim edilmektedir. Dolayısıyla fakihler söz konusu ayette selem akdine işaret olduğunu vurgulamaktadırlar.⁵⁹

Hanefî fakihler selem akdini mekîl (ölçülebilin) ve mevzûn (tartılabilen) eşyada caiz görürler.⁶⁰ Mâlikî ve Hanbelîlerde ise mekîl ve mevzûnla birlikte menfaat gibi somut olmayan eşyada da selem akdi yapmak caizdir.⁶¹ Daha önce zikredilen satım akdinin genel ilkelerinden farklı olarak selem akdinde, ister somut eşya ister menfaat olsun akdin mahalli henüz mevcut değildir. Buna satıcının elinde olmayan malın satışı ile henüz ağacında/dalında ortaya çıkmayan meyvenin satışı örnek verilebilir. Ancak bu akitte, mahallin kaç kilo buğday ve kaç metre kumaş olduğu gibi miktar ve evsafı malumdur (bellidir), ma’dûm değildir.⁶² Bu sebeple mahallin kendisinde cehalet söz konusu olmadığından “garar” riski taşımaz.⁶³

⁵⁴ Feyyûmî, *el-Misbâhu’l-münîr fi şarhi’ş-Şerhi’l-kebir*, 286; Takıyyüddîn Ebû Bekr b. Muhammed b. Abdilmü’min el-Hüseynî Hisnî, *Kifâyetü’l-ahyâr fi halli Çayeti’l-ihstâr* (Lübnan: Darü’l-minhâc, 2008), 352; İbrahim Mustafa vd., *el-Mu’cemü’l-vasît* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), 446.

⁵⁵ Kudûrî, *Muhtasarü’l-Kudûrî fi’l-fikhi’l-Hanefî*, 88; Komisyon, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, 1/madde 163; Kal’aci, *Mu’cemu lügati’l-fukahâ*, 222; Osmânî, *Fikhü’l-büyû’ ale’l-mezahibi’l-arba’ah*, 1/545; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 56.

⁵⁶ Hisnî, *Kifâyetü’l-ahyâr fi halli Çayeti’l-ihstâr*, 352; Mustafa vd., *el-Mu’cemü’l-vasît*, 446.

⁵⁷ Ali el-Hafîf, *İslâm Hukukuna Göre Hukukî İşlemler ve Hükümleri (Eşya ve Borçlar Hukuku)*, thk. Rahmi Yaran (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 504.

⁵⁸ Bakara, 2/282.

⁵⁹ Serahsî, *el-Mesbût*, 13/124; Şirâzî, *el-Mühezzeb fi fikhî’l-İmâm eş-Şâfi’î*, 2/71; el-Mevvak, *et-Tâc ve’l-iklîl li Muhtasar’ı Halil*, 6/476; İbn Kudame, *el-Muğnî*, 1997, 13/384.

⁶⁰ Serahsî, *el-Mesbût*, ty, 14/131; Ebû’l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed Kudûrî, *et-Tecrîd* (Kahire: Darü’s-selam, 2006), 5/2667.

⁶¹ el-Mevvak, *et-Tâc ve’l-iklîl li Muhtasar’ı Halil*, 6/480; Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc ilâ ma’rifeti me’ânî el-fâzi’l-Minhâc*, 6/737.

⁶² el-Mevvak, *et-Tâc ve’l-iklîl li Muhtasar’ı Halil*, 6/376.

⁶³ Serahsî, *el-Mesbût*, ty, 14/124; Mâverîdî, *el-İknâ fi’l-fikhi’ş-Şafîi*, 96-98; el-Mevvak, *et-Tâc ve’l-iklîl li Muhtasar’ı Halil*, 6/476.

2.2. İstisna' Akdi

İstisna' Arapça sözlükte, "صنع/sane'a" filinin iftiâl babından olup bir şeyi ustasına yaptırma anlamına gelmektedir.⁶⁴ Bir fıkıh terimi olarak; yapılacak bir malın zimmete borç olarak satılması,⁶⁵ bir şeyi yapmak üzere malzeme ustadan, yapım ücreti müşteriden olmak şartıyla, sanat ehli ile sözleşme yapmak manasına gelen sipariş akdi demektir. Bu tür akitte akdin mahalli *ayn* olarak mevcuttur. Ancak, henüz alıcının istediği şekilde değildir ve isteği doğrultusunda işlenmesi gerekir. Bununla birlikte sipariş satıcının zimmetindedir.⁶⁶ İstisna' akdinin meşruiyeti de yukarıda zikredilen hadislerle dayanmaktadır.

Günümüzde özellikle ekonomik kalkınma sürecindeki ülkelerde cereyan eden konut edinme yollarından birinin, çeşitli tasarım-maketler üzerinden yapılan alım satım yöntemi olduğu hususu izahtan varestedir. Yukarıda değinildiği üzere bu husus çağdaş İslâm hukukçularının dikkatini çekmiş ve konu çeşitli forum ve toplantılarda dile getirilerek çözüm yolları aranmıştır. Bu itibarla, aşağıda iki fıkıh kurulu ile alan uzmanı olan bir çağdaş İslâm hukukçusunun tavsiye ettikleri detaylı fikhî konut edinme yöntemlerine değineceğiz:

2.3. İslâm Fıkıh Akademisi Kararı ve Tavsiye Ettiği Uygulama Yöntemi

Uluslararası İslâm Fıkıh Akademisi, 14-20 Mart 1990 tarihinde Cidde'de altıncısını düzenlediği toplantısında günümüzde fıkıh kaidelerine uygun olarak konut edinmenin klasik *istisnâ' akdi* çerçevesinde yapılabileceğini beyan etmiştir.⁶⁷ Bir danışma ve fetva heyeti olan mezkûr akademiye göre bu yöntem; cehalet ve nizaı ortadan kaldıran nitelikler taşıması, bu şekildeki bir akitle bina daha yapılmadan içindeki daire ve işyerlerinin satışının gerçekleşmesi, ücretin peşin ödenmeme imkânı vermesi, taraflar arasında taksitlendirmede anlaşılması cihetiyle *selem akdinden* ayrılmaktadır. Akademinin tavsiye ettiği *istisnâ'* yöntemi çerçevesindeki akit şu şekilde cereyan etmektedir: Şirket (Yapı kooperatifi) kurulur. Hissedarlar (ortaklar), bina yapımına uygun bir arsa parçasını satın alırlar. Bütün masrafları bu şirkete ait olmak üzere etüt, vergi ve ruhsat çalışmaları yapılır, şirket, arsanın düzenlemesine başlar ve daha binanın yapımına başlamadan veya başladıktan kısa bir süre sonra, binanın satışa hazırlandığını çeşitli yollarla (kanaatimizce maket, broşür vs. bu tür tanıtım araçlarındandır) insanlara duyurur. İhtiyacı olanlar şirketin ofisine gelip aşağıdaki durumları müşahede ederler:

- a) Arsanın yerini,
- b) Daha çok maketlerden oluşan planın tamamını ve alanını dakik bir şekilde gösteren kroki ve görüntüleri,
- c) Daire, mahzen (depo, bodrum) vb. olarak arsayı niteleyen kroki ve görüntüleri,
- d) Ayrıca dairenin plandaki katını, cephesini, toplam metrekaresini, oda sayısını, her bir odanın metrekaresini, dairede kullanılan malzemeyi (kapı-pencere, karo-fayans, mutfak-vestiyer dolapları vs.).

⁶⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 2508; Mecelle, madde 164; Komisyon, *el-Mu'cemü'l-vasitî*, 525.

⁶⁵ el-Hafîf, *İslâm Hukukuna Göre Hukukî İşlemler ve Hükümleri* (Eşya ve Borçlar Hukuku), 507.

⁶⁶ Şabân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 185; Osmânî, *Fikhü'l-büyü' 'ale'l-mezahibi'l-arba'ah*, 1/570; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 261.

⁶⁷ Komisyon, *Konut İnşaatı ve Alış-Verişine Yönelik Gayrimenkul Finansmanına İlişkin Karar*, "Uluslararası İslâm Fıkıh Akademisi Dergisi" 1/6 (1990), 193.

Bu aşamadan sonra satıcı firma ile müşteri arasında şu anlaşmalara varılır: Değiştirmeye kabil olmayan (kesinleştirilmiş) meblağ ve para cinsi, müşterinin belli bir peşinat ödemesi, geri kalan meblağın aylık, yıllık, ara ödemeler gibi belli bir zaman diliminde taksitle ödenmesi, şayet taksitler zamanında ödenmezse evin tesliminin de geç olacağı.⁶⁸

2.4. Kuveyt Fetâvâ-yı Şeriyye Komisyonu Kararı

İslâm Fıkıh Akademisinin yukarıda verilen detaylı açıklamasını bir bakıma özetleyen bir karar da Kuveyt Fetâvâ-yı Şeriyye Komisyonu tarafından verilmiştir. İlgili karar kısaca şu şekildedir:

Arsası üzerinde inşaat malzemeleri mevcut bulunan ve inşaatı devam eden binaların (dairelerin) satışı, aslında istisnâ' sözleşmesidir ve dinen (fıkhen) bu sözleşmeye cevaz verilmiştir. Yani yapımı tamamlanmamış binaların satışı ma'dûm'un satışı veya kabzı gerçekleşmemiş mal satışı gibi değildir. Ayrıca mezkûr komisyon kararında, "satım sözleşmelerinde insanların hukukî güvencesini sağlamak ve bayi-müşteriyi korumak için bu tür satışlara ihtiyaç vardır"⁶⁹ demektedir.

Muhammed Takî Osmânî de yukarıda zikredilen komisyon kararına benzer bir yöntemle istisna akdi çerçevesinde konut vs. yaptırılabilceği hususunu şu şekilde izah etmektedir: "Arsa sahipleri, içinde oturmak amacıyla dairelerin, kullanmak amacıyla ofis ve dükkânların bulunduğu büyük bir bina projesini yaparlar, insanları buna üye olmaları için çağrı yaparlar, üye olanlar proje sahibine gerekli miktardaki ödemeyi yaparlar, bina tamamlandığında konut vs. hak sahiplerine teslim edilir. Bu nevi sözleşme istisnâ' akdidir. Zira üyeler arsa sahibiyle, evsafı projede belirlenen ev, ofis, ticaret merkezleri için sözleşme yapmaktadırlar. Ancak bina tamamlandıktan teslim edilmeden yapılan ev vs. satışı ise, kişinin elinde olmayanın satışı olmaktadır ki bu caiz değildir."⁷⁰

Görüldüğü üzere yukarıda zikredilen bir takım fetva kurul ve komisyonları ile bazı muasır İslâm hukukçuları, mahallinin henüz ortaya çıkmadığı alışveriş yöntemlerinde istisnâ' sözleşmesini icra etmektedirler. Buna göre henüz fiziksel olarak ortada olmayan, ancak tüm özellikleri çeşitli tanıtım araçlarıyla belirtilen konut vs. satışı istisnâ' akdine hamledilerek yapılabilmektedir.

2.5. Din İşleri Yüksek Kurulunun Bu Husustaki Görüşü

Araştırdığımız kadarıyla, maket vs. üzerinden menkul-gayrimenkul satışları yöntemi için, ülkemizde bulunan Din İşleri Yüksek Kurulu'nun tavsiye ettiği herhangi bir kararına rastlanmamıştır. Ancak mezkûr kurul, "Günümüzde, müşteriye taksit imkânı sunulması, satıcının tek başına bir binayı yapamaması vs. nedenlerle daire, işyeri gibi mekânların satışlarının; maketler, broşürler, videolar veya internet üzerinden yapıldığı, bir dairenin/binanın değerinde etki eden birimlerin tamamının detaylıca bildirildiği, ancak henüz fiziki olarak mevcut olmadığı, bu nedenle ma'dûm'un satışı gibi bir durum söz konusu olduğu, böylesi bir satışın selem akdine mi hamledildiği" şeklinde muhatap olduğu soruya şu cevabı vermiştir:

"Alım satım sözleşmelerinde malın peşin olması esastır. Malın bedeli (para) ise

⁶⁸ Komisyon, *Konut İnşaatı ve Alış-Verişine Yönelik Gayrimenkul Finansmanına İlişkin Karar*. (Ayrıca bk. <https://iifa-aifi.org/ar/1785.html>)

⁶⁹ Komisyon, *el-Fetâvâ ş-şeriyye fi'l-mesâil-i'l-iktisâdiyye*, (Kuveyt: yy, 1987).

⁷⁰ el-Osmânî, *Fikhü'l-büyû' ale'l-mezahibi'l-arba'ah*, 1/588-589.

tarafaların anlaşmasına göre peşin veya vadeli olabilir. Ancak ihtiyaca binaen, Peygamber (s.a.v.) bazı durumlarda paranın peşin, malın vadeli olarak satılmasına izin vermiştir. Bu şekilde yapılan alışverişlere selem ve selef denilir. Selem akdi sadece misli⁷¹ mallarda yapılabilir. Caiz olması için; paranın peşin, malın cinsinin, miktarının, niteliklerinin belli olması, malın teslim tarihinin ve teslimi masraf gerektiriyorsa teslim yerinin belirtilmesi gerekir. Şu hâlde hayvan, standart olmayan fabrikasyon eşya gibi kıyemî⁷² malların sonradan teslimi şartıyla satılması caiz değildir. Henüz inşa edilmemiş meskenlerin ise tüm özellikleri bayi ve müşteri tarafından bilinmekte ve pazarlık/satış bu çerçevede yapılmaktadır. Dolayısıyla yukarıda ifade edildiği üzere bu tür malların satışı dinen caizdir.”⁷³

Bu itibarla Din İşleri Yüksek Kurulu, konu hakkındaki hadislerden yola çıkarak, satılan bir konutun nitelikleri ile teslim tarihi gibi cehaleti ortadan kaldıran bir satış akdinin selem akdine hamledilebileceğini belirtmektedir.

2.6. Tefvik Ramazan el-Bûtî'nin Tavsiye Ettiği Uygulama Yöntemi

Nevâzil alışverişler hakkında yapılan çalışmalardan biri Muhammed Tefvik Ramazan el-Bûtî'ye aittir. Bûtî, günümüzdeki birtakım yaygın alışverişler için “el-Büyû'u's-Şâi'a ve eserü davabitü'l-mebî'i ala şer'iyetiha” başlığında doktora çalışması yapmıştır.⁷⁴ Bey'in klasik konuları yanında; ticarî isim, patent, telif gibi daha birçok güncel konuyu ihtiva eden çalışmada değinilen konulardan birisi de mini tasarım ve maketler üzerinden daire/konut satışlarıdır. Bûtî'nin mezkûr çalışmasında değindiği ev edinme yöntemlerinden biri, bu nevi alışverişin istisnâ' akdine hamledilmesidir. Ona göre, insanların ayakkabıcıya; ayakkabı siparişi vermesi veya ondan ayakkabı satın almaları âdet (teamül) olup, ancak ayakkabı için deri, çivi vs. götürmeleri teamül değildir. Keza insanların terzilere bir parça kumaş götürüp diktirmeleri de teamüldür. Şu hâlde bu tür şeylerin sipariş edilebilmesi, buralarda da istisnâ' akdinin sıhhatini gerektirir. Ancak Bûtî'ye göre insanların istisnâ' akdi yoluyla konut edinmeleri ise izaha muhtaçtır. Ona göre İslâm Fıkıh Akademisinin, henüz mevcutta olmayan konutların satışına yukarıda usul ve yöntemi verilen istisnâ' akdine hamledip cevaz vermesi, Hanefilerin görüşüne muhaliftir. Zira bu tür satış akdi, fakihlerin ittifakıyla caiz olmayan ma'dûm'un satışına benzemektedir.⁷⁵ Bu sebeple Bûtî selem ve istisnâ' akitleri dışındaki birtakım yöntemlerle konut edinilebileceğini söylemektedir. Nitekim ona göre mezkûr kurullarca beyan edilen bu gibi kararların hedefi tek ödemeye konut alamayanlara yardımcı olmaksızın, buna aşağıda verilen iki uygulama yöntemi kullanılarak bir çözüm bulunabilir:

⁷¹ Misli: Çarşı ve pazarda aynı fiyatla kendi gibisi bulunan şey, standart mal. Hacim ve uzunluk ölçüsü ile ölçülen, terazi ile tartılan şeyler, yumurta ve ceviz gibi adediyât-ı mütekaribeden olan şeyler bu kabildendir. (Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 381.)

⁷² Kıyemî: Çarşı ve pazarda dengi bulunmayan yahut bulunsada fiyatça farklı olan şeydir. Standart olmayan mallar. Yazma kitaplar, el yapısı kaplar, kullanılmış arabalar, hayvanlar gibi. Eski paralar gibi nadir eşya halini almış misli mallar da kıyemî sayılır. (Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 311.)

⁷³ 20.01.2015 tarihinde Din İşleri Yüksek Kuruluna mail ortamında yöneltilen soru ile cevabi yazısı.

⁷⁴ Muhammed Tefvik Ramazan Bûtî, *el-Büyû'u's-Şâi'a ve eserü'l-mebî'i 'alâ şer'iyetiha* (Dimaşk: Darü'l-fikr, 2010).

⁷⁵ Bûtî, *el-Büyû'u's-Şâi'a ve eserü'l-mebî'i 'alâ şer'iyetiha*, 182.

2.6.1. Birinci yöntem

Bûtî, konut yapmak amacıyla kurulan şirket tarafından, üzerinde bina yapılacak arsanın ruhsat, etüt vs. işlemleri hazır hale getirildikten sonra; müşteriler, üzerinde bina yapılacak arsadan bir hisse alırlar, etüt ve ruhsat çalışmaları için kendi paylarına düşen ücretleri verirler, istedikleri ve anlaştıkları aşamalar için gerekli olan ücretleri öderler, malzemenin temini, korunması ve vekâlet ücreti için her ortak müteahhitle anlaşır, binanın ruhsat ücreti ve bu ücretin nasıl ödeneceği hususunda yine müteahhitle sözleşme yaparlar, binanın ana yapısı tamamlandıktan sonra, mevkiine göre her dükkân ve dairenin değerini belirlerler, bu şekilde cümleten (tüzel olarak), her ortak satın alınan arsanın ve yapılan kaba inşaatın maliki (ortağı) olur. Daha sonra her dairenin/dükkânın sahibine tahsisi, ya kurayla veya arsaya ortaklık sırasına göre yapılır. Bûtî, arsadan bir payın satın alınmasının, ortaklara arsanın üzerinde bina yapmalarını caiz kıldığını, zira genel anlamda bu arsa her ortağın hissesi oranında mülkü olduğunu, iştirakçilerin malzeme almaları, paylarına düşecek kadar vekâlet ücreti ve plan-proje onaylatma ücreti vermeleri, herkese kendi payı kadar bu arsaya ortaklık hakkı verdiğini, binanın kaba inşaatı-iskeleti tamamlandıktan sonra, ortakların tüzel anlamda hisselerinin maliki olabileceğini, binanın ince işçiliği, sıva-boya-badana-karo-fayans döşemesinin ise ayrı bir konu olup, yine ayrı akitle gerçekleşmesi gerektiğini vurgulamaktadır.⁷⁶

2.6.2. İkinci yöntem

Bûtî'ye göre ikinci uygulama yönteminde de üzerinde bina yapılacak arsanın ruhsat, etüt vs. işlemleri hazır hale getirildikten sonra; müşteri, arsadaki payı değerinde, yapılacak binadaki daire-dükkândan vs. satın alır, proje, etüt ve ruhsat çalışmaları için kendi payına düşen ücretleri verir, hangi cephe, kat ve alanı (m²) istediğini beyan eder, arsanın inşası için gerekli olan ilk malzemeleri satın alır, ilk malzemeleri almak için vekâlet ücreti, malzemelerin temini, korunması ve bu konudaki borçların kapatılması hususunda sözleşme yapar, müteahhitle binanın projesinin onaylanması ve borçlarının kapatılması konusunda yine sözleşme yapar. Bûtî, bu yöntemle arsadan bir payın satın alınması, ortaklara arsa üzerinde bina yapmalarını caiz kıldığını, çünkü tüzel anlamda bu arsa her ortağın hissesi miktarınca mülkü olduğunu, iştirakçilerin; malzeme almaları, paylarına düşecek kadar vekâlet ve proje onaylatma ücreti vermeleri, onlara kendi payları kadar arsaya ortaklık hakkı verdiğini ki bunun her iki taraf arasında niza çıkmasına mâni olduğunu beyan etmektedir.⁷⁷

2.6.3. Değerlendirme

Bûtî'nin tavsiye ettiği birinci uygulama örneğinde, dairelerde toplamda ve tüzel bir ortaklık vardır ve inşaat bittikten sonra dairelerin sahipleri belirlenecektir. İkinci örnekte ise iştirakçiler, belli bir pay ve belli daire için ücret verirler. Dolayısıyla daha en başta daireleri bellidir. Her iki uygulama yöntemlerinde de yeteri kadar arsadan hisse alınmasıyla başlanmakta, etüt, vergi ve ruhsat ücretleri ödenmekte, binanın kaba inşaatı için gerekli olan ilk malzemeler alınmaktadır. Şu hâlde Bûtî'ye göre, yukarıda verilen iki uygulama yöntemiyle, akdin mahalli henüz ortada olmasa bile maket vb. materyallerle konut ve işyeri gibi birtakım gayrimenkullerin edinmesinde insanlara yardımcı olunabileceğini değerlendirmektedir.

⁷⁶ Bûtî, *el-Buyû'ü's-Şâi'a ve eseru'l-mebi'i 'alâ şer'iyyetiha*, 186-189.

⁷⁷ Bûtî, *el-Büyû'ü's-Şâi'a ve eseru'l-mebi'i 'alâ şer'iyyetiha*, 182-184.

2.7. Daire/Kat Karşılığında Arsa Satımı

Günümüzde gayrimenkul alışveriş yöntemlerinden birisi de arsa sahiplerinin, ifraz edilmiş arsalarını, blok, kat, daire, dükkân vs. karşılığında müteahhitlere verdikleri yöntemdir. Fıkıhta bu tür ticarî alışverişlere, malın malla satımı (mukayeda/trampa) denilmektedir. Mukayeda usulü, Kur'an'ın caiz gördüğü alım satım yöntemlerinden biridir.⁷⁸ Ayrıca İslâm hukuku, alışverişlerde örf ve adetleri de göz önünde bulundurmaktadır. Bunun için "Âdet muhakkemdir",⁷⁹ "Örfen bilinen hususlar, akit esnasında taraflarca belirlenmiş şart gibidir" şeklinde ilkeler vazetmiştir.⁸⁰ Malum olduğu üzere blok, kat, daire, işyeri vs. karşılığı arsa satış yönteminde de akdin mahalli (bedel olarak alınan daire vs.) henüz fiziki anlamda mevcut değildir. Bu itibarla bu tür satışta, satım konusu olan daire vs. tesliminde müşteri açısından aldanma, satıcı açısından haksız yere kazanç elde etme söz konusu değilse, yukarıda verilen selem, istisnâ ve diğer yöntemler çerçevesinde caiz görülebileceği değerlendirilmektedir. Keza bu hususta taraflarca malum bir takım şartların zikredilmemesi örf ve adet olarak değerlendirilebilir. Zira İslâm hukukunun esaslarından birine aykırı düşmediği sürece akitlerde mubahlık ilkesi çerçevesinde kolaylık esas alınmaktadır. Bu tür sözleşmeler, hem arsa sahibi hem de binayı yapacak kişi için kolaylaştırıcı unsurlar taşımakta, dolayısıyla her iki taraf için maslahat bulunmaktadır. Arsa sahibi cihetinden faydası, tek başına bir binayı inşa edemiyor (ortaklara muhtaç duyuyor) olmasıdır. Müteahhitler cihetinden faydası ise; bu tür yöntemlerle ayrıca arsa için bir bedel verilmiyor olmasıdır.

Sonuç

İslâm hukuku, düzen ve intizamla birlikte kolaylığı esas almıştır. Bunun için temel ilkeler koymuş, insanlara günlük ticarî hayatlarında Kitap ve Sünnet ışığında çözüm yolları aramıştır. Nitekim yerleşik alışveriş rükün ve teamüllerinden farklı özelliklere sahip olan meşru ve alternatif çözümler sunmaktadır. Bu bağlamda bir nevi *nevâzil* unsur taşıyan alışveriş yöntemleri hakkında, klasik fıkıh mezheplerinin görüşlerinden dolayı olarak bazı hükümler çıkarılmakla birlikte günümüzdeki bazı fıkıh kurul-forum-komisyonları ile fakihler, çözüme yönelik çeşitli görüşler ortaya koymaktadırlar.

Ticarî hayatın önemli alışveriş türlerinden biri olup bir nevi *ma'dûm'un satışı* olarak telakki edilen maket, broşür, üç boyutlu çizimler, görüntü-video gibi materyaller yoluyla konut, işyeri vs. alışverişi yapmak, günümüzde yaygın bir gayrimenkul alışveriş yöntemi olarak başvurulmaktadır. İlk dönem fukaha, İslâm hukukunun temel kaynakları olan Kitap ve Sünnet ışığında bu tür alışverişlere dayanak olan ve *mahallinin* henüz mevcut olmadığı *selem* ve *istisnâ'* akitlerinin meşruiyetine cevaz vermişlerdir. Nitekim adı geçen iki esnek sözleşme bütün mezheplerde caiz görülmüştür. Hanefîler ayrıca yerleşik kuralın aksine hareket edildiğinden bu nevi alışverişlerde *istihsân'*a da başvurmuşlardır. Günümüz bazı İslâm hukuku araştırmacıları ile İslâm ülkelerindeki birtakım fıkıh kurulları da selem ve istisnâ' sözleşmelerine değinmişlerdir. Nitekim mezkûr sözleşmelerle konut ve işyeri gibi gayrimenkul vs. edinmeyi; cinsi, miktarı, nitelikleri,

⁷⁸ Yusuf Karadâvî, *Bey'u'l-murabâha li'l-âmiri bi's-şirâ'*, ts., 15; Hüsamüddin Affane, *Bey'u'l-murabâha li'l-âmiri bi's-şirâ'* (Filistin: Beytü'l-mali'l-filistini, 1996), 30; el-Osmanî, *Fikhü'l-büyü' 'ale'l-mezahibi'l-arba'ah*, 1/587-589.

⁷⁹ Abdurrahman İbn Salih Abdullatif, *el-Kavâidü ve'd-davâbitü'l-fikhiyyeti'l-mutadammînetü li't-teysir* (Medine: el-Câmia el-İslâmiyye, 2003), 1/297.

⁸⁰ Komisyon, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, 1/Madde, 36, 43; Dönmez, *Fıkıh ve Fıkıh Tarihi İncelemeleri*, 460.

teslim tarihi belirlenen, Kitab'ta dayanağı olan ve Sünnetle sabit olan selem ve istisnâ' akitleri çerçevesinde çözüm yolu aramışlardır. Buna göre henüz ortada olmayan ancak daire/binanın özelliklerini en ince detayına kadar açıklayan dolayısıyla bayi-müşteri için *garar* riski taşımayan ve yapı hakkında *cehalet* bırakmayan maket, tasarım vb. tanıtım araçları üzerinden yapılan alışverişler, mahalli mevcut olmayan selem ve istisnâ' akitleri çerçevesinde değerlendirilebileceğini ifade etmişlerdir. Görüldüğü üzere fukahânın çoğunluğu, akdin mahalli henüz mevcut olmasa bile, maket vb. yöntemlerle ev/işyeri edinmeyi, selem ve istisnâ' akitleri çerçevesinde değerlendirmektedirler. Bazı muasır âlimler, bunların dışında birtakım uygulama yöntemleriyle de insanların konut edinmedeki problemlerine çözümler tavsiye etmişlerdir. Nitekim bu hususta özel çalışma yapan Bûfi selem ve istisnâ' akitleri dışında, güvene dayalı bazı uygulama yöntemleriyle de insanların maket vb. araçlarla konut sahibi olmalarına imkân sağlanabileceğini vurgulamıştır.

Günümüzde bu nevi alışverişlere dair hükümler doğrudan naslar ile klasik fıkıh kaynaklarında değinilmiş olmayıp muâsır âlimlerin fikhî tahlilleriyle değerlendirilmektedir. Nitekim İslâm hukukunda alım satımlar, özü itibarıyla güvenilirliği esas alan ve alıcı ve satıcının rızasına (terâdî) dayanan sözleşmelerdir. Bu itibarla günümüzde maket ve benzeri yöntemlerle henüz ortada olmayan daire, bina, dükkân alım satımlarında, akdin konusu henüz mevcut olmasa dahi olağanüstü bir durum olmadığı takdirde zamanla ortaya çıkabileceğinden bu hususta karşılıklı rıza ve güvenin önemli rol oynadığı görülmektedir. İslâm hukukunun, alışverişlerde kolaylaştırma (*teysîr*) ile yararlandırmayı (*murââtü'l-maslaha*) esas alan ilkeleri göz önünde bulundurduğunda da zikredilen yöntemlerle henüz fiziksel ve somut olarak ortada olmayan, ancak özellikleri belirlenen yapı alışverişlerinin fikhî açıdan herhangi bir sakıncasının bulunmadığı, aksine günümüz konut ihtiyacının karşılanmasının çözümü amacıyla bu tür yöntemlere başvurulması gerektiği anlaşılmaktadır. Keza arsa karşılığında daire/bina yapımının da mukayeda/trampa yöntemi çerçevesinde ele alınarak konuta ihtiyaç duyan insanlara yardımcı olunabileceği değerlendirilmektedir.

Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu makalenin hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve istifade edilen tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Ithenticate
Etik Bildirim	turkiyeilahiyat@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is hereby declared that scientific and ethical principles were followed during the preparation of this article and that all referenced studies are cited in the bibliography.
Plagiarism Checks	Yes - Ithenticate
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	turkiyeilahiyat@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça / References

Abdulmecid, Abdullah. *el-Kavâ'idü ve'd-davâbitü el-fikhiyye li-ahkâmi'l-mebî'*. Ürdün: yy, 2005.

Affane, Hüsamüddin. *Bey'u'l-murabâha li'l-âmiri bi's-sirâ'*. Filistin: Beytü'l-mali'l-filistini, 1996.

Bardakoğlu, Ali. "TDV İslâm Ansiklopedisi". *Bey'*. C. 6. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Bilgili, İsmail. "İslam Hukukunda Ma'dûm'un Satışı". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 8 (2006), 211-238.

Buhari, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî. *Sahihu'l-Buhari*. Dimaşk: Dârü'l-Mustafa, 2011.

Bûtî, Muhammed Tevfik Ramazan. *el-Buyû'u's-Şâi'a ve eseru'l-mebî'i 'alâ şer'iyetiha*. Dimaşk: Darü'l-fikr, 2010.

Çeker, Orhan. *Fıkıh Dersleri*. Konya: Ensar Yayıncılık, 2013.

Dalgın, Nihat. *Gündemdeki Tartışmalı Dini Konular*. 2 Cilt. İstanbul: Etüt Yayınları, 2010.

Darîr, Sıddık Muhammed el-Emîn. *el-Ğararü fi'l-ukûdi ve asarühü fi't-tatbikâti'l-mu'âsıra*. Cidde: yy, 1990.

Dönmez, İbrahim Kâfi. *Fıkıh ve Fıkıh Tarihi İncelemeleri*. Ankara: İSAM Yayınları, 1. Basım, 2015.

Duman, Soner. *İmam Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı*. Ankara: İSAM Yayınları, 2. Basım, 2017.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünenü Ebi Davud*. thk. Şuayb Arvavût. 7 Cilt. Suudi Arabistan: Darü'r-risale'l-alemiyye, 2009.

Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 7. Basım, 2019.

Feyyûmî, Ebi'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ali. *el-Misbâhu'l-münîr fi ğaribi's-Şerhi'l-kebîr*. thk. Eymen Abdurrezzâk eş-Şevâ. 1 Cilt. Dimaşk: Dârül-feyhâ, 1. Basım, 2016.

Hafîf, Ali el-. *İslâm Hukukuna Göre Hukukî İşlemler ve Hükümleri (Eşya ve Borçlar Hukuku)*. thk. Rahmi Yaran. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 4. Basım, 2020.

Hamne, Mahmud. *el-Ferâidü'l-behiyye fi'l-kavâid ve'l-fevâidi'l-fikhiyye*. Beyrut: Dârü'l-fikr, 1986.

Haydar Efendi, Ali. *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*. 4 Cilt. Dârü'l-cîl, 1991.

Hısnî, Takıyyüddîn Ebû Bekr b. Muhammed b. Abdilmü'min el-Hüseynî. *Kifâyetü'l-ahyâr fi halli Ğayeti'l-ihisâr*. Lübnan: Darü'l-minhâc, 2008.

İbn Arefe, Muhammed b. Muhammed el-Vargami et-Tunusi. *el-Muhtasarü'l-Fıkhi*. 10 Cilt. Müessesetü Halef Ahmed el-Hatbur, 2014.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *İslâm Hukuk Felsefesi*. çev. Mehmet Erdoğan, Vecdi Akyüz. İstanbul: Rağbet, 4. Basım, 2013.

İbn Kayyim, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dimaşkî el-Hanbelî. *İ'lâmü'l-muvakkî'in 'an rabbi'l-âlemîn*. thk. Ebu Ubeyde Meşhur b. Hasan Al Selman. 6 Cilt. Suudi Arabistan: Darü İbnü'l-Cevzi, 1. Basım, 2002.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Cemmâîlî. *el-Kâfi fi fikhî'l-İmâmi'l-mübeccel Ahmed b. Hanbel*. 4 Cilt. Beyrut: Darü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1994.

İbn Kudame, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Cemmâîlî. *el-Muğnî*. thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türki. 15 Cilt. Riyad: Darü Alemî'l-kütüb, 3. Basım, 1997.

İbn Kudame, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Cemmâîlî. *el-Muğnî*. thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türki. 15 Cilt. Riyad: Darü Alemî'l-kütüb, 3. Basım, 1997.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *Sünenü İbn Mâce*. 5 Cilt. Suudi Arabistan: Darü'r-risale, 2009.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-'Arab*. Kahire: Darü'l-maârif, ts.

İbn Müflih, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Müflih b. Muhammed el-Makdisî er-Râmînî. *el-Mübdî' fi şerhi'l-Mukni'*. Beyrut: yy, 1980.

İbn Salih Abdullatif, Abdurrahman. *el-Kavâidü ve'd-davâbitü'l-fikhiyyeti'l-mutadamminetü li't-teysir*. 2 Cilt. Medine: el-Câmia el-İslâmiyye, 2003.

İbnü'l-Hümâm, Muhammed b. Abdilvahid es-Sivâsî. *Fethu'l-kadîr Şerhu'l-Hidâye*. 10 Cilt. Mısır: Mustafa el-Babî el-Halebi ve Evlâdühü, 1. Basım, 1970.

Kal'aci, Muhammed Ruvâs. *Mu'cemu lügati'l-fukahâ*. Beyrut: Dârü'n-nefâis, 1996.

Karadâvî, Yusuf. *Bey'u'l-murabâha li'l-âmiri bi's-şirâ'*, ts.

Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâ'iu's-sanâi' fi tertibi's-şerâ'i*. 7 Cilt. Beyrut: Darü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1910.

Komisyon. *el-Fetâvâ's-şer'iyye fi'l-mesâilü'l-iktisâdiyye*. Kuveyt: yy, 1987.

Komisyon. *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*. 2 Cilt. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2019.

Komisyon. *Konut İnşaatı ve Alış-Verişine Yönelik Gayrimenkul Finansmanına İlişkin Karar*. "Uluslararası İslâm Fıkıh Akademisi Dergisi" 1/6 (1990), 193.

Köse, Saffet. *İslam Hukukuna Giriş*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 11. Basım, 2018.

Kudûrî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed. *et-Tecrîd*. 12 Cilt. Kahire: Darü's-salam, 2. Basım, 2006.

Kudûrî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed. *Muhtasarü'l-Kudûrî fi'l-fikhî'l-Hanefî*. Beyrut: yy, 1997.

Kute, Adil Abdulkadir b. Muhammed Veli. *el-'Urfu, hucciyyetühü ve eserühü fi'l-fikhî'l-muâmelati'l-maliyye*. Mekke: el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 1997.

Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî. *Muvatta'*. thk. Abdulvahhab Abdullatif. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-ilmîyye, 2. Basım, ts.

Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *el-İknâ fi'l-fikhi's-Şafii*, 2010.

Mevsîlî, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Erkam, 1997.

Mevvak, Muhammed b. Yusuf el-. *et-Tâc ve'l-iklîl li Muhtasar'ı Halil*. 8 Cilt. Beyrut: Darü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1. Basım, 1994.

Mustafa, İbrahim vd. *el-Mu'cemü'l-vasît*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sahihu Müslim*. 7 Cilt. Kahire: Dârü ihyai't-turâsi'l-'arabî, 1955.

Müzenî, Ebü İbrâhîm İsmâîl b. Yahyâ b. İsmâîl el-Müzenî el-Mısırî. *el-Muhtasar*. thk. Ebi Amir Abdullah Şerefüddin Dağüstani. 2 Cilt. Riyad: Darü Medaric, 1. Basım, 2019.

Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. 9 Cilt. Kahire: İdaretü'tabaat'l-müniriyye, 1928.

Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. 9 Cilt. Kahire: İdaretü'tabaat'l-müniriyye, 1928.

Osmânî, Muhammed Takî. *Fikhü'l-büyû' 'ale'l-mezahibi'l-arba'ah*. 2 Cilt. Dimaşk: Darü'l-kalem, 1. Basım, 2021.

Osmanî, Muhammed Taki el-. *Fikhü'l-büyû' 'ale'l-mezahibi'l-arba'ah*. 2 Cilt. Katar, 2021.

Özel, Ahmet. *TDV Dinî Terimler Sözlüğü*. 2 Cilt. Ankara: İSAM Yayınları, 2023.

Senhûrî, Abdürrezzâk Ahmed. *Mesâdirü'l-hak fi'l-fikhi'l-İslâmî*. Beyrut: yy, ty.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. 31 Cilt. Mısır: Matbaatü's-saâde, ty.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. 31 Cilt. Mısır: Matbaatü's-saâde, ty.

Şabân, Zekiyüddîn. *İslâm Hukuk İlminin Esasları*. thk. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014.

Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. *el-Mühezzeb fi fikhi'l-İmâm eş-Şâfi î*. 3 Cilt. Beyrut: Darü'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.

Şîrbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şîrbînî el-Kâhirî. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*. 6 Cilt. Dimaşk: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1994.

Zeydân, Abdulkерim. *el-Vecîz fi usûli'l-fikh*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle Nâşîrûn, 2014.

Zühaylî, Vehbe. *el-Fikhu'l-İslâmî ve edilletühü*. 10 Cilt. Dimaşk: Darü'l-fıkr, 2. Basım, 1985.



2025, 9 (1), 98-124 | Araştırma Makalesi

Bireysel ve Toplumsal Yaşanmışlıkların Cahiliye Dönemi Şiir Nazmına Etkisi: Bişr b. Ebî Hâzim Örneği

İshak Durmuş¹

Öz

Cahiliye dönemi şiiri, genellikle şiirin yazılmasına sebep olan olayın hikâyesiyle birlikte aktarılmıştır. Bu durum, şairlerin hayatla olan derin bağını ve şiirlerinin gerçek yaşam deneyimlerinden beslendiğini göstermektedir. Cahiliye şiirinin bu yönüne dikkat çekmek amacıyla, dönemin önemli şairlerinden Bişr b. Ebî Hâzim'in şiirleri incelenmiştir. Şairin divanında konuyla ilgili şiirler tespit edilmiş ve tematik bir bağlamda analiz edilmiştir. Bişr'in şiirlerinde, bireysel ve toplumsal olayların derin izleri görülmekte ve yaşadığı ya da tanık olduğu olayların duygusal ve sosyal bir boyut kazandığı anlaşılmaktadır. Örneğin, kardeşi Sümeyr'in ölümü üzerine yazdığı mersiyelerde kayıp ve keder derinden hissedilirken, toplumsal normlara aykırı davranışları nedeniyle Beni Câfer kabilesini eleştirdiği hiciv şiirleri, eman akdinin toplumsal önemini vurgulamaktadır. Nisâr ve Cifar savaşlarında hamâse temalarıyla kabilesinin kahramanlıklarını tasvir eden şiirleri, Arap savaş kültürünü ve kabileler arasındaki rekabeti yansıtmaktadır. Ayrıca, Zahru'd-Dehnâ Savaşı'ndaki yenilginin ardından önceden hicvettiği Evs b. Hâris'e methiye yazması, olayların şairin şiir temalarına olan etkisini ortaya koymaktadır. Sonuç olarak bu örnek incelemenin yanında başka çalışmalarda dikkate alındığında Cahiliye şiirinde bireysel ve toplumsal yaşanmışlıkların derin bir yer tuttuğu ve şiirin o dönemin şairleri tarafından yaşanan kayda değer olayları aktarmada önemli bir araç olarak kullanıldığı söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Cahiliye Şiiri, Bişr. b. Ebî Hâzim, Nisâr, Cifâr, Zahru'd-Dehnâ

Durmuş, İshak. "Bireysel ve Toplumsal Yaşanmışlıkların Cahiliye Dönemi Şiir Nazmına Etkisi: Bişr B. Ebî Hâzim Örneği". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi 9/1 (Mart 2025), 98-124. <https://doi.org/10.32711/tiad.1585457>

Geliş Tarihi	14.11.2024
Kabul Tarihi	17.02.2025
Yayın Tarihi	28.03.2025
Bu CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makaledir.	

¹ Öğr. Gör. Dr. İshak Durmuş, İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Malatya, Türkiye, ishakdurmus@gmail.com, ORCID:0000-0002-7544-2343



The Influence of Individual and Societal Experiences on the Poetic Structure of the Jahiliyyah Period: The Case of Bishr b. Abi Khazim

İshak Durmuş¹

Abstract

The poetry of the Jahiliyyah period is often conveyed alongside the story of the event that inspired the poem. This highlights the deep connection poets had with life and shows that their poetry was nourished by real-life experiences. To emphasize this aspect of Jahiliyyah poetry, the works of one of the prominent poets of the period, Bishr b. Abi Hazim, were examined. Poems related to the topic were identified in the poet's diwan and analyzed within a thematic context. In Bishr's poetry, the profound impact of individual and societal events is evident, reflecting the emotional and social dimensions of the events he experienced or witnessed. For instance, his elegies for his brother Sumayr's death convey deep loss and grief, while his satirical poems criticizing the Banu Ja'far tribe for their behavior against social norms underscore the social significance of the eman agreement. His poetry on the Nisar and Jifar wars, marked by themes of hamasah (heroism), depict the valor of his tribe, reflecting Arab war culture and intertribal rivalry. Additionally, after the defeat at the Battle of Zahru'd-Dahna, his shift to praising Aws b. Harith, whom he had previously satirized, reveals the influence of events on the poet's choice of themes. In conclusion, considering this study alongside others, it can be said that individual and societal experiences held a significant place in Jahiliyyah poetry, and poetry served as an important medium for poets of the time to convey notable events.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Jahiliyyah Poetry, Bishr b. Abi Khazim, Nisar, Jifar, Zahr al-Dihna

Durmuş, İshak. "The Influence of Individual and Societal Experiences on the Poetic Structure of the Jahiliyyah Period: The Case of Bishr b. Abi Khazim". *Türkiye Journal of Theological Studies*, 9/1 (Mart 2025), 98-124. <https://doi.org/10.32711/tiad.1585457>

Date of Submission	14.11.2024
Date of Acceptance	17.02.2025
Date of Publication	28.03.2025
This is an open access article under the CC BY-NC license.	

¹ Lecturer Dr. İshak Durmuş, İnönü University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Malatya, Türkiye, ishakdurmus@gmail.com, ORCID:0000-0002-7544-2343

Giriş

Cahiliye şiiri genellikle, inşasına sebep olan bir olayın hikâyesiyle birlikte nakledilmiştir. Bu durum, şairlerin hayatla olan sıkı bağını ve şiirlerinin gerçek yaşam deneyimlerinden beslendiğini göstermektedir.³ Cahiliye döneminde de şairin şiir söylemesi, çoğunlukla somut bir uyarana, yani gerçek bir olay ya da duygu durumuna bağlıydı. Şairin ilham bulması, genellikle onu sevindiren, coşturan ya da öfkeleniren olaylar sonucunda mümkün oluyordu.⁴ Örneğin, rivayete göre Şenferâ (ö. 525-550 arası), kendisini tuzağa düşüren düşmanları tarafından şiir söylemesi istendiğinde “*Şiir ancak mutluluk anında söylenir.*” demiştir. Buna rağmen, içinde bulunduğu zor şartlar ona son beyitlerini ilham etmiştir. Benzer şekilde Artât b. Suheyre (ö. 65/685), Abdulmelik b. Mervan’ın (ö. 86/705) isteği üzerine, “*Bugün nasıl şiir söyleyebilirim? Ne içtim ne sevindim ne kızdım ne de korktum.*” diyerek, şiir söylemek için belli duygusal ve fiziksel koşulların gerekli olduğunu vurgulamıştır.⁵ Bu örnekler, Cahiliye dönemi ve sonrasında yakın zamanlarda şiirinin genellikle yaşam deneyimlerinden ilham aldığını ve duygusal yoğunluk olmadan bir şairin şiir üretmekte zorlandığını göstermektedir. Cahiliye şiirinin bu yönüne dikkat çekmek amacıyla çalışmada dönemin önemli şairlerinden Bişr b. Ebî Hâzım’ın (ö. 6. yüzyıl sonları) şiirleri incelenmiştir.

Bişr b. Ebî Hâzım’ın tam adı Amr b. Avf b. Humeyrî b. Nâşira b. Üsâme b. Vâliye b. Hâris b. Sa’lebe b. Dûdân b. Esed olarak kaydedilmiştir.⁶ Doğum ve ölüm tarihleri kesin olarak bilinmemekle birlikte, kaynaklarda yer alan rivayetler göz önüne alındığında, miladi 6. yüzyılın ikinci yarısında yaşadığı ve İslam’ın zuhurundan kısa bir süre önce vefat ettiği anlaşılmaktadır.⁷ Bişr, Cahiliye dönemi Arap edebiyatının önde gelen fahl (usta) şairlerinden biri olarak kabul edilir. Şairin, şiir alanındaki yetkinliği dikkat çekicidir. İbn Sellâm (ö. 231/846), eserinde Bişr’i birçok muallaka şairinin önüne koymuş ve onu, birinci tabaka şairleri olan İmrû’u’l-Kays (ö. 540 dolayları), Zühayr b. Ebî Sülmâ (ö. 609), Nâbîga ez-Zübyânî (ö. 604) ve A’sâ’nın (ö. 7/629) ardından Evs b. Hacer (ö. 620), Ka’b b. Zühayr (ö. 24/645) ve Hutay’e (ö. 59/678) ile birlikte ikinci tabaka şairlerinden biri olarak değerlendirmiştir.⁸ Şairin bazı şiirleri *Mufaddaliyyât*⁹ ve *Cemheretu eş’âri’l-‘Arab*¹⁰ gibi klasik dönem Arap edebiyatının önemli şiir antolojilerinde yer almaktadır. Emevîler devrinin önemli hiciv şairlerinden Ferazdak (ö. 114/732) ve Cerîr’e (ö. 110/728) “Arapların

³ İsmail Durmuş, “Şiir”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/147.

⁴ Nihad M. Çetin, *Eski Arap Şiiri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1973), 75.

⁵ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe Dineverî İbn Kuteybe, *eş-Şîr ve Ş-u’arâ* (Kahire: Dâru’l-Hadîs, 1423), 1/80-81.

⁶ Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm eş-Şâfi’î Ebû’l-Haccâc el-Eş’ârî, *et-Ta’rif bi’l-ensâbi ve’t-tenvîh bi zevî’l-ahsâb* (b.y.: y.y., ts.), 8.

⁷ Bişr b. Ebî Hâzım el-Esedî, *ed-Divân*, thk. İzzet Hasan (Dimeşk: Matbû’âtu Müdiriyyeti İhyâit-Türâsî’l-Kadîm, 1379/1960), 12.

⁸ Ebû Abdullâh Muhammed b. Sellâm İbn Sellâm el-Cumahî, *Tabakâtu fuhûli’-ş-u’arâ*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir (Cidde: Dâru’l-Medenî, ts.), 1/97.

⁹ el-Mufaddal b. Muhammed b. Ya’lâ b. Sâlim ed-Dabbî, *el-Mufaddaliyyât*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Dârü’l-Maârif, ts.), 329,333,338,345.

¹⁰ Muhammed b. Ebî’l-Hattâb Ebû Zeyd el-Kureşî, *Cemheretu eş’âri’l-‘Arab*, thk. ‘Ali Muhammed el-Bicâdî (Kahire: Dâru Nehdati Mısır, 1967), 399.

en iyi şairi kimdir?” diye sorulduğunda Bısr b. Ebî Hâzim’i söyledikleri aktarılmaktadır.¹¹ Asmaî’nin (ö. 216/831) naklettiği bir rivayete göre, en iyi şairler konusunda Basralılar İmru’u’l-Kays ve Tarafe b. Abd (ö. 564) üzerinde, Kûfeliler ise Bısr b. Ebî Hâzim ile Nâbîğa ez-Zübyânî üzerinde ittifak etmişlerdir. Ebû Amr b. Alâ (ö. 154/771) da Bısr b. Ebî Hâzim için fahl (usta) kavramını kullanmıştır.¹² Öyle ki Ebû Amr, şairin divanında yer alan 38 numaralı kaside hakkında Arapların aynı kafiyede daha iyi bir şiirinin bulunmadığını söylediği rivayet edilir.¹³ Bısr’ın şiirlerinde genellikle kabilesinin savaşları ve Evs b. Hârîse’ye yönelik hicivler ön plana çıkmaktadır. Ancak, Evs b. Hârîse’nin kendisini esaretten kurtarması üzerine bu hicivlerine son vermiş ve methiyelerle Evs’i övmüştür. Son olarak şair, Benî Sa’sa b. Mu’âviye’ye karşı yapılan bir savaşta, göğsüne isabet eden bir ok neticesinde hayatını kaybetmiştir.¹⁴

Türkiye’de yapılan çalışmalarda, bireysel ve toplumsal yaşanmışlıkların Cahiliye döneminde şiir nazmına etkisi veya Bısr b. Ebî Hâzim hakkında müstakil bir çalışmaya rastlanmamıştır. Ancak Hüseyin Ersönmez ve Kadri Yıldırım’ın makaleleri yöntem açısından çalışmamızla benzerlik göstermektedir. Hüseyin Ersönmez ve Yasin Özden, makalelerinde Cahiliye dönemi şairlerinden Mühelhil b. Rebiâ’nın (ö. 525 civarı) Besûs Savaşı çerçevesinde mersiye şiirlerini incelemiş ve Besûs savaşını bir şairin bakış açısından ele almıştır.¹⁵ Kadri Yıldırım ise, daha farklı bir yöntemle Zûkâr savaşını çeşitli şairlerin perspektifinden aktarmıştır.¹⁶ Her iki çalışmada da bireysel ve toplumsal yaşanmışlıkların Cahiliye şiiri üzerindeki etkilerini görmek mümkündür.

Bu çalışmalara benzer şekilde, çalışmamızda Bısr b. Ebî Hâzim’in divanındaki şiirler incelenmiş ve bu şiirler tarihsel bağlamda tahlil edilmiştir. Konuyla ilgili şiirlerin tespitinde, Fevzî Muhammed Emîn’in şairin şiirlerini kronolojik bir sıraya göre tarihsel bağlamda incelediği *Şi’ru Bısr b. Ebî Hâzim: Ru’ye Târîhiyye Fenniyye* adlı çalışmasından faydalanılmıştır.¹⁷ Kasideler analiz edilirken, yalnızca konuyla ilgili beyitlerden örnekler verilmiş, mukaddime bölümlerine ise kısaca değinilmiştir. Bu yöntemle Bısr b. Ebî Hâzim’in şiirlerinde bireysel ve toplumsal yaşanmışlıklar ve olaylara dair izler aşağıda sunulmuştur.

1. Kardeşi İçin Söylediği Mersiyeler

Bısr b. Ebî Hazim’in divanında, kardeşi Sümeyr’in, Şerâhil b. el-Esheb el-Ca’fi tarafından öldürülmesi üzerine kaleme aldığı 4 beyitlik bir maktûa ile, biri 23 beyitlik diğeri ise 16

¹¹ Ebû Alî el-Hasan b. Reşîk el-Kayravânî el-Ezdî ibn Reşîk el-Kayravânî, *el-'Umde fi mehâsiniş-şî'r ve âdâbihi*, thk. Muhammed Muhyî'd-Dîn 'Abdulhamîd (b.y.: Dâru'l-Cil, 1401/1981), 1/95-96.

¹² İbn Kuteybe, *eş-Şî'r ve ş-şu'arâ*, 1/96.

¹³ Ebû Zekeriyâ el-Hatîb Yahyâ b. Ali b. Muhammed et-Tebrîzî, *Şerhu ihtiyârâtî'l-Mufaddal*, thk. Fahreddin Kabave (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1407/1987), 1393.

¹⁴ Hayreddin b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali b. Faris ez-Ziriklî, *el-A'lâm liz'-Ziriklî* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 2002), 2/54.

¹⁵ Bkz. Hüseyin Ersönmez - Yasin Özden, “Câhiliye Dönemi Arap şiirinde Mersiyenin İlk Örnekleri: Besûs Savaşı Çerçevesinde Mühelhil b. Rebiâ'da Mersiye Teması”, *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (15 Haziran 2023), 84-96.

¹⁶ Bkz. Kadri Yıldırım, “Eyyâmü'l-Arab (Arap Savaşları) Bağlamında Zûkâr Savaşı ve Şiirleri Üzerine Bir İnceleme”, *Marîfe Dini Araştırmalar Dergisi* 8/2 (01 Ekim 2008), 125-154.

¹⁷ Bkz. Fevzî Muhammed Emîn, *Şi'ru Bısr b. Ebî Hâzim ru'ye târîhiyye fenniyye* (İskenderiye: Dâru'l-Marifetî'l-Câmiyye, 2008).

beyitlik olmak üzere iki kaside bulunmaktadır.¹⁸ Söz konusu olayın şair üzerinde derin bir etki bırakması ve ani bir şekilde gerçekleşmesi göz önünde bulundurulduğunda, 30 numaralı maktûanın, şairin kardeşi Sümeyr için söylediği ilk mersiye olduğu sonucuna varılabilir.¹⁹ İlgili maktûanın beyitleri şu şekildedir (Vâfir):²⁰

أَلَا يَا عَيْنَ مَا قَابَكِي سُمَيْرًا إِذَا ظَلَّ الْمَطِيَّ لَهَا صَرِيرًا
أَلَا يَا عَيْنَ مَا قَابَكِي سُمَيْرًا إِذَا صَعِرَتْ مِنَ الْغَضَبِ الْأَنْوَفِ
فَكَمْ خَلَى سُمَيْرٌ مِنْ أُمُورٍ عَلَيَّ لَوْ أَنْتَ جِلْدٌ عَزُوفُ
وَكُنْتُ إِذَا دَعَوْتُ أَجَابَ صَوْتِي كَمِيَّ لَا أَلْفٌ وَلَا ضَعِيفُ

Ey göz! Sümeyr için ağla! Binek (yorgunluktan) inlediğinde.

Ey göz! Sümeyr için ağla! Yüzler²¹ öfkeden öne eğildiğinde.

Sümeyr ne de çok iş bıraktın bana, sanki sabırlı ve vakarlı biriymişim gibi.

Çağırduğumda sesime cevap verirdi; cesurdu, ağır ya da zayıf değildi.

Bişr b. Ebî Hâzim'in kardeşi Sümeyr'in ölümü üzerine söylediği bu mersiyede derin bir keder ve özlem duygusu görülmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla ilk iki beyitte, şair kardeşinin ölüm haberini aldığı ana ilişkin bir sahneyi tasvir etmektedir. Haberi getiren kişinin bindiği hayvanın yorgunluktan inleyişi ve çevredeki insanların yüzlerindeki öfke hissedilen acının çevresel tepkilerini anlatmaktadır. Üçüncü beyitte şair, Sümeyr'in kendisine olan desteğini dile getirirken, "sanki sabırlı ve vakarlı biriymişim gibi" ifadesiyle kendisine yönelik bir hicivden ziyade, Sümeyr'in sabır ve dirayet gerektiren işleri üstlendiğini vurgulamaktadır. Buradaki ifade, kardeşinin yetkinliğini ve sorumluluklarını üstlenme becerisini övmekte olup, bir medih unsuru taşımaktadır. Son beyitte Bişr b. Ebî Hâzim, kardeşinin cesaretini ve ona duyduğu güveni ifade ederek, Sümeyr'i savaşçı yönüyle anmaktadır.

Şairin divanında yer alan 26 numaralı kaside de kardeşi için söylediği mersiyelerden biridir ve toplamda 23 beyitten oluşmaktadır. Ancak, bu kasidenin birçok beyti Evs b. Hacer'in (ö. 620) mersiyesi ile aynıdır.²² Tespit edilebildiği kadarıyla kaynaklarda ise bu beyitler Evs b. Hacer'e isnat edilmektedir.²³ Özellikle kasidenin anlam bütünlüğünü bozduğu da göz önüne alındığında 16. ve 21. beyitleri arasındaki bölümün Bişr b. Ebî Hâzim'e ait olmadığı söylenebilir.²⁴ Kaside, tek temalı bir yapıya sahip olup, arada birkaç

¹⁸ Esedî, *ed-Divân*, 108/93/120.

¹⁹ Emin, *Şîru Bişr b. Ebî Hâzim ru'ye târihiyye fenniyye*, 71.

²⁰ Esedî, *ed-Divân*, 108.

²¹ Beyitteki (الأنوف) kelimesi burun anlamındaki (الأنف) kelimesinin çoğuludur. Tercümede bu kelimeye anlamca daha uygun görüldüğü için "yüzler" manası verilmiştir.

²² Evs b. Hacer b. Attâb et-Temîmî Ebû Şüreyh, *ed-Divân*, thk. Muhammed Yûsuf Necm (Beyrut: Dâru Beyrut, 1400/1980), 53-56.

²³ İbn Kuteybe, *eş-Şîr ve ş-şu'arâ*, 1/202; Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezid el-Ezdî el-Muberrred, *el-Kâmil fi'l-Luğa ve'l-Edeb*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1417/1997), 4/32; Ebû'l-Ferec Kudâme b. Ca'fer el-Bağdâdî Kudâme b. Ca'fer, *Nakduş-şîr* (İstanbul: Matba'atu'l-Cevâ'ib, 1302/1885), 35.

²⁴ Emin, *Şîru Bişr b. Ebî Hâzim ru'ye târihiyye fenniyye*, 72-73.

hikmet temalı beyit barındırmaktadır. Kasidedeki beyitlerin bir kısmı şu şekildedir (Münserih):²⁵

كَانَ لَنَا بِإِذْخَاءِ نَلَوْدُ بِهِ أَمْسَى زَمَاهُ الزَّمَانُ فَأَنْطَعَا
وَكُلُّ نَفْسٍ إِمْرِي وَإِنْ سَلِمَتْ يَوْمًا سَتَحْسَوُ لِيئْتَهُ جُزَعَا
لِلَّهِ دَرُّ الْقُبُورِ مَا حُشِيَتْ أَرْوَعُ شِمَاهُ لِيَلْبَدِرِ إِذْ سَطَعَا
أَيْثُهَا النَّفْسُ إِجْمَلِي جَزَعَا إِنَّ الْأَنْزِي تَحْذِرِينَ قَدْ وَقَعَا

Dağ gibiydi. Ona sığmurdık. (Şimdiyse) zaman onu (bir köşeye) attı ve yerle bir oldu.

Tehlikelerden uzak olsa da her insanın nefsi bir gün ölümü yudumlayacaktır.

Şu kabirlere helal olsun! İçerindeki parlak bir dolunaya ne de çok benziyor.

Ey nefis kendini topl! Sakındığım şey (çoktan) gerçekleşti.

İlk beyitte, Bısr b. Ebî Hâzim, kardeşinin şan ve şerefteki yüce konumuna dikkat çekerek onun kendisi ve kabilesi için ne denli önemli ve güçlü bir dayanak olduğunu vurgular. Ancak şair, zamanın acımasızlığı karşısında bu dayanağın artık yok olduğunu ifade eder. Kardeşinin ölümüne atıf yaparak, zamanın onu bir köşeye ittiğini ve bu güçlü varlığın nihayetinde yıkıldığını dile getirir. İkinci beyitte, ölümün kaçınılmazlığını kabullenir ve her insanın er ya da geç bu hakikatle yüzleşeceğini evrensel bir gerçek olarak ifade eder. Üçüncü beyitte, şair kardeşini mezardaki diğer ölümlere nazaran üstün bir konumda tasvir eder; onu parlak bir dolunaya benzetir. Bu benzetme, kardeşinin yalnızca kendisi için değil, tüm kabile açısından değerli ve yüce bir statüde olduğunu gösterir. Son beyitte ise şair, içsel bir muhasebe yaparak, bu kaybın telafisinin mümkün olmadığını ve kaçınılmaz ölümün gerçekleştiğini kendisine kabul ettirmeye çalışır.

Bısr b. Ebî Hâzim'in kardeşi Sümeyr için söylediği üçüncü mersiye ise divanında 16 beyitten oluşan 36 numaralı kasidedir. Tek temalı bir yapıya sahip olan kasidenin ilk beyitleri şu şekildedir (Hafif):²⁶

هَلْ لِعَيْشٍ إِذَا مَضَى لِزَوَالٍ مِنْ زُجُوعٍ أَمْ هَلْ فَتَى غَيْرُ بَالِي
أَصْبَحَ الدَّهْرُ قَدْ مَضَى بِسَمِيرٍ بِسَعُورِ الْوَعَى وَبِالْمَفْضَالِ
لَا أَرَى النَّائِبَاتِ عَزَّيْنَ حَيًّا لِعَدِيدٍ وَلَا لِكَثْرَةِ مَالِ

Yokluğa gittiğinde bir hayat geri döner mi? Ölümsüz bir yiğit var mı ki?

Zaman Sümeyr'i alıp götürdü, savaşları körükleyen cömert bir insanı.

Musibetlerin kimseye göz yumduğunu görmedim ne adamları ne de zenginliği için.

Bısr b. Ebî Hazim'in son mersiyesi olarak anlaşılan bu kasidenin ilk beyitlerinde, ölümün kabullenışı ön plana çıkmaktadır.²⁷ Muhtemelen Sümeyr'in vefatının üzerinden uzun bir zaman geçmiş, şairin duyguları zamanla dinginleşmiştir. İkinci beyitte medih teması dikkat çekerken, üçüncü beyitte ise hikmet temasının işlenişiyle şairin kardeşinin

²⁵ Esedî, *ed-Divân*, 93-94.

²⁶ Esedî, *ed-Divân*, 120.

²⁷ Emin, *Şi'ru Bısr b. Ebî Hâzim ru'ye târihiyye fenniyye*, 73.

ölümünü kabullenışı açıkça görülmektedir. Kaside, trajik bir olayın ardından gelişen içsel bir dinginliği yansıtmakta ve ölüm karşısındaki insani tutumu, klasik Arap şiirinin tematik geleneklerine uygun bir şekilde işlemektedir.

2. Eman Akdine Riayet Edilmemesi Üzerine Söylediği Bir Hiciv

Şairin divanında yer alan 30 beyitlik kasidesinde, 'Utbe b. Mâlik b. Ca'fer b. Kilâb ve Benî Âmir b. Sa'saa'nın bir kolu olan²⁸ Benî Câ'fer'e yönelik bir hiciv yer almaktadır.²⁹ Rivayete göre, şairin mensup olduğu Benî Esed kabilesinden bir kişi, 'Utbe b. Mâlik tarafından eman verilerek koruma altına alınmış, ancak bu koruma süresi içinde öldürülmüştür.³⁰ Benî Câ'fer ise, öldürülen kişinin ne intikamını almış ne de ailesine diyet ödeme yükümlülüğünü yerine getirmiş ve bu nedenle şairin hicvine maruz kalmışlardır.³¹ Bu bağlamda kasidenin özellikle Cahiliye devrinde eman akdine verilen değeri göstermesi açısından da önemli bir örnek olduğu söylenebilir.

Kasidenin ilk 5 beyti gazel temasından müteşekkildir. Bu bölümde Bîşr b. Ebî Hâzım Leylâ adındaki sevgilisini hatırladığı için kendini kınamaktadır. Arından şair onun kendisini nasıl etkilediğinden ve ona ulaşmanın zorluklarından bahsetmektedir. Gazel bölümünün son beytinde ise Leylâ'nın sözünde durmadığını ve bu nedenle onu düşünmeyi bırakması gerektiğini söyleyerek tasvir bölümüne geçmektedir.³² Bu bölüm 6 ile 16 numaralı beyitler arasında yer almaktadır. Tasvir bölümünde şair zor zamanlarda yardımına koşan devesini ve ona benzettiği bir yaban öküzünü tasvir etmektedir. Şairin tasvir ettiği yaban öküzü yağmur ve zorlu bir gecede kendisine bir sığınak arayışı içerisindeydi. Sabah olduğunda ise o, çocuklarına yiyecek bulmaya çalışan bir avcının sesini duyar ve telaşa kapılır. Bu beyitlerden sonra ise şair aniden kasidesinin ana temasına geçer ve 'Utbe b. Mâlik b. Ca'fer'i şu sözlerle hicveder (Tavîl):³³

فَقَدْ كَانَ مِنْ جَارِ ابْنِ ضَبَّاءَ مَسْجَرٍ	فَمَنْ يَكُ مِنْ جَارِ ابْنِ ضَبَّاءَ سَاخِرًا
وَلَا هُوَ إِذْ خَافَ الضَّيَاعَ مُسَيِّرٍ	أَجَارَ فَلَمْ يَمْنَعِ مِنَ الْقَوْمِ جَارُهُ
بِقَادِمِ عَصْرِ قَبْلَمَا هُوَ مُعْسِرُ	فَلَوْ كُنْتَ إِذْ خِفْتَ الضَّيَاعَ أَسْرَتَهُ
سَنَابِكِ رَجَائِمِهَا وَعَرْضُكَ أَوْفَرُ	لَأَصْبَحَ كَالشَّقْرَاءِ لَمْ يَعُدْ شَرْمَا

²⁸ Ebû Muhammed 'Alî b. Ahmed el-Endelüsî İbn Hazm, *Cemheretu Ensâbi'l-'Arab*, thk. Abdusselâm Muhammed Harûn (Mısır: Dâru'l-Maârif, 1962), 469.

²⁹ Esedî, *ed-Divân*, 69.

³⁰ Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Muslim b. Kuteybe ed-Dineverî İbn Kuteybe, *el-Me'âni'l-kebir fi ebyâti'l-Me'âni*, thk. Sâlim el-Kerenkevî v.dğr (Haydarabad: Dâiratu'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, 1368/1949), 2/1108.

³¹ Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzurî, *Ensâbu'l-eshraf*, thk. Suheyl Zekkâr, Riyâd ez-Ziriklî (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996), 11/175-177; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Dureyd el-Ezdî İbn Dureyd, *Cemheretu'l-luğa*, thk. Remzî Munîr Ba'lebekkî (Beirut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1408/1987), 1/198; Ebû 'Ubeyd 'Abdullâh b. Abdil'azîz el-Endelüsî Ebû 'Ubeyd el-Bekrî, *Semtu'l-le'âlî fi şerhi Emâli'l-Kâlî*, thk. 'Abdul'azîz el-Meymenî (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, ts.), 1/852; Yusuf b. Yebkâ b. Yes'ün Ebu'l-Haccâc, *el-Misbâh li mâ 'utime min şevâhi'l-'İzâh*, thk. Muhammed b. Hamûd ed-Da'cânî (Medine: el-Câmi'atu'l-İslâmiyye, 1424/2003), 2/1003.

³² Esedî, *ed-Divân*, 69-70.

³³ Esedî, *ed-Divân*, 70-72.

Her kim İbn Dabbâ'nın kefilıyla dalga geçecekse (bilsin ki) onda gülünecek çok şey vardır.

Eman vermiş ancak koruması altına aldığı kişiyi ne düşmanlardan koruyabilmiş ne de ölümünden korktuğu vakit (güvenli bir yere) gönderebilmiştir.

Ölümünden korktuğun vakit, darda kalacağı bir zamandan önce onu gönderebilseydin;

Kötülüğü toynaklarını geçmeyen eş-Şakrâ' gibi olurdu, şerefini korurdun.

İlk beyitte geçen İbn Dabbâ ifadesiyle, 'Utbe b. Mâlik'in himayesi altında iken öldürülen Benî Esed kabilesine mensup bir kişinin kastedildiği anlaşılmaktadır. Bu kişinin ismi hakkında Sa'd³⁴, Zeyd³⁵ ve Mahzûm³⁶ olmak üzere üç farklı rivayet mevcuttur. Beyitte geçen "جار" kelimesi ise, yaygın olarak bilinen "komşu" anlamının ötesinde, sözlüklerde de yer aldığı üzere³⁷ "himaye eden, koruyan" manasında kullanılmıştır. Bu kullanım, Kur'an-ı Kerim'de de benzer şekilde, et-Tevbe 9/6, el-Cin 72/22 ve el-Enfâl 8/48 ayetlerinde karşımıza çıkmaktadır. Şair bu beyitte, 'Utbe b. Mâlik'in himayesine aldığı kişiyi koruyamamasını sert bir dille eleştirmektedir. İkinci beyitte ise bu eleştirinin nedeni, 'Utbe b. Mâlik'in İbn Dabbâ'yı düşmanlardan koruyamaması veya güvenli bir bölgeye sevk edememesi olarak ifade edilmektedir. Eğer bunu yapabilmiş olsaydı, İbn Dabbâ'nın durumu eş-Şakrâ adlı at gibi olacaktı.

Son beyitte geçen eş-Şakrâ (الشَّكْرَاءُ), Lakî b. Zürâr'e (ö. 570) ait olduğu rivayet edilen bir attır. Lakî, Arap savaş günlerinden biri olan Şi'b-i Cebele savaşında, bu atna, hızlı gitmesi durumunda kazansalar da kaybetseler de öleceğini belirtmiştir. Zafer kazanmaları durumunda en önde gittiği için ilk ölenlerden olacaktır; mağlubiyet durumunda ise yorulacağı için düşmandan kaçamayarak yine ölecektir.³⁸ Farklı bir rivayette ise eş-Şakrâ ismi, bir çukura düşerek sahibine zarar vermeden ölen ve bu nedenle (أَشَامُ مِنَ الشَّقْرَاءِ عَلَى نَفْسِيهَا) "eş-Şakrâ'dan daha talihsiz" şeklinde darb-ı mesel haline gelen bir at için kullanılmaktadır.³⁹ Başka bir rivayette, bu atın sahibini ya da bir çocuğu öldürdüğü için öldürüldüğü belirtilmektedir.⁴⁰ Ayrıca, atın Sevr b. Hediyye'ye ait olduğu ve bu kişinin kardeşinin Benî Hamîs tarafından öldürülmesi üzerine kabileden iki diyet talep ettiği de aktarılır. Diyet talebi reddedilince Sevr b. Hediyye, atının son toynağına

³⁴ Ma'mer b. el-Müsennâ Ebû Ubeyde, *Kitâbu'n-Nakâid nakâidu Cerîr ve'l-Ferezdzak*, thk. Halîl Umrân Mansûr (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1425/2004), 1/379.

³⁵ Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî el-Fârâbî Ebû Nasr el-Cevherî, *Tâcu'l-Luğâ ve Sihâhu'l-'Arabîyye*, thk. Ahmed 'Abdulğafûr 'Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1407/1987), 1/382.

³⁶ Ebû'l-Munzir Hişâm b. Muhammed el-Kelbî İbnu'l-Kelbî, *Cemheretu'n-neseb*, thk. Hasan Nâcî (Beyrut: Âlimu'l-Kütüb, 1423/2003), 177.

³⁷ Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luğâ*, thk. Muhammed 'Avd Mir'ab (Beyrut: Dâru İhyâit-Turâssî'l-'Arabî, 2001), 11/121; Ebû'l-Kâsım İsmail b. 'Abbâd et-Tâlikânî es-Sâhib, *el-Muhît fi'l-luğâ* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1414), 7/173; Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mukerrem b. 'Alî Cemâluddîn b. Manzûr er-Ruveyfi'î İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sadır, 1993), 4/154.

³⁸ Ebû'l-Fadl Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm en-Nisâbü'rî el-Meydânî, *Mecma'u'l-Emsâl*, thk. Muhammed Muhyî'd-Dîn 'Abdulhamîd (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 2/140.

³⁹ Ebû Hilâl el-Hasen b. 'Abdullâh Ebû Hilâl el-'Askerî, *Cemheretu'l-emsâl* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/556.

⁴⁰ Ebû Muhammed el-Hasan b. Ahmed el-'A'râbî el-Esved el-Ğundicânî, *Esmâu Haylu'l-'Arab ve Ensâbihâ ve Zikru Fursânihâ*, thk. Muhammed 'Alî Sultânî (Dimaşk: y.y., 1427/2007), 137.

kadar kabileyeye saldıracağına yemin etmiş, ancak saldırıları kimseye zarar vermemiştir.⁴¹ Sonuç olarak, hangi rivayet esas alınıralsa alınsın, şair son beyitte eğer 'Utbe b. Mâlik, İbn Dabbâ'yı himaye edememiş olsa bile, onu güvenli bir yere gönderseydi, kınanmayacağını vurgulamaktadır. Zira, İbn Dabbâ'nın ölümü, Araplarda darb-ı mesel haline gelen eş-Şakrâ'nın ölümü gibi, kimseye bir zarar vermeyecekti.

Bu bölümden sonra şair, kasidesinde fahr (övünme) temasını kısa bir şekilde ele alarak, İbn Dabbâ'nın kendi himayesi altında olsaydı ölmeyeceğini belirtir. Şair burada, kendisinin veya kabilesinin üstün koruyuculuk vasfını vurgulayarak, İbn Dabbâ'nın güvenliğini sağlayabileceğini ifade eder. Fahr temasını işledikten sonra, şair hiciv (yergi) temasına geri dönerek 'Utbe b. Mâlik'i alaya alır. Onu kısa boylu ve şişman bir keçiye benzeterek fiziksel özelliklerini küçümser. Şair, kasidenin sonunda ise bu kişisel hicvi genişleterek, 'Utbe b. Mâlik'in kabilesini de eleştirir ve yerer. Bu son beyitlerle kabileyi toplumsal ve ahlaki değerler açısından aşağılar, böylece kasidesini güçlü bir hiciv tonuyla sonlandırır:⁴²

حَبَاكَ بِهَا مَوْلَاكَ عَن ظَهْرِ بَعْضَةٍ وَقَلِيدَهَا طَوْقُ الْحَمَامَةِ جَعْفَرُ
رَضِيْعَةٌ صَفْحٌ بِالْحِجَابِ مُلِمَةٌ لَهَا بَلَقٌ يَغْلُو الرُّؤُوسَ مُشَهَّرُ
فَأَوْفُوا وَفَاءً يَغْسِلُ الدَّمَ عَنكُمْ وَلَا يَزُ مِنْ ضَبَاءٍ وَالزَيْتُ يُعْصَرُ

Bunu sana Allah bir leke olarak bıraktı; Benî Ca'fer de güvercin gerdanlığı gibi taşıdı.

Safh'a (yapılanların) bir benzeridir; alınlarda (izi) görülür; başlarda yükselen beyazlıklar gibi iyi bilinir.

Bu ayıblı sizden arındıracak bir vefa gösterin. Ancak zeytinler sıkıldığı sürece Dabbâ için (yerine getirilecek) hiçbir vefa yok.

Araplarda "güvercin gerdanlığı" ifadesi, kişinin peşini bırakmayan kötü huylar için kullanılan bir deyimdir.⁴³ Şair bu ifade ile Benî Ca'fer'in, İbn Dabbâ'ya karşı sergiledikleri ihanetin daima hatırlanacağını ve bu ihanetin kendileriyle özdeşleşeceğini belirtmektedir. İkinci beyitte ise, bu ihanetin Benî Kelb kabilesinden Safh adlı birinin başına gelenlere benzer bir olay olduğunu muhatabına hatırlatarak, bu lekenin kalıcı olacağına işaret etmektedir.⁴⁴ Beytin sonundaki (وَالزَيْتُ يُعْصَرُ) "zeytinler sıkıldığı sürece" ifadesi, Araplar arasında sonsuzluk anlamını taşıyan bir deyimdir. Ancak şair, bu yaygın deyimden biraz değiştirerek kullanmıştır; zira kaynaklarda daha çok (لَا أَفْعَلُهُ مَا دَامَ لِلزَيْتِ عَاصِرٌ) "Zeytini sıkılan olduğu sürece bunu yapmayacağım." şeklinde geçmektedir.⁴⁵ Bu ifade ile

⁴¹ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. 'Amr ez-Zemahşerî, *el-Mustaksâ fi Emsâli'l-'Arab* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987), 1/179.

⁴² Esedî, *ed-Divân*, 73.

⁴³ Ebû Hilâl el-'Askerî, *Cemheretu'l-emsâl*, 1/275; Meydânî, *Mecma'u'l-Emsâl*, 1/145; Zemahşerî, *el-Mustaksâ fi Emsâli'l-'Arab*, 2/30.

⁴⁴ Ebû Nasr el-Cevherî, *Tâcu'l-Luğa ve Sihâhu'l-'Arabiyye*, 1/382; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 2/516; Ebû Nasr el-Cevherî, *Tâcu'l-Luğa ve Sihâhu'l-'Arabiyye*, 6/540.

⁴⁵ Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk İbnü's-Sikkî, *İslâhu'l-Mantık*, thk. Muhammed Mar'ab (b.y.: y.y., 1423/2002), 276; Ebû Nasr el-Cevherî, *Tâcu'l-Luğa ve Sihâhu'l-'Arabiyye*, 2/750; Ebû el-Hasan 'Alî b. İsmail b. Sîde el-Mursî İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam*, thk. 'Abd el-Hamîd Hendâvî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421/2000), 1/429.

şair, her ne kadar Benî Ca'fer'i sadık olmaya çağırsa da İbn Dabbâ'nın artık hayatta olmaması nedeniyle onların asla vefalı olamayacaklarını ve bu ihanetin izlerinin sonsuza dek süreceğini dile getirmektedir.

3. Nisâr Savaşını Konu Edinen Şiirleri

Nisâr savaşı, Arap kabileleri arasında gerçekleşen bir savaş olup, bu savaş Nisâr adındaki yan yana bulunan dağların yakınında cereyan etmiştir. Savaşın sebebi, Benî Temîm b. Mürr b. Üdd'ün, amcaları olan Benî Dabbe b. Üdd ve Benî Abd Menât bin Üdd'ü baskı altına almasıdır. Benî Dabbe, Temîm kabilesi'nden bir gruba saldırıp kayıplar verdirmiştir. Bunun üzerine Benî Temîm, Benî Dabbe'yi takip etmiş ve iki taraf arasında düşmanlık başlamıştır. Ribâb adı verilen, Teym, Adiy, Ukl ve Dabbe kabilelerinden oluşan bir kabile koalisyonu şairin kabilesi Benî Esed'e katılmıştır. Benî Temîm bu durumdan haberdar olunca Benî Âmir b. Sa'saa'dan yardım istemiştir. İki taraf Nisâr adı verilen yerde karşı karşıya gelmiş ve savaş başlamıştır. Benî Âmir savaşta büyük bir direniş göstermiş ancak sonunda liderleri ve bazı ileri gelenleri öldürülmüştür. Benî Temîm ise dağılmalarına rağmen büyük kayıplar vermemiştir. Bu savaş, Cebele savaşı ve Lakî b Zûrâre'nin öldürülmesinden sonra meydana gelmiştir.⁴⁶

Bişr b. Ebî Hâzim'in divanındaki 3 numaralı kasidesi, Nisâr Savaşı'nı konu almaktadır. Kasidenin ilk yedi beyti, gazel temalı olup, klasik Arap şiirinde alışageldiği üzere dinleyicinin ilgisini çekmeye çalışırken, geri kalan on beş beyit hamâse teması etrafında şekillenmiştir. Bu bölümde, savaş sahneleri ve kabilesinin cesareti destansı bir dille anlatılırken, şair özellikle kabilesinin üstünlük ve kahramanlıklarını ön plana çıkarmakta, kabilesinin düşman karşısındaki kararlılığını ve dayanışmasını yüceltmektedir. Şair, hamâse bölümünde ele aldığı konulardan biri kabilesi Benî Esed'in Benî Dabbe'ye verdiği destektir (Tavîl):⁴⁷

وَلِلَّهِ مَوْلَى دَعْوَةٍ لَا يُجِيبُهَا	أَجْبُنَا بَحِي سَعْدِ بْنِ صَبَّاءَ إِذْ دَعَا
إِلَى الرُّمَيْدِ لَمْ يَأْتِ السَّدَادَ حَطِيبُهَا	وَكُنَّا إِذَا قُلْنَا هَوَانُ أَقْبَلِي
بَشَيْبَاءَ لَا يَمُتْهُمِ الضَّرَاءَ رَقِيبُهَا	عَطَفْنَا لَهُمْ عَطْفَ الضَّرُوسِ مِنَ الْمَلَا
نَشَاصُ الثَّرِيَّا هَيَّجَتْهَا جَنُوبُهَا	فَلَمَّا رَأَوْنَا بِالنِّسَارِ كَأَنَّهَا

Çağrıldığıımızda, Benî Sa'd b. Dabbe'ye koştuk; bir davete icabet etmeyen ne de kötü bir dosttur.

Benî Hevâzin'e⁴⁸ 'Aklınızı başınıza alın!' dediğimizde, hatipleri sözü yerinde söyleyemedi.

Çölde, komutanı çalılar arasında saklanmayan kül rengi bir orduyla, huysuz bir deve gibi üzerlerine saldırdık.

Bizi Nisar'da gördüklerinde ise fırtınanın sürüklediği karabulutlar gibiydik.

⁴⁶ Ma'mer b. el-Müsennâ Ebû Ubeyde, *Şerhu nekâizu Cerîr ve'l-Ferezdzak*, thk. Muhammed İbrâhim Huver, Velid Mahmûd Hâlis (Ebûzabî: el-Mecma'ûs-Sekafi, 1994), 414-418; Ebû'l-Hasen 'Alî b. Muhammed b. el-Mutahhar el-'Adevî eş-Şimşâtî, *el-Envâr ve mehâsinu'l-eş'âr* (b.y.: y.y., ts.), 23; Ebû'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbn Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, ed. Ömer Abdûs-Selâm Tedmürî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1997), 552-553.

⁴⁷ Esedî, *ed-Divân*, 29.

⁴⁸ Benî Âmir b. Sa'saa'nın bağlı olduğu ana kabile. Bkz. İbn Hazm, *Cemheretu Ensâbi'l-'Arab*, 271.

Şair, şiirin ilk iki beytinde kabilesinin savaşa girme nedenlerini açıklamakta ve bu bağlamda savaşın başlangıcının kendi kabilesinden kaynaklanmadığını belirterek kabilesinin itibarını koruma çabası içerisinde. Şairin ifadesine göre, kabilesi savaşa, müttefiklerine destek olmak amacıyla katılmış ve düşmanlarına son bir uyarıda bulunmuştur. Ancak karşı tarafın lideri bu uyarıları dikkate almamış ve savaş kaçınılmaz hale gelmiştir. İlk iki beyitten sonra şairin yoğun bir şekilde teşbih sanatına başvurduğu görülmektedir. Şair, kabilesinin üstünlüğünü vurgulamak amacıyla, silah gücünü kül rengine, askerî üstünlüğünü ise karabulutlara benzetmektedir. Üçüncü beyitte geçen “komutanı çalılar arasında saklanmayan” ifadesi ise kabilenin savaşa açık bir şekilde katıldığını ve cesaretle hareket ettiğini ifade etmektedir. Bu şekilde şair, kabilesinin korkusuzluğunu ve savaş meydanındaki onurlu duruşunu ön plana çıkarmaktadır.

Fahl (usta) şairden biri olarak kabul edilmesini sağlayan⁴⁹ divanındaki en uzun 15 numaralı kasidesinde de şair Nisâr savaşını konu edinmektedir. Kaside toplam 55 beyitten oluşmaktadır. Gazel temalı 21 beyitlik uzun bir girişten sonra şair savaşın seyrini muhabatına şu beyitlerle anlatmaya başlar (Vâfir):⁵⁰

وَمَا أَنْ رَأَيْنَا النَّاسَ صَارُوا	أَعَادِي لَيْسَ بَيْنَهُمْ أَنْتِمَارُ
مَضَى سُلَافُنَا حَتَّى نَزَلْنَا	بِأَرْضِي قَدْ تَحَامَتْنَا نَزَارُ
وَشَبِتَ طَيْءُ الْجَبَلَيْنِ حَزْبًا	تَهْرُ لِيَشْجُوهَا مِنْهَا صُحَارُ
يَسُدُّونَ النَّعَابَ إِذَا رَأَوْنَا	وَلَيْسَ يُعِيدُهُمْ مِنْهَا أَنْجَارُ
وَحَلَّ الْحَيِّ حَيْ بِنِي سُبَيْعِ	فُرَاضِيَّةً وَنَحْنُ لَهُمْ إِطَارُ
وَحَدَّلَ قَوْمَهُ عَمْرُو بْنُ عَمْرٍو	كَجَادِعِ أَنْفِهِ وَبِهِ أَنْتِمَارُ

Fakat biz, adamların bizim düşmanımız haline geldiğini, aramızda anlaşmaya yer kalmadığını gördüğümüzde.

Öncülerimiz Nisâr (dağlarının) koruduğu bir toprak parçasına kamp kurana kadar ilerlediler.

İki dağın birleştiği yerde (uzaklardaki) Suhar'ın kederinden mırıldandığı bir savaş alevlendi.

Bizi görünce geçitleri kapattılar; fakat yuvalarına gizlice girmeleri onları bizden kurtaramadı.

Benî Subey⁵¹ Kuradibe'ye yerleşmişti ve biz onları çepeçevre kuşatmıştık.

Ve Amr b. Amr, halkına, kendisini savunacak gücü varken kendi burnunu kesen bir adam gibi savaşmamalarını öğütledi.

Bişr b. Ebî Hâzim'in bu beyitlerinde, kabilesinin ve müttefiklerinin savaş yanlısı olmadıkları, fakat çatışmanın kaçınılmaz hale geldiği bir durum tasvir edilmektedir. İlk beyitte, taraflar arasında barışçıl bir çözümün mümkün olmadığını, anlaşmanın yollarının tükendiğini vurgulamaktadır. Bu durum, savaşın öncesindeki diplomatik

⁴⁹ Ebû Saîd Abdülmelik b. Kureyb b. Ali el-Asmaî, *Fuhûletu's-şuarâ* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Cedîd, 1980), 14.

⁵⁰ Esedî, *ed-Divân*, 60-61.

⁵¹ Benî Âmir b. Sa'saa'nın bir kolu. Bkz. Muhammed Süleyman Tayyib, *Mevsû'atu'l-kabâli'l-'Arabiyye: buhûsun meydâniyye ve târihiyye* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1421-1431), 6/98.

çabaların başarısız olduğunu göstermektedir. İkinci beyitte ise savaşın başladığı yer ve savaşın bölgedeki yankıları hakkında bilgi verilir. Nisâr dağlarının bulunduğu coğrafyada, karşı taraf için oldukça kanlı ve acılarla dolu bir savaş yaşandığı ifade edilmektedir. Şair, savaşın şiddetinin o kadar büyük olduğunu belirtir ki, bu acının etkisi yalnızca savaşın olduğu bölgeyle sınırlı kalmaz; çok uzaklarda bulunan Suhar'da bile yankı bulur. Burada Suhar kelimesiyle muhtemelen Umân bölgesindeki bir prenslik, bölge veya Benî Cüheyne kabilesinin bir kolu kastedilmektedir.⁵² Ancak, asıl vurgulanan nokta, savaşın etkisinin geniş bir coğrafyada duyulması ve herkesin bu savaştan dolayı derin bir üzüntü içerisinde olduğudur.

Şairin, bu üzüntü ve keder vurgusunu yapması, aynı zamanda savaşta kendi tarafının üstünlüğünü göstermek amacıyla olabilir. Şiirin ilerleyen bölümlerinde, şair, savaşın gidişatını daha detaylı şekilde tasvir etmekte ve kendi tarafının zaferini anlatmaktadır. Düşmanlarının geçitleri kapatıp savunma yapmaya çalışması bile onları kurtaramaz; hatta gizlice saklanmaları bile fayda sağlamaz. Aslında bu durum şairin tarafının düşmanlarına karşı ne denli üstün olduğunu gözler önüne sermektedir. Şair, karşı tarafın içinde bulunduğu çaresizliği ve umutsuzluğu vurgularken, düşman tarafının komutanlarından biri olan Amr b. Amr'ın bile savaşmaktan kaçınarak askerlerine mücadele etmemeyi öğütlediğini dile getirir. Amr b. Amr'ın bu tavrı, düşmanın gücünün tükenmiş olduğunu ve savaşta yenilgiye mahkûm olduklarını göstermektedir. Sonuç olarak şair, bu beyitlerle hem kendi kabilesinin üstünlüğünü hem de düşmanın yenilgisini güçlü bir şekilde ifade etmektedir.

Bişr b. Ebî Hâzim 27 numaralı kasidesinde 18 beyitten oluşan gazel ve tasvir temalı uzun bir girişin ardından Nisâr savaşından sonraki iki tarafın durumunu daha ayrıntılı bir şekilde tasvir etmektedir. İlgili beyitlerin bir kısmı şu şekildedir (Vâfir):⁵³

سَمَوْنَا بِالنَّيَّارِ بِنِي دُرُوءِ عَلَى أَرْكَانِهِ شَدَبٌ مَنِيْعٌ
فَطَارَتْ عَامِرٌ شَأَى شَلَالًا فَمَا صَبْرَتْ وَمَا حُمِي النَّبِيْعُ
إِذَا مَا قُلْتُ أَقْصَرَ أَوْ تَنَاهَى بِهِ الْأَصْوَاءِ لَجَّ بِهِ الطُّلُوعُ

Nisâr'dan eğri (mızraklarla) dolu (bir orduyla) çıktık, etrafı parçalanmış silahlarla çevriliydi.

Benî Âmir sere serpe etrafa uçtu ne sebat gösterdi ne de adamlarını koruyabildi.

(Ordunun) azalacağını ya da yoldaki işretlerin onlara yeteceğini her düşündüğümde (devamı) çıka geldi.

İlk beyitte geçen (دُرُوء) kelimesi, "eğrilik" anlamına gelen (دَرء) kelimesinin çoğuludur.⁵⁴ Bişr b. Ebî Hâzim bu kelimeyle muhtemelen kendi kabilesi ve mütteliklerinin mızrakları çok sık kullanarak eğdiklerini ve böylece büyük bir zaferi hakkıyla kazandıklarını ima etmektedir. Böylece şair, bu kullanım aracılığıyla savaşta üstünlüğünü ve başarısını vurgulamaktadır. Öte yandan, düşman tarafının silahlarının etrafa dağılıp bir yığın oluşturması ise beyitte budanmış ağaç kabukları anlamına gelen (شَدَب) kelimesiyle tasvir

⁵² Tebrîzî, *Şerhu ihtiyârâti'l-Mufaddal*, 1424.

⁵³ Esedî, *ed-Divân*, 99-100.

⁵⁴ İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam*, 9/374.

edilmiştir.⁵⁵ Bu benzetme, düşman tarafının güçsüzlüğünü ve savaşın sonunda silahlarının işlevsiz bir halde etrafa dağılmış olduğunu edebi bir dille ifade etmektedir.

İkinci beyitte ise şair düşman ordusunun savaşta diremediğini, hızlıca dağılmaya başladığını ve liderlerinin askerlerini toparlayıp kontrol edemediğini ortaya koymaktadır. Beyitteki sere serpe etrafa uçuşma benzetmesi, düşmanın savaş meydanında çaresiz bir hale düştüğünü ve birlikten uzaklaştığını ifade etmektedir. Bu durum Benî Âmir'in sebat gösteremeyip adamlarını kaybederek savaştan yenilgiyle ayrıldığını göstermektedir.

Üçüncü beyitte geçen (الأصواء) kelimesi, o dönemin Arap toplumunda çölde yön bulma amacıyla yola koyulan işaret taşları için kullanılmaktadır.⁵⁶ Şair, abartılı bir anlatımla savaş sonrasında kendi kabilesi ve müttefiklerinin ordusunun sayıca o kadar kalabalık olduğunu belirtir ki, bu işaret taşları arasındaki tüm boşluklar ordu tarafından doldurulmuş ve kesintisiz bir şekilde ilerlenmiştir. Bu tasvir, şairin tarafının savaş sırasında ciddi kayıplar vermediği ve kuvvetli bir şekilde ilerlemeye devam ettiğini göstermektedir.

Bişr b. Ebî Hâzım divanında yer alan 23 numaralı kasidesinde ise 10 beyitten oluşan bir mukaddimeden sonra önceki kasidelerden farklı olarak daha çok kendi kabilesinin ve müttefiklerinin süvarilerini ve atlarını tasvir etmeye odaklanmaktadır (Vâfir):⁵⁷

فَسَائِلُ عَامِرًا وَبَنِي تَمِيمٍ إِذَا الْعُقْبَانُ طَارَتْ لِالْوِقَاعِ
بِكُلِّ مُجَرَّبٍ كَالْيَتِّ يَسْمُو إِلَى أَقْرَانِهِ عَابِلِ النِّزَاعِ
عَلَى جَرْدَاءٍ يَقْطَعُ أَبْهَرَاهَا حِزَامَ السَّرَجِ فِي حَيْلِ سِرَاعِ
كَأَنَّ سَنَا قَوَائِسِهِمْ ضِرَامٌ مَرَّتَهُ الرِّيحُ فِي أَعْلَى يَفَاعِ

Benî Âmir ve Benî Temîm'e sor (atların) kartallar (gibi) o zaman savaşa doğru (nasıl) uçtuğunu;

(Sırtlarında) aslanlar gibi rakiplerine sıçrayan iri kollu deneyimli savaşçılarla.

Öyle binekler ki hızlı atların arasında (koştuklarında) damarları eyerlerini koparırdı.

(Süvarilerin) miğferleri rüzgârın estiği yüksek bir tepedeki ateş gibi parlıyordu.

Bu beyitlerde şair Bişr b. Ebî Hâzım, savaş meydanındaki atları ve süvarileri güçlü benzetmeler aracılığıyla tasvir etmektedir. İlk beyitte geçen "kartallar" ifadesi, atların savaş sırasındaki hızını ve çevikliğini vurgulamak için kullanılmıştır. Bu benzetme, atların tıpkı kartallar gibi hızla savaşa yöneldiğini imgelemektedir. Şair, bu teşbih aracılığıyla atların sürat ve çevikliğini öne çıkarırken, süvarilerin de cesaret ve fiziksel üstünlüklerini ihmal etmemektedir. İkinci beyitte, savaşçılar "aslan" metaforu ile nitelendirilmiş; bu sayede onların cesaret, kuvvet ve savaş meydanındaki atılganlıkları vurgulanmıştır. Buradaki "aslan" benzetmesi, süvarilerin rakiplerine saldırı anındaki güç ve yırtıcılıklarını ifade etmektedir.

⁵⁵ İbn Kuteybe, *el-Me'âni'l-kebir fi ebyâti'l-Me'âni*, 2/938.

⁵⁶ İbn Dureyd, *Cemheretu'l-luğa*, 2/900; Ebû İbrâhîm İshâk b. İbrâhîm b. el-Huseyn el-Fârâbî Ebû İbrâhîm el-Fârâbî, *Mu'cemu Dîvânî'l-Edeb*, thk. Ahmed Muhtâr 'Umer (Kahire: y.y., 2003), 4/14.

⁵⁷ Esedî, *ed-Dîvân*, 87.

Üçüncü beyitte şair tekrar atlara yönelmekte ve onların hızını ve dayanıklılığını övmektedir. Atların hızla koşarken damarlarının, eyerlerini parçalayacak kadar şiddetli bir şekilde atması, atların savaş meydanındaki gücünü ve dayanıklılığını anlatan abartılı bir teşbih olarak dikkat çekmektedir. Son beyitte ise şair, süvarilerin başlarındaki miğferleri rüzgârlı bir tepe üzerindeki parıldayan bir ateşe benzetmiştir. Bu, muhtemelen yalnızca bir bireyin miğferine değil, bütün bir ordunun ihtişamlı ve heybetli görünüşüne işaret etmektedir. Bu benzetme, ordunun disiplinli ve kalabalık yapısını vurgulamakta olup, ordunun dışardan bakıldığında hem görsel hem de psikolojik olarak karşı tarafa verdiği etkileyici görüntüye dikkat çekmektedir.

Bişr b. Ebî Hâzîm'in Nisâr savaşına dair söylediği tespit edilen son şiir muhtemelen divanında yer alan 8 numaralı maktûadır. Şiirin dikkat çekici özelliği ise düşman tarafındaki birçok kabile isminin zikredilmiş olmasıdır (Basît):⁵⁸

سَائِلَ هَوَازِنَ عَنَا كَيْفَ شَدُّنَا	بِالْجَنُوبِ يَوْمَ اتَّقَوْنَا بِابْنِ مَثْقُوبِ
يَدْعُوا كِلَابًا وَفِيهِ صَدْرُ مُطَّرِدِ	لَدِنِ مَهْرَتُهُ صُلْبِ الْأَنْبَابِ
أَمَّا عُقَيْلٌ فَنَجَّاهَا وَقَدْ شَرَعَتْ	فِيهَا الْأَسِنَّةُ زَكُضٌ غَيْرُ تَكْذِيبِ
بِكُلِّ مَقْوَرَةٍ جَرْدَاءِ ضَامِرَةٍ	فِيهَا عِلَالَةٌ إِحْضَارِ وَتَقْرِيْبِ
يَوْمَ اتَّقَتْنَا فُشَيْمِرُ بِالْحَرِشِ هَوَى	كِلَا الْقَرِيقَيْنِ مَحْرُوبِ وَمَسْلُوبِ

Benî Hevâzin'e sor! O gün İbn Meskûb ile bizden korunurlarken el-Hinu'daki gücümüzün şiddetini.

(İbn Meskûb) Benî Kilâb'ı çağırıyordu; boğumları sıkı, titremesi yumuşak, düzgün bir mızrak darbesi almışken.

Benî Ukayl'ı da sivri uçlar baş göstermeye başladığında yalanlanamaz (hızlı) koşuşları kurtardı; Güçlü, kısa tüylü, çevik ve şaha kalkıp dört nala koşmaya güçleri kalan her bir atla.

Benî Kuşeyr ise Benî Harîs ile bizden korunmaya çalıştı ama her iki güruhta mağlup oldu ve yağmalandı.

Bu şiirde, şair, Benî Âmir b. Sa'saa kabilesinin çeşitli kolları olan⁵⁹ Benî Kilâb, Benî Ukayl, Benî Kuşeyr ve Benî Harîs kabilelerini hicvederek kendi kabilesinin savaş meydanındaki üstünlüğünü övmektedir. Şair, düşman kabilelerinin savaş sırasında aldığı darbeleri, kaçma çabalarını ve zayıflıklarını alaya alırken, kendi kabilesinin gücünü, savaş yeteneklerini ve zaferini yüceltmektedir. Şiir boyunca savaşın şiddeti ve bu kabilelerin çaresizliği tasvir edilirken, onların başarısızlıkları şairin kabilesi karşısında küçük düşürülmektedir. Bu şekilde şair hem düşmanlarını yererken hem de kendi kabilesinin kahramanlıklarıyla övünmektedir.

4. Cifâr Savaşına Dair Söylediği Şiirler

Nisâr savaşının üzerinden bir yıl geçtikten sonra, bu savaşa katılan Arap kabileleri yeniden bir araya gelmişlerdir. Nisâr savaşına katılan kabilelerin reisleri, Benî Âmir reisi dışında, Cifâr savaşında da aynı liderlik pozisyonlarını korumuşlardır. Taraflar Necid

⁵⁸ Esedî, *ed-Divân*, 42.

⁵⁹ Sırasıyla bkz. İbn Hazm, *Cemheretu Ensâbi'l-'Arab*, 282,290,289,288.

bölgesinde Benî Temîm'e ait bir su kaynağı olan Cifâr'a yakın bir yerde karşı karşıya gelmiş ve burada şiddetli bir savaş başlamıştır.⁶⁰ Benî Temîm bu savaşta sabır ve direnç göstermiş olsalar da özellikle Benî Amr b. Temîm'den birçok kişi hayatını kaybetmiştir.⁶¹ Savaşta ölenlerin sayısının çokluğu nedeniyle bu savaş, tarihsel olarak (يوم الصيِّم) "büyük felaket savaşı" olarak da anılmaktadır.⁶²

Bişr b. Ebî Hâzim'in bu savaşla ilgili Benî Temîm aleyhindeki şiirleri, toplumsal bağlamda dikkat çekicidir. Benî Temîm'e karşı sürekli olarak şiirler söylemesi üzerine kendisine, "Benî Temîm ile ne alıp veremediğin var? Onlar sana akrabalık bakımından en yakın olan kimselerdir." denildiğinde, Bişr bu eleştirilere, "Benî Temîm'den elimi çektiğim zaman, tüm insanlardan da elimi çekmiş olacağım." şeklinde yanıt vermiştir.⁶³

Bişr b. Ebî Hâzim'in bu ısrarının ardındaki sebep, muhtemelen hem Nisâr hem de Cifâr savaşları öncesinde karşı tarafa yapmış olduğu uyarıların dikkate alınmamasına dayanır. Şairin, özellikle Nisâr savaşında olduğu gibi, Cifâr savaşı öncesinde de karşı tarafı savaştan caydırma girişiminde bulunduğu görülmektedir. Bu çabalarını, iki ayrı kaside ile düşman tarafına yönelik uyarılarında somutlaştırmıştır. Bu kasidelerden biri, şairin divanındaki 2 numaralı kasidedir. Bişr b. Ebî Hâzim, bu kasidenin başında yer alan beş beyitlik bir gazel bölümünün ardından, savaşla ilgili uyarılarına şu iki beyitle başlamaktadır (Tavîl):⁶⁴

نَزَعْتُ بِأَسْبَابِ الْأُمُورِ وَقَدْ بَدَأَ لِيذِي اللَّبِّ مِنْهَا أَيُّ أَمْرِهِ أَصُوبُ
فَأَبْلِغُ بَنِي سَعْدِ وَلَنْ يَتَقَبَّلُوا رَسُولِي وَلَكِنَّ الْحَزَاةَ تُنْصِبُ

İşlerin nereye varacağını gördüm. Artık akıl sahibi için en doğru olan gözüktü.

Benî Sa'd'a⁶⁵ (haberimi) ilet. Elçimi kabul etmeyeceklerdir ancak kin (beslemek) yorucudur.

Bişr b. Ebî Hâzim, Cifâr savaşı öncesinde söylediği bu beyitlerde, savaşın olumsuz sonuçlarının açıkça görülebileceğini vurgulamaktadır. "İşlerin nereye varacağını gördüm" ifadesi, şairin yaklaşan tehlikeyi fark ettiğini ve bu durumun her akıl sahibi tarafından anlaşılabilir bir gerçek olduğunu belirtir. Şair, bu uyarısıyla Benî Temîm kabilesini savaştan vazgeçmeye, hatta barışa yönelmeye davet etmektedir.

İkinci beyitte geçen "kin (beslemek) yorucudur" ifadesi ise şairin barışçıl bir çözüm arayışına dair bir başka argümanını ortaya koyar. Burada, karşı tarafın yenileceği gerçeğini kabul etmeyeceklerini ima etse de kin ve düşmanlığın her iki taraf için de yorucu ve zarar verici olduğunu belirterek, bu yolla onları ikna etmeye çalışmaktadır.

Bişr b. Ebî Hâzim divanında yer alan 38 numaralı kasidesinde de düşman tarafını savaştan vazgeçirme çabasında olduğu görülmektedir. Şair 14 beyitlik gazel, yolculuk ve

⁶⁰ Meydânî, *Mecma' u'l-Emsâl*, 2/430.

⁶¹ İbn Reşîk el-Kayravânî, *el-'Umde fi mehâsini's-şî'r ve âdâbihi*, 2/219.

⁶² Şimşâtî, *el-Envâr ve mehâsinu'l-eş'âr*, 24.

⁶³ İbn Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 1/554.

⁶⁴ Esedî, *ed-Divân*, 24.

⁶⁵ Benî Temîm'in bir koludur. Bkz. İbnü'l-Kelbî, *Cemheretu'n-neseb*, 229.

tasvir temalı bir mukaddimeden sonra asıl konuya şu beyitlerle giriş yapmaktadır (Vâfir).⁶⁶

أَلَا أَبْلِغُ بَيْمِي سَعْدٍ رَسُولًا وَمَوْلَانِي فَقَدْ خَلِبْتُ صِرَامًا
نَسُومُكُمْ الرَّشَادَ وَنَحْنُ قَوْمٌ لِنَتَّارِكِ وَدُنَا فِي الْحَرْبِ ذَامٌ
فَإِذْ صَفِرَتْ عِيَابُ الْوَدِّ مِنْكُمْ وَلَمْ يَكْ بَيْنَنَا فِيهَا ذِمَامٌ
فَإِنَّ الْجِزْعَ جِزْعَ عُرْتِنَاتٍ وَبُرْقَةَ عَيْهِمْ مِنْكُمْ حَرَامٌ
سَنَمْنَعُهَا وَإِنْ كَانَتْ بِأَدَا يَهَا تَرُؤُ الْخَوَاصِرُ وَالسَّامُ
بِهَا قَرَّتْ لَبُونُ النَّاسِ عَيْنًا وَخَلَّ بِهَا عَزَالِيهَا الْغَمَامُ

Benî Sa'd'a ve dostlarına haberimi ilet. Sütün son damlaları sağılmış durumda.

Biz size doğru yolu gösteriyoruz. Biz öyle bir halkız ki savaşta (bile) sevgimizi terk eden ayıplanır.

Sevgi kaplarınız boş olduğuna ve aramızda hiçbir bağ kalmadığına göre;

Artık size Uraytinât vadisinin etrafı ve Ayhem'in çakıllı ovası yasaklanmıştır.

Her ne kadar bu topraklar develerin yanlarının ve hörgüçlerinin şişip büyüdüğü yerler olsa da biz onları size kapatacağız.

Orada insanların süt veren develerinin gözleri memnundur ve bulutlar su torbalarını (ağzına kadar) açtırır.

Bişr b. Ebî Hâzim'in bu şiirinde yer alan ifadeler, kabilesi ile karşı taraf arasında yaşanan anlaşmazlıkları ve bu anlaşmazlıkların çözüm yollarını barışçıl bir üslupla ele almaktadır. İlk beyitte geçen (صِرَامٌ) hayvanlarda sağımdan sonra kalan son süt ya da bizzat savaş kelimesinin müradifi olarak kullanılmaktadır. Şair burada, anlaşmazlıkların ve gerilimin, sağımdan arta kalan son damla süt gibi, sona erdiğini ve artık uzlaşmaya gidilmesi gerektiğini ima eder. Bu ifadeyle o Benî Temîm'i barışa davet etmektedir. Ardından şair ikinci beyitte kabilesinin savaş zamanında bile düşman tarafına adil davrandığını, vermiş oldukları tavsiye ve kararlara razı olmayanların savaş zamanında bile ayıplanacağını belirtmektedir. Ancak şairin burada asıl ifade etmek istediği husus muhtemelen düşmanlarına savaş zamanında bile adil davranan bir kabilenin dostluğunun barış zamanında ne kadar iyi olacağını vurgulamaktır.⁶⁷

Şairin bu çağrısı, sadece sözlü uyarılarla sınırlı kalmayıp Benî Esed kabilesinin, Benî Temîm'i savaştan caydırmak amacıyla uyguladığı ambargo ile de desteklenmektedir. Sonraki beyitlerde, yasaklanan bölgelerin güzelliklerinden bahsedilerek, karşı tarafın bu topraklara erişimden mahrum bırakılacağı tehdidi dile getirilir. Böylece, şiir hem barışa çağrı hem de ambargo uygulayarak baskı kurma stratejisini bir arada barındıran bir metin olarak ortaya çıkmaktadır.

Kasidenin devamında, Bişr b. Ebî Hâzim kabilesinin atlarını tasvir ederek onların gücünü ve üstünlüğünü övmektedir. Bu övünme, bir güç gösterisi olarak karşı tarafa savaşın

⁶⁶ Esedî, *ed-Divân*, 127-128.

⁶⁷ Tebrîzî, *Şerhu ihtiyârâti'l-Mufaddal*, 1400-1401.

kaçınılmaz sonuçlarına işaret etmektedir. Son bölümlerde ise şair, geçmişte Benî Temîm'e benzer şekilde kendilerine sadık olmayan Benî Cüzâm kabilesinin başına gelen olayları aktarır. Bu kabile ile olan ilişkilerinin eksikliğini kendilerine zarar vermediğini belirterek, Benî Temîm'in düşmanlığının da bir tehdit oluşturmayacağı mesajını iletir. Böylece, şiir son bir uyarı ile sona erer ve karşı tarafın barışa yönelmesi gerektiği vurgulanır.⁶⁸

Her ne kadar maddi ve manevi tüm uyarılar ve tavsiyeler Benî Temîm'e yapılmış olsa da bu uyarılar dikkate alınmamış ve sonuç olarak savaş kaçınılmaz bir hale gelmiştir. Divanda yer alan 28, 41 ve 39 numaralı kasidelerin, Cifâr Savaşı ve savaş sonrası olaylarıyla ilgili olduğu anlaşılmaktadır.⁶⁹ Özellikle şair, 28 numaralı kasidede, gazel formundaki beş beyitlik bir giriş bölümünün ardından düşman saflarında yer alan Benî Numeyr, Benî Bedir ve Benî Tufeyl gibi birçok kabilenin savaştaki durumunu tasvir etmektedir. Benî Temîm ve Benî La'm ile ilgili bölüm ise şu şekildedir (Vâfir):⁷⁰

وَإِسْأَلْ تَمِيمًا بِنَا يَوْمَ الْجِفَارِ وَسَلْ	عَنَا بَنِي لَأْمٍ إِذْ وُلُّوا وَوَلَمْ يَاقِفُوا
مَا رَأَوْا قَسْطًا بِالْقَاعِ أَفْرَعُهُمْ	وَأَبْصَرُوا الْخَيْلَ شِعْنًا كَلَّهَا يَجِفُ
شَوَازِبًا كَالْقَنَا قُودًا أَضَرَّ بِهَا	شُمُّ الْعِرَانِينَ أَبْطَالًا هُمْ خَلَفُوا
أَبَاهُمْ ثُمَّ مَا زَالُوا عَلَى مُثُلٍ	لَا يَنْكَلُونَ وَلَا هُمْ فِي الْوَعَى كُثِفُ

Benî Temîm ve Benî La'm'a Cifâr savaşını sor! O gün kaçmışlar ve direnememişlerdi.

Yerdeki toz bulutları onları korkutmuş, dağınık yeleli atların hızla koşusunu görmüşlerdi.

İnce ve çeviktiler; boyunları ve sırtları uzundu. Onlara, başları dik kahramanlar binmişti. Öyle bir nesildi ki;

Babalarının yolundan gitmişler ne korkaklık göstermişler ne de savaş alanında yenilgiye uğramışlardı.

Bişr b. Ebî Hâzîm'in Cifâr savaşına ilişkin bu beyitlerinde, şair, zaferin mutlaklığına vurgu yaparak, bu başarıyı düşmanlarının bile inkâr edemeyeceğini ilk beyitteki soruyla dile getirir. Nitekim düşmanları bariz bir şekilde bu savaştan kaçmış ve direniş göstermekten bile aciz kalmışlardır. Ardından şair, bu zaferin sebeplerini detaylı bir şekilde analiz eder. Şaire göre, düşmanların mağlubiyetindeki belirgin nedenlerden ilki, korkaklık göstermeleridir. Ancak bu korkaklığın kaynağını sadece düşman tarafının tabiatına bağlamaz; aksine, kendi kabilesinin atlarının çokluğu ve çevikliği gibi unsurların, düşmanları dehşete düşürdüğünü belirtir. Şairin tasvirine göre, Benî Esed kabilesine ait atlar hızlı, çevik, uzun boyunlu ve güçlü yapılarıyla dikkat çekmektedir. Ancak, şair sadece bu unsurlarla sınırlı kalmayarak, zaferin asıl kaynağının süvariler olduğunu vurgular. Süvarilerin cesaret ve direnişlerinin, atalarından miras alınan bir erdem olduğuna dikkat çeker. Böylece, şair, zaferin tüm övgüsünü kendi kabilesi olan Benî Esed'e yönelterek, bu başarının hem maddi hem de manevi boyutlarını öne çıkarır. Bu bağlamda, Bişr b. Ebî Hâzîm, kabilesinin savaş sahasındaki üstünlüğünü, sadece savaş

⁶⁸ Esedî, *ed-Divân*, 129-132.

⁶⁹ Emin, *Şîru Bişr b. Ebî Hâzîm ru'ye târihiyye fenniyye*, 94.

⁷⁰ Esedî, *ed-Divân*, 103.

taktikleri ve güç gösterisi üzerinden değil, aynı zamanda köklü bir geleneğin ve mirasın devamı olarak da konumlandırmaktadır.

Bişr b. Ebî Hâzîm'in 41 numaralı kasidesi, toplamda 22 beyitten oluşmakta olup, beş beyitlik gazel ve ardından gelen iki beyitlik tasvir temalı mukaddime ile başlamaktadır. Kasidenin ana teması olan Cifâr Savaşı, bu mukaddimenin ardından işlenmeye başlanır. Söz konusu kaside, Arap şiir geleneğinde önemli bir yere sahiptir ve hem *Mufaddaliyyât*⁷¹ hem de *Cemheretu eş'ârî'l-Arab* gibi klasik şiir antolojilerinde yer almaktadır. Özellikle *Cemhere*'nin müellifi bu kasideyi Muallakât'tan sonra, Mücemherât (seçme kasideler) başlığı altında tasnif eder.⁷² Kasidenin ana konusuna giriş şu beyitlerle yapılmaktadır (Vâfir):⁷³

سَائِلٌ تَمِيمًا فِي الْحُرُوبِ وَعَامِرًا وَقَهْلُ الْمَجْرِبِ مِثْلُ مَنْ لَا يَعْلَمُ
غَضِبَتْ تَمِيمٌ أَنْ تُقْتَلَ عَامِرٌ يَوْمَ النَّسَارِ فَأَعْقَبُوا بِالصَّيْلَمِ
كُنَّا إِذَا نَعَرُوا لِحَرْبِ نَعْرَةَ نَشْفِي صُدَاعَهُمْ بِرَأْسِ صِلْدَمِ
نَعَلُوا الْقَوَائِسَ بِالسُّيُوفِ وَنَعْتَرِي وَالخَيْلِ مُشْعَلَةَ النُّحُورِ مِنَ الدَّمِ

Benî Temîm'e ve Benî Âmir'e sor. Hiç bilenle bilmeyen bir olur mu?

Benî Temîm Nisâr savaşında Benî Âmir'in katledilmesine öfkeleni. Bu yüzden sonunda kendileri de felakete sürüklendi.

Onlar savaş naraları attığında, başlarındaki ağrıyı güçlü savaşçılarla dindirdik.

Kılıçlarımızla miğferlerini üzerine vurup kabilemizin onuruna savaş naraları yükselttik. Atlarımızın boyunları ise kandan alev (gibi parlıyordu).

Şair, bu kasidesinde 28 numaralı kasideden farklı olarak daha alaycı bir üslup kullanmaktadır. Bu durum, şiirin ana konusuna giriş yapılan ilk beyitte, “Hiç bilenle bilmeyen bir olur mu?” ifadesiyle açıkça görülmektedir. İkinci beyitte, Benî Temîm'in Nisâr Savaşı sonrasında Benî Âmir'in intikamını almak istemesine rağmen daha kötü bir yenilgiye uğramasının ironik bir şekilde ele alındığı gözlemlenir. Şair, bu durumu “sonunda kendileri de felakete sürüklendi” ifadesiyle dile getirirken, Benî Temîm'in talihsizliğine dikkat çeker. Üçüncü beyitte de aynı alaycı üslup devam etmektedir. “Başlarındaki ağrıyı güçlü savaşçılarla dindirdik” ifadesi, şairin Benî Temîm'in öfkesinin başlarının kesilmesi sonucunda geçtiğini ima ederek alaycı bir göndermede bulunduğunu göstermektedir. Bu beyitlerde kullanılan dil ve ifade biçimi, şiirin genelinde şairin rakip kabileye yönelik eleştirisini derinleştirmektedir.

Bişr b. Ebî Hâzîm'in 39 numaralı kasidesi, Cifâr savaşını konu edinmektedir. Kaside İbnu'ş-Şecerî'nin *Muhtârâtu şuarâi'l-Arab* adlı şiir antolojisinin içerisinde yer almaktadır.⁷⁴ Şair, kasidenin başlangıcında 8 beyitlik bir gazel ve yolculuk temalı

⁷¹ Dabbî, *el-Mufaddaliyyât*, 345.

⁷² Ebû Zeyd el-Kureşî, *Cemheretu eş'ârî'l-Arab*, 399.

⁷³ Esedî, *ed-Divân*, 142-143.

⁷⁴ Diyâu'd-Dîn Ebû's-Sa'âdât Hibetu'llâh b. 'Alî b. Hamza İbnu'ş-Şecerî, *Muhtârâtu şuarâi'l-Arab* (Mısır: Matba'atu'l-İtimâd, 1344/1925), 2/22.

mukaddime sunarak asıl konuya zemin hazırlamaktadır. Kasidenin ilerleyen bölümlerinde, şairin fahr temasına yoğun şekilde yer verdiği görülmektedir. Kasidenin son beyitlerinde şair hem Nisâr hem de Cifâr savaşlarında düşmanlarına karşı kazandığı zaferleri muhatabına aktarmakta ve bu zaferlerle övünmektedir (Mütekârib):⁷⁵

وَيَوْمَ النَّسَارِ وَيَوْمَ الْجِفَا ر كَانَا عَذَاباً وَكَانَا غَرَامَا
فَأَمَّا تَمِيمٌ تَمِيمٌ بَنُ مُرِّ فَأَلْفَاهُمْ الْقَوْمُ زَوِي نِيَامَا
وَأَمَّا يَنُو عَامِرٍ بِالنَّسَارِ غَدَاةً لَقَوْنَا فَكَانُوا نَعَامَا
نَعَاماً بِخَطْمَةٍ صُوعَرَ الْخُدُو د لَا تَطْعَمُ الْمَاءَ إِلَّا صِيَامَا

Nisâr ve Cifâr savaşları (büyük bir) ızdırap ve hüsrandı.

Benî Temîm b. Murr'u savaşçılar mayışmış uyuyorken buldular.

Nisâr savaşında bizimle karşılaştığı sabah Benî Âmir ise deve kuşlarına (benziyordu).

Hatma'nın boynu tutuk, suyu sadece ayakta içebilen deve kuşlarına.

Bişr b. Ebî Hâzim'in bu beyitlerinde, Nisâr ve Cifâr savaşlarına atıfta bulunularak, her iki savaşın da büyük bir zaferle sonuçlandığı vurgulanmaktadır. Şair, düşman kabilelerin ciddi bir direniş göstermediğini, aksine kolay bir zafer elde ettiklerini ima etmektedir. İkinci beyitte Benî Temîm kabilesi, kötü savaş becerileri nedeniyle uykuda yakalanmış kimselere benzetilerek alaya alınmıştır. Benî Âmir kabilesi ise, savaş sırasında yaşadıkları mağlubiyet ve hızlı geri çekilişleri, Hatma⁷⁶ bölgesindeki deve kuşlarının kaçışına benzetilmiştir.⁷⁷ Bu benzetmeler, her iki kabilenin zayıflığını ve savaş meydanındaki yetersizliklerini açıkça ortaya koymakta, şairin zaferle övünme arzusunu göstermektedir.

5. Evs b. Hâris et-Tâî'yi Hicvi

Bişr b. Ebî Hâzim'in hayatındaki önemli olaylardan biri, Tay kabilesinin bir kolu olan Benî Cedîle'nin reisi Evs b. Hâris b. La'm'ı hicvetmesidir. Evs b. Hâris, yaşadığı dönemde cömertliğiyle tanınan bir şahsiyettir. Rivayete göre, bir gün Evs b. Hâris ve Cahiliye devrinin meşhur cömert şairi Hâtîm et-Tâî (ö. 578), Lahmî kralı Amr b. Hind'in (ö. 569) huzuruna elçi olarak gitmişlerdir. Kral, Evs'e dönerek, "Sen mi daha üstünsün yoksa Hâtîm mi?" diye sormuştur. Evs bu soruya, "Ey Amr! Allah seni lanetten uzak tutsun! Hâtîm, kabilemizin benzersiz ve eşsiz bir ferdidir; ben ise yalnızca bu kabilenin bir üyesiyim. Eğer Hâtîm, benim ve ailemin sahip olduğu her şeye sahip olsaydı, hepsini bir sabah bağışlardı." şeklinde cevap vermiştir. Bunun üzerine kral aynı soruyu Hâtîm'e de yöneltmiş ve Hâtîm benzer bir tevazu ile, "Ey Amr! Allah seni lanetten uzak tutsun! Sen Evs'ten bahsediyorsun; onun çocuklarından biri bile benden üstündür." diyerek cevap vermiştir. Bu mütevazı yanıtları beğenen kral, her ikisini de ödüllendirmiştir. Ayrıca başka bir rivayete göre Lahmîler'in son hükümdarı Nu'mân b. Munzir (ö. 602'den sonra), yanında Arap kabileleri bulunduğu bir sırada bir elbise getirilmesini istemiş ve "Yarın huzuruma gelin. İçinizdeki en cömert kişiye bu elbiseyi giydireceğim." demiştir. Ertesi gün Evs b. Hâris hariç herkes

⁷⁵ Esedî, *ed-Divân*, 135.

⁷⁶ Ebû 'Ubeyd 'Abdullâh b. Abdil'azîz el-Endelüsî Ebû 'Ubeyd el-Bekrî, *Mu'cemu me'sta'ceme min esmâ'il-bilâd ve'l-mevâdî* (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 1403), 2/504.

⁷⁷ İbn Kuteybe, *el-Me'ânî'l-kebir fi ebyâti'l-Me'ânî*, 1/340.

hükümdarın huzuruna gelmiştir. Ona neden gelmediği sorulduğunda ise “Eğer kastedilen kişi başkasıysa, en iyisi benim orada bulunmamamdır. Eğer kastedilen kişi ben isem zaten çağırılırım ve yerim bilinir.” diye cevap vermiştir. Ertesi gün hükümdar tarafından çağırılmış ve elbise ona giydirilmiştir. Ancak, Arapların bazı önde gelenleri bu durumu kıskanmış ve şair Hutay’e’ye (ö. 59/678) giderek, “Evs’i hicvet, sana yüz dışı deve vereceğiz.” demişlerdir. Hutay’e ise, “Evimin içinde gördüğüm her şey onun lütuf ve cömertliğinin eseridir. Bana bu kadar yardımı dokunmuş birini nasıl hicvedebilirim?” diyerek teklifi geri çevirmiş ve şu beyti dile getirmiştir: “La’m ailesi herkesten habersiz sürekli bana iyilik ve ihsanlarda bulunurken, onu nasıl hicvedebilirim?”⁷⁸ Buna rağmen, şair Bîşr b. Ebî Hâzım teklifi kabul etmiş ve develeri aldıktan sonra Evs b. Hâris’i hicvetmiştir.⁷⁹

Şairin divanında, Evs b. Hâris’i hedef alan birçok şiiri bulunmaktadır. Bunlar arasında 34 numaralı kaside, hicivlerine başlayacağını duyuran bir bildiri ve tehdit niteliği taşımaktadır. Şair, bu kasidede 9 beyitlik bir mukaddimenin ardından hiciv amaçlı bir giriş yaptıktan sonra Evs b. Hâris ve ailesini ele alacağını belirtir. Kasidenin ana bölümünün ilk beyitleri şu şekildedir (Vâfir):⁸⁰

كَذَاتِ الضَّغْنِ تَمَثِّي فِي الرِّفَاقِ	فَاتِي وَالشُّكَاةَ مِنْ آلِ لَأْمِ
بَنِي لَأْمِ وَلَمَّوْقِي وَاقِي	سَأْرَمِي بِالْهَجَاءِ وَلَا أَفِيهِ
فَيَلْقَاهُ بِمَا قَدْ قُلْتُ لَاقِي	وَسَوْفَ أَخْصُنُ بِالْكَلِمَاتِ أَوْسَا
وَلَمْ أَعْمِلْ بِهِنَّ إِلَيْكَ سَاقِي	إِذَا مَا شِئْتُ نَالَكَ هَاجِرَاتِي

Ben ve sözlerim La’m ailesine karşı ipler içinde yürüyen kalbi buruk bir deve gibiyiz.

Yergiler yağdıracağım ve Benî Lam için onları hiç bitirmeyeceğim. Korunanın (elbette) koruyucusu da vardır.

Evs’e özel kelimeler seçeceğim. Duyanlar tıpkı söylediğim gibi onları duyacaktır.

Eğer istersem ağızımdan çıkanlar ben onları ayaklarımla getirmesem bile sana ulaşacaktır.

Şair, ilk beyitte Benî La’m ailesine karşı söyleyeceği hicivleri, vatanundan uzak kalıp özlem içinde geri dönmeye çalışan ve bu sebeple iplerle zapt edilen bir deveye benzetmektedir.⁸¹ Burada, şairin kendisini La’m ailesini hicvetmekten alkoymaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Anlaşıldığı kadarıyla deve metaforu, şairin hicivlerini zorlukla tuttuğunu, ancak bu hicivlerin kaçınılmaz olduğunu ima eder. Bu tutukluluk durumu, muhtemelen La’m ailesinin o dönemdeki siyasi veya sosyal gücüne dayanmaktadır.⁸² İkinci beyitte ise şair, bu zor duruma rağmen La’m ailesini hicvedeceğini açıkça ifade etmektedir. Bunun arkasında, şairin kendisine destek veren bir kabilesi ve

⁷⁸ İlgili beyit: (كَيْفَ الْهَجَاءِ وَمَا تَنْفَكُ صَالِحَةً ... مِنْ آلِ لَأْمِ بَطْرِ الْعَيْبِ تَائِي)

⁷⁹ Muberrred, *el-Kâmil fi'l-Luğa ve'l-Edeb*, 1/187; Ebû 'Alî el-Muhsin b. 'Alî b. Muhammed b. Ebî'l-Fehm Dâvûd et-Tenûhî el-Basrî el-Muhsin b. 'Alî et-Tenûhî, *el-Mustecâd fi fi'lâti'l-ecvâd* (b.y.: y.y., ts.), 48; Ebû Mansûr 'Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâîl es-Se'âlibî, *Simâru'l-Kulûb fi'l-Mudâf ve'l-Mensûb* (b.y.: y.y., ts.), 117-118; İbn Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 1/560.

⁸⁰ Esedî, *ed-Divân*, 115-116.

⁸¹ Ezherî, *Tehzibu'l-luğa*, 9/102.

⁸² Emin, *Şi'ru Bîşr b. Ebî Hâzım ru'ye târihiyye fenniyye*, 100.

müttefiklerinin olduğuna dair güveni vardır. Bu ifade, şairin korunaklı bir sosyal yapıya sahip olduğunu ve hicivlerinde cesur davranabileceğini vurgulamaktadır. Sonraki beyitlerde, şair hicivlerinin niteliğini tanımlamaktadır. Özellikle, bu hicivlerin Evs b. Hâris'e yönelik olacağını belirtmekte ve edebi açıdan etkili, dinleyenlerin ilgisini çekecek ve nihayetinde hedefini bulacak türde hicivler olacağını vurgulamaktadır. Beyitlerde şairin, sözlerinin güçlü bir etkiye sahip olacağına ve geniş bir yankı uyandıracığına dair kendine olan güveni de dikkat çekicidir.

Bişr b. Ebî Hâzım divanındaki 25 beyitten oluşan 1 numaralı kasidesinde ise artık hicivlerine başlamaktadır. Şair kasidede 8 beyitlik klasik bir mukaddimenin ardından Benî La'm aleyhine ilk sözleri şu şekildedir (Vâfir):⁸³

فِيَا عَجَبًا عَجِبْتُ لِأَلِ لَأَمٍ أَمَا لَهُمْ إِذَا عَقَدُوا وَفَاءً
مَجَامِيلٌ إِذَا نُدِبُوا لِجَهْلِ وَلَيْسَ لَهُمْ سِوَى ذَاكُمُ غَنَاءً

Ne tuhaf. La'm ailesine şaşırdım. Anlaşma yaptıklarında hiç vefa göstermezler mi?

Cahilliğe çağrıldıklarında cahilce davranıyorlar. Onların bundan hiçbir kurtuluşu da yoktur.

Bu beyitlerde Bişr b. Ebî Hâzım, Benî La'm kabilesini sert bir şekilde eleştirmektedir. Şair, onların verdikleri sözlerde vefasız olduklarını ve cahilliğe meyilli davrandıklarını da vurgulamaktadır. Ayrıca, bu olumsuz özelliklerden kurtulmalarının mümkün olmadığını ima ederek, kabileyi küçümsemektedir. Kasidenin geri kalanında da hicivlerine devam eden şair şiirlerinin devamının geleceğini belirtmekte ve kabilesi Benî Esed ile övünerek onların desteğine dikkat çekmektedir.⁸⁴

Bişr b. Ebî Hâzım 20 beyitten oluşan 4 numaralı kasidesinde 6 beyitlik bir mukaddimeden sonra asıl konusuna giriş yaparak Benî La'm'ı cömertlik ve misafirperverlik gibi konularda yerer ardından Evs b. Hâris'e yönelerek şu beyitleri dile getirir:⁸⁵

وَمَا أَوْسٌ وَلَوْ سَوَّدْتُ مَوَهُ بِمَخْشَمِي الْعُرَامِ وَلَا أَرَبِ
أَتَوَعِدُنِي بِقَوْمِكَ يَا ابْنَ سَعْدِي وَذَلِكَ مِنْ مَلِمَاتِ الْخَطُوبِ
وَحَوْلِي مِنْ بَنِي أَسَدٍ خُلُوقٌ مُبِينٌ بَيْنَ شُبَّانٍ وَشَيْبِ

Efendiniz yaparsanız bile Evs'in gücünden ne korkulur ne de o akıllı biri (sayılır).

Ben kabilenle mi tehdit ediyorsun İbn Su'dâ!⁸⁶ Bu gerçekten de büyük bir musibet olurdu;

Hem de etrafımdan yaşlısıyla genciyle Benî Esed'in mevkilerini terk etmeyen savaşıları varken.

Şair bu beyitlerde ise doğrudan Evs b. Hâris'i hedef almaktadır. Anlaşılan şairin hicivleri bir süre sonra Evs'i rahatsız etmiş ve bu durum onun tehditlerde bulunmasına yol açmıştır. İlk beyitte, şairin "Bu gerçekten de büyük bir musibet olurdu" ifadesi, tehditleri

⁸³ Esedî, *ed-Divân*, 20.

⁸⁴ Esedî, *ed-Divân*, 20-22.

⁸⁵ Esedî, *ed-Divân*, 32-34.

⁸⁶ Su'dâ, Evs b. Hâris'in annesinin adıdır. Bkz. İbnü's-Şecerî, *Muhtârâtü şu'arâ'il-'Arab*, 2/25.

cid diye aldığına ima eder görünse de sonraki beyit, bu ifadenin alaycı bir tonda olduğunu göstermektedir.

6. Zahru'd-Dehnâ Savaşı ve Sonrasında Evs b. Hâris et-Tâ'î'yi Methi

Evs, Bişr'in kendisini hicvettiğini öğrendiğinde, Bişr'in ücret karşılığı aldığı develere baskın düzenleyip tümünü ele geçirmiş ve ardından Bişr'in peşine düşmüştür. Ancak, Bişr kaçarak kendi aşireti Benî Esed'e sığınmıştır. Benî Esed, Bişr'i teslim etmenin onur ve namus meselesi olduğunu düşündüğünden, ona sığınma hakkı tanımış ve Evs'e karşı onu korumuştur. Bu durum üzerine Evs, Tay Kabilesi'nin Cedîle boyunu toplayarak Benî Esed'e karşı sefere çıkmıştır. İki taraf Teyma'nın karşısındaki Zahru'd-Dehnâ bölgesinde karşı karşıya gelmiş ve sonrasında şiddetli bir çarpışma gerçekleşmiştir. Neticede, Benî Esed ağır bir yenilgi almış ve ciddi kayıplar vermiştir. Ancak, Bişr bir kez daha kaçmayı başarmıştır. Fakat daha sonra sığındığı diğer kabileler, Evs'ten duydukları korku nedeniyle ona sığınma hakkı tanımamışlardır. Nihayet, Bişr es-Sammân'ın üst kısmında ikamet eden Cündeb b. Hısn el-Külabî'ye sığınmıştır. Evs, Bişr'in teslim edilmesini talep etmiş ve Cündeb de bu talep doğrultusunda Bişr'i Evs'i teslim etmeye karar vermiştir. Evs, Bişr'i teslim aldığı anda, kabilesi ona Bişr'i öldürmesini tavsiye etmiştir. Bunun üzerine Evs, annesiyle istişare etmiştir. Annesi, Evs'e Bişr'i bağışlamasını, mallarını geri vermesini ve ona cömertlik göstermesini tavsiye etmiştir. Zira annesi, hicvin ancak övgüyle ortadan kaldırılabileceğini söylemiştir. Evs, annesinin tavsiyesine uyarak Bişr'e şu şekilde hitap etmiştir: “Ey Bişr, şimdi sana ne yapacağımı sanıyorsun?” Bişr ise şu beyitlerle karşılık vermiştir (Tavîl):⁸⁷

وَإِنِّي لِأَخْرَى مِنْكَ يَا أَوْسُ رَاهِبٌ	وَإِنِّي لَرَاجٍ مِنْكَ يَا أَوْسُ نَعِمَةً
سَأَشْكُرُ إِنْ أَنْعَمْتَ وَالشُّكْرُ وَاجِبٌ	فَهَلْ يَنْفَعَتِي الْيَوْمَ إِنْ قُلْتُ إِنَّنِي
وَإِنِّي مِنْهُ يَا ابْنَ سَعْدَى لَتَانِبٌ	وَإِنِّي قَدْ أَهْجَرْتُ بِالْقَوْلِ ظَالِمًا
وَيَعْفُو عَنِّي مَا حَيِيْتُ لِرَاغِبٍ	وَإِنِّي إِلَى أَوْسٍ لِيَقْبَلَ عِذْرَتِي
بِشُّكْرِكَ فِيهَا خَيْرٌ مَا أَنْتَ وَاهِبٌ	فَهَبْ لِي حَيَاتِي فَالْحَيَاةُ لِقَانِمٍ
لِإِخْوَتِهِ وَالْحُكْمُ فِي ذَاكَ رَاسِبٌ	فَقُلْ كَالَّذِي قَالَ ابْنُ يَعْقُوبَ يَوْسُفُ
بِهِ صَادِقًا مَا قُلْتُ إِذْ أَنَا كَاذِبٌ	فَإِنِّي سَأَمَحُو بِالَّذِي أَنَا قَائِلٌ

Ey Evs! Bir yandan nimet ve lütuflarına umut bağlarken, diğer yandan da senden korkuyorum.

Bugün şunu söylemem fayda verir mi: 'Eğer bana ihsanda bulunursan, sana minnettar olacağım; zira nimete şükretmek gerekir.'

Ben haksız yere söylediğim sözleri terk ettim. Ey İbn Su'dâ ben artık tövbe ettim.

Ben Evs'in özürümü kabul edip beni affetmesini yaşadığım sürece isteyeceğim.

Bana hayatımı bahşet. Sana daima minnettar kalacak bir hayat, bahşedeceğin en güzel şeydir.

⁸⁷ Muberrred, *el-Kâmil fi'l-Luğa ve'l-Edeb*, 1/187; İbn Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 1/560; Esedî, *ed-Divân*, 42-43.

*Yakub'un oğlu Yusuf'un kardeşlerine söylediği gibi söyle, bu konuda karar artık kalıcıdır.*⁸⁸

Bir zamanlar yalan yanlış söylediğim sözleri şüphesiz doğru söylediklerimle sileceğim.

Bu sözler üzerine Evs, Bişr'e ihşanda bulunarak ona iyi cins bir at hediye etmiş, daha önce elinden almış olduğu develeri iade etmiş ve ayrıca kendi malından ona yüz deve daha vermiştir. Bunun üzerine Bişr, "Allah'ım Bişr'e şahit ol ki artık o ömür verdiğin sürece Eos b. Hâris'den başkasını övmeyecektir." demiştir.⁸⁹ Şairin divanında Evs b. Hâris için söylediği 22, 24, 29, 35 ve 46 numaralı methiyeleri de bu sözü destekler niteliktedir.

Sonuç

Cahiliye dönemi şiirinin en belirgin özelliklerinden biri, bireysel ve toplumsal yaşanmışlıkların şiirlere doğrudan yansımadır. Bişr b. Ebî Hâzim'in şiirleri de bu durumun güçlü bir örneğini teşkil eder. Şair, kendi hayatındaki önemli olayları ve kabile savaşlarını ustalıklı şiirlerinde işlemekte ve bu sayede döneminin sosyal yapısına ışık tutmaktadır. Özellikle bireysel yaşantısının etkileri, Bişr'in şiirlerinde yoğun olarak hissedilir. Kardeşinin ölümü üzerine yazdığı mersiyelerde, şairin kişisel kayıplarını nasıl derin bir duygusal yoğunlukla işlediği açıkça görülmektedir. Bu açıdan bakıldığında, Cahiliye dönemi şiirinin yalnızca bir tarihsel anlatım aracı değil, aynı zamanda derin bir duygusal ifade biçimi olduğu görülmektedir.

Şairin şiirlerinde öne çıkan bir diğer tema toplumsal değer yargılarına yönelik eleştirilerdir. Bişr, kabilesi Benî Esed'in uğradığı haksızlıkları, eman akdine riayet edilmemesi gibi toplumsal ahlaka aykırı durumları sert bir dille eleştirmiştir. Bu şiir, sadece bireysel bir eleştiri olmaktan öte, dönemin toplumsal yapısının ve normlarının korunmasına yönelik bir tepkiyi de temsil etmektedir. Cahiliye toplumunda eman gibi toplumsal anlaşmalar büyük bir öneme sahipti ve bu tür anlaşmalara uyulmaması, toplumsal düzeni tehdit eden bir davranış olarak algılanıyordu. Bişr'in eman akdine uymayan Beni Câfer'e yönelik hicvi, bu dönemde şairlerin toplumsal denetim mekanizmasının bir parçası olarak nasıl rol oynadığını göstermektedir.

Toplumsal olayların şiir nazmına etkisi, Bişr b. Ebî Hâzim'in savaş temalı şiirlerinde de açıkça görülmektedir. Nisâr ve Cifâr savaşları gibi önemli kabile savaşları, şairin şiirlerinde destansı bir dille anlatılmış, kabileler arası rekabet ve kahramanlıklar ön plana çıkarılmıştır. Şairin bu savaşları işlerken kabilesinin kahramanlıklarını ve cesaretini yücelttiği, düşmanlarını ise küçümseyici bir dille hicvettiği gözlemlenmektedir. Bu tarz şiirler, sadece bir savaşın betimlenmesinden ibaret olmayıp, aynı zamanda şairin kabilesel aidiyet duygusunu ve kabilesinin üstünlüğünü vurgulamak için kullandığı güçlü bir araç haline gelmiştir. Şair, savaşlarda kazandıkları zaferleri birer toplumsal ve kültürel değer olarak şiirlerinde işlerken, bu şiirlerin toplumsal hafıza açısından da önem taşıdığı anlaşılmaktadır. Bu şiirler Cahiliye dönemi Arap toplumunda kabileler arasındaki savaşların, sadece fiziksel mücadeleler değil, aynı zamanda kültürel bir rekabet içerisinde de gerçekleştiğini göstermektedir. Bu savaşlarda şairler, kabilesinin zaferlerini ölümsüzleştirirken, bu zaferleri toplumsal belleğe kazandırma görevini de üstlenmiş oluyordular.

⁸⁸ Cahiliye şairi olan Bişr b. Ebî Hâzim'in Yusuf kıssasına dair olan bilgi muhtemelen kabilesi Benî Esed'in dönemin Yahudileri ile olan ilişkilerinden gelmektedir. Bkz. Emin, *Şi'ru Bişr b. Ebî Hâzim ru'ye târihiyye fenniyye*, 117.

⁸⁹ Muhsin b. 'Alî et-Tenûhî, *el-Mustecâd fi fi lâti'l-ecvâd*, 48.

Bişr b. Ebî Hâzîm'in şiirlerinde savaş sonrası yaşanan dönüşümler de önemli bir yer tutar. Özellikle Zahru'd-Dehnâ savaşından sonra düşmanlarına yönelik hicivden methiyeye geçişi, şairin zorunlu değişim süreçlerine nasıl adapte olduğunu göstermektedir. Savaşta kabilesi yenilgiye uğradıktan sonra, canını bağışlayan Evs b. Hâris'i övmek zorunda kalması, Cahiliye döneminde şairlerin toplumsal ve kişisel zorunlulukların şiir nazmına nasıl etki ettiğine dair önemli bir örnektir. Bu olay, Cahiliye dönemi şiirinin sadece bir sanat formu değil, aynı zamanda toplumsal rollerin ve ilişkilerin bir yansıması olduğunu göstermektedir.

Sonuç olarak, Bişr b. Ebî Hâzîm'in şiirlerinde bireysel yaşantılar ile toplumsal olaylar arasında güçlü bir bağ olduğu açıkça görülmektedir. Kişisel acılar, savaşlar ve toplumsal eleştiriler, şairin şiirlerinde derinlemesine işlenmiş ve dönemin Arap toplumunun sosyal yapısının anlaşılmasına katkı sağlamıştır. Cahiliye şiiri, yalnızca bireysel duyguların bir yansıması değil, aynı zamanda toplumsal belleğin inşasında da önemli bir araçtır. Bişr'in şiirleri, bu dönemin tarihsel, kültürel ve duygusal atmosferini yansıtmakla kalmayıp, aynı zamanda Cahiliye döneminde şiirin bireyleri ve toplumları etkilemede güçlü bir araç olarak kullanıldığını ve hareket noktasının gerçekçilik olduğunu kanıtlar niteliktedir.

Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	turkiyeilahiyat@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	turkiyeilahiyat@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça / References

el-Asmaî, Ebû Saîd Abdülmelik b. Kureyb b. Ali el-. Fuhûletu'ş-şuarâ. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Cedîd, 1980.

el-Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir. Ensâbu'l-eşrâf. thk. Suheyl Zekkâr, Riyâd ez-Zirikî. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996.

Çetin, Nihad M. Eski Arap Şiiri. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1973.

ed-Dabbî, el-Mufaddal b. Muhammed b. Ya'la b. Sâlim. el-Mufaddaliyyât. thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Abdusselâm Muhammed Hârûn. Kahire: Dâru'l-Maârif, 6. Basım, ts.

Durmuş, İsmail. "Şiir". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 39/144-154. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Ebû Hilâl el-'Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. 'Abdullâh. Cemheretu'l-emsâl. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

Ebû İbrâhîm el-Fârâbî, Ebû İbrâhîm İshâk b. İbrâhîm b. el-Huseyn el-Fârâbî. Mu'cemu Dîvânî'l-Edeb. thk. Ahmed Muhtâr 'Umer. 4 Cilt. Kahire: y.y., 2003.

Ebû Nasr el-Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî el-Fârâbî. Tâcu'l-Luğa ve Sıhâhu'l-'Arabiyye. thk. Ahmed 'Abdulğafûr 'Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987.

Ebû Şüreyh, Evs b. Hacer b. Attâb et-Temîmî. ed-Dîvân. thk. Muhammed Yûsuf Necm. Beyrut: Dâru Beyrut, 1400/1980.

Ebû Ubeyde, Ma'mer b. el-Müsennâ. Kitâbu'n-Nakâid nakâidu Cerîr ve'l-Ferezdak. thk. Halîl Umrân Mansûr. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1425/2004.

Ebû Ubeyde, Ma'mer b. el-Müsennâ. Şerhu nekâizu Cerîr ve'l-Ferezdak. thk. Muhammed İbrâhîm Huvver, Velid Mahmûd Hâlis. Ebûzabî: el-Mecmau's-Sekafi, 1994.

Ebû Zeyd el-Kureşî, Muhammed b. Ebî'l-Hattâb. Cemheretu eş'âri'l-'Arab. thk. 'Ali Muhammed el-Bicâdî. Kahire: Dâru Nehdati Mısır, 1967.

Ebû 'Ubeyd el-Bekrî, Ebû 'Ubeyd 'Abdullâh b. Abdil'azîz el-Endelusî. Mu'cemu me'sta'ceme min esmâi'l-bilâd ve'l-mevâdi'. 4 Cilt. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1403.

Ebû 'Ubeyd el-Bekrî, Ebû 'Ubeyd 'Abdullâh b. Abdil'azîz el-Endelusî. Semtu'l-le'âlî fi şerhi Emâli'l-Kâlî. thk. 'Abdul'azîz el-Meymenî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.

Ebû'l-Haccâc el-Eş'ârî, Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm eş-Şâfi'î. et-Ta'rîf bi'l-ensâbi ve't-tenvîh bi zevî'l-ahsâb. b.y.: y.y., ts.

Ebu'l-Haccâc, Yusuf b. Yebkâ b. Yes'ûn. el-Misbâh li mâ 'utime min şevâhi'l-Îzâh. thk. Muhammed b. Hamûd ed-Da'cânî. Medine: el-Câmi'atu'l-İslâmiyye, 1424/2003.

Emîn, Fevzî Muhammed. Şî'ru Bişr b. Ebî Hâzım ru'ye târîhiyye fenniyye. İskenderiye: Dâru'l-Marifeti'l-Câmiyye, 2008.

Ersönmez, Hüseyin - Özden, Yasin. "Câhiliye Dönemi Arap Şiirinde Mersiyenin İlk Örnekleri: Besûs Savaşı Çerçevesinde Mühelhil b. Rebîa'da Mersiye Teması". Yakın Doğu

Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 9/1 (15 Haziran 2023), 84-96.
<https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2023.9.1.06>

el-Esedî, Bişr b. Ebi Hâzim. ed-Dîvân. thk. İzzet Hasan. Dımeşk: Matbû'âtu Müdiriyyeti İhyâi't-Türâsi'l-Kadîm, 1379/1960.

el-Esved el-Ğundicânî, Ebû Muhammed el-Hasan b. Ahmed el-'A'râbî. Esmâu Haylu'l-'Arab ve Ensâbihâ ve Zikru Fursânihâ. thk. Muhammed 'Alî Sultânî. Dımeşk: y.y., 1427/2007.

el-Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî. Tehzîbu'l-luğa. thk. Muhammed 'Avd Mir'ab. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâssi'l-'Arabî, 2001.

İbn Dureyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Dureyd el-Ezdî. Cemheretu'l-luğa. thk. Remzî Munîr Ba'lebekkî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1408/1987.

İbn Esîr, Ebû'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. el-Kâmil fi't-târîh. ed. Ömer Abdü's-Selâm Tedmürî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1997.

İbn Hazm, Ebû Muhammed 'Alî b. Ahmed el-Endelüsî. Cemheretu Ensâbi'l-'Arab. thk. Abdusselâm Muhammed Harûn. Mısır: Dâru'l-Maârif, 1962.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe Dîneverî. eş-Şi'r ve's-şu'arâ'. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1423.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Muslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. el-Me'ânî'l-kebîr fi'byâti'l-Me'ânî. thk. Sâlim el-Kerenkevî v.dğr. 3 Cilt. Haydarabad: Dâiratu'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, 1368/1949.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mukerrem b. 'Alî Cemâluddîn b. Manzûr er-Ruveyfî. Lisânu'l-'Arab. Beyrut: Dâru Sadır, 1993.

İbn Reşîk el-Kayravânî, Ebû Alî el-Hasan b. Reşîk el-Kayravânî el-Ezdî. el-'Umde fi mehâsini's-şî'r ve âdâbihi. thk. Muhammed Muhyî'd-Dîn 'Abdulhamîd. 2 Cilt. b.y.: Dâru'l-Cîl, 1401/1981.

İbn Sellâm el-Cumahî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Sellâm. Tabakâtu fuhûli's-şu'arâ. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. 2 Cilt. Cidde: Dâru'l-Medenî, ts.

İbn Sîde, Ebû el-Hasan 'Alî b. İsmail b. Sîde el-Mursî. el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam. thk. 'Abd el-Hamîd Hendâvî. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1421/2000.

İbnu'l-Kelbî, Ebû'l-Munzir Hişâm b. Muhammed el-Kelbî. Cemheretu'n-neseb. thk. Hasan Nâcî. Beyrut: 'Âlimu'l-Kütüb, 1423/2003.

İbnu's-Sikkî, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk. Islâhu'l-Mantık. thk. Muhammed Mar'ab. b.y.: y.y., 1423/2002.

İbnu's-Şecerî, Diyâu'd-Dîn Ebû's-Sa'âdât Hibetu'llâh b. 'Alî b. Hamza. Muhtârâtu şu'arâi'l-'Arab. 3 Cilt. Mısır: Matba'atu'l-İ'timâd, 1344/1925.

Kudâme b. Ca'fer, Ebû'l-Ferec Kudâme b. Ca'fer el-Bağdâdî. Nakdu's-şî'r. İstanbul: Matba'atu'l-Cevâ'ib, 1302/1885.

el-Meydânî, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm en-Nîsâbûrî. Mecma'u'l-Emsâl. thk. Muhammed Muhyî'd-Dîn 'Abdulhamîd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.

el-Mubberred, Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Ezdî. el-Kâmil fî'l-Luğa ve'l-Edeb. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1417/1997.

el-Muhsin b. 'Alî et-Tenûhî, Ebû 'Alî el-Muhsin b. 'Alî b. Muhammed b. Ebî'l-Fehm Dâvûd et-Tenûhî el-Basrî. el-Mustecâd fî fi'lâti'l-ecvâd. b.y.: y.y., ts.

es-Sâhib, Ebû'l-Kâsım İsmail b. 'Abbâd et-Tâlikânî. el-Muhît fî'l-luğa. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1414.

es-Se'âlibî, Ebû Mansûr 'Abdûlmelik b. Muhammed b. İsmâîl. Simâru'l-Kulûb fî'l-Mudâf ve'l-Mensûb. b.y.: y.y., ts.

eş-Şimşâtî, Ebû'l-Hasen 'Alî b. Muhammed b. el-Mutahhar el-'Adevî. el-Envâr ve mehâsinu'l-eş'âr. b.y.: y.y., ts.

Tayyib, Muhammed Süleyman. Mevsû'atu'l-kabâilî'l-'Arabiyye: buhûsun meydâniyye ve târihiyye. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1421-1431.

et-Tebrîzî, Ebû Zekerîyyâ el-Hatîb Yahyâ b. Ali b. Muhammed. Şerhu ihtiyârâtî'l-Mufaddal. thk. Fahreddin Kabave. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1407/1987.

Yıldırım, Kadri. "Eyyâmu'l-Arab (Arap Savaşları) Bağlamında Zûkâr Savaşı ve Şiirleri Üzerine Bir İnceleme". Marife Dini Araştırmalar Dergisi 8/2 (01 Ekim 2008), 125-154.

ez-Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. 'Amr. el-Mustaksâ fî Emsâli'l-'Arab. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1987.

ez-Ziriklî, Hayreddin b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali b. Faris. el-A'lâm liz'-Ziriklî. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 2002.



Yahudi Kutsal Kitabı Tanah'ta Çocuğa Şiddet: Günümüz İsrail-Filistin Çatışmalarındaki Yansımaları

Azize Uygun¹

Öz

Tanah'ta, Tanrı'nın şiddet içeren müdahalelerine sıkça rastlanmakta olup bu müdahaleler boğma, kılıçtan geçirme, şehirleri yakma, çok sayıda insanın öldürülmesini emretme gibi farklı yöntemlerle yerine getirilmektedir. Tanah'taki bazı metinler çocukların ganimet olarak alınmasına, köle olarak alınıp satılmasına, babalarının cezalarının hesabının çocuklarından sorulmasına, savaş ve savaş dışı dönemlerde meydana gelen toplu cezalandırmalarda çocukların öldürülmesine dair güçlü örnekler sunmaktadır. Mısır'da ilk doğanların öldürülmesi, Kenanlı halkların vadedilen topraklardan sürülmesi, Amalek halkının yok edilmesi ve özellikle de Yeşu ve Samuel kitaplarının önderlik ettiği olaylar Tanah'ta çocukların öldürülmesi konusunu öne çıkarmaktadır. Tanah'ta çocuklara yönelik şiddet eğilimlerini inceleyen bu makale, kolektif çocuk ölümlerini dinsel ve tarihsel bir perspektiften ele alarak, kutsal metinlerin günümüz Yahudi-Filistin çatışmalarındaki çocuk ölümlerine yansımalarını inceleyecektir.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Filistin, Yahudilik, Tanah, Çocuğa Şiddet.

Uygun, Azize. "Yahudi Kutsal Kitabı Tanah'ta Çocuğa Şiddet: Günümüz İsrail-Filistin Çatışmalarındaki Yansımaları". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi 9 (1), 125-150. <https://doi.org/10.32711/tiad.1600633>

Geliş Tarihi	12.12.2024
Kabul Tarihi	26.02.2025
Yayın Tarihi	28.03.2025
*Bu CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makedir.	

¹ Doç. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı, Isparta, Türkiye, azizeuygun@sdu.edu.tr, ORCID: 0000-0003-4287-7700.



Violence Against Children in the Jewish Bible: Reflections in Contemporary Israeli-Palestinian Conflict

Azize Uygun¹

Abstract

In the Tanakh, God's violent interventions are frequently encountered, carried out through various methods such as drowning, slaughtering with the sword, burning cities, and commanding the killing of large numbers of people. Some passages in the Tanakh present strong examples of children being taken as spoils of war, enslaved and sold, punished for their fathers' sins, or killed during mass punishments both in times of war and peace. Notable examples include the killing of Egypt's firstborn, the expulsion of Canaanite peoples from the Promised Land, the annihilation of the Amalekites, and events particularly emphasized in the Books of Joshua and Samuel, which bring the killing of children to the forefront. This article examines the tendencies of violence against children in the Tanakh, analyzing collective child deaths from a religious and historical perspective, and will analyze how sacred texts resonate in the context of child deaths in the contemporary Jewish-Palestinian conflict.

Keywords: History of Religions, Palestine, Judaism, Tanakh, Child Violence.

Uygun, Azize. "Violence Against Children in the Jewish Bible: Reflections in Contemporary Israeli-Palestinian Conflict". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 9 (1), 125-150. <https://doi.org/10.32711/tiad.1600633>

Date of Submission	12.12.2024
Date of Acceptance	26.02.2025
Date of Publication	28.03.2025
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	

¹ Assoc. Prof. Dr., Suleyman Demirel University, Theology Faculty, History of Religions, Isparta, Türkiye, azizeuygun@sdu.edu.tr., ORCID: 0000-0003-4287-7700.

Giriş

Şiddet, arka planında yer alan unsurlar açısından çok boyutlu ve karmaşık bir yapıya sahiptir. Bu yapının içinde politik, ekonomik vb. sebeplerin yanında dinsel nedenler de şiddeti meşrulaştırmada önemli bir fonksiyon üstlenmektedir. Her şiddet hareketi kendini bir kült, dinsel bir inanış, bir ritüel, kutsal kitap, siyasi ve ideolojik bir beyan, bir söylem veya bir argümana dayandırdığı bir metne sahip olmuş ve bu metni kendisine dayanak noktası seçmiştir.³ Bu nedenle, şiddeti meşru kılan metin, şiddet uygulayan kişi açısından yerine getirilen davranışı bir şiddet eylemi olmaktan uzaklaştırmıştır. Yahudilikte Tanrı'nın şiddete yönelik rahatsız edici imgeleri ve şiddetin Yahudi dini ile olan ilişkisi ve şiddetin kaynağının Yahudilik olduğu üzerinde tartışmalar mevcut olup bu tartışmalar devam etmektedir.⁴

Filistinli çocuklara yönelik şiddeti doğrudan Tanah'tan kaynaklanan bir olgu olarak değerlendirmek doğru olmayacağı gibi, kutsal metinlerin bu tür eylemler üzerindeki etkisini tamamen yok saymak da sağlıklı bir yaklaşım olmayacaktır. İsrail'in çocuklara yapmış olduğu şiddetin dinsel kaynağını görmek için Yahudi ilahi metinlerdeki uygulamalara da bakmak gerekmektedir. Günümüzde İsrail-Filistin olaylarında genellikle bebekler, çocuklar, kadınlar ve diğer siviller üzerinde yoğunlaşan şiddet eylemlerinin sorumluları olarak karşımıza Tanah'ı kendilerine rehber edinen İsraili askerler, siyasetçiler ve işgalci yerleşimciler çıkmaktadır. Bunu yaparken de Yahudi dindar kimliğiyle hareket etmektedirler.

Bu çalışmayla, Yahudi kutsal metni Tanah bağlamında çocuğa yönelik şiddet temaları analiz edilerek, kolektif şiddet motiflerinin ideolojik bir meşruiyet aracı olarak nasıl şekillendiği ve kutsal metinlerin günümüz İsrail-Filistin çatışmalarında nasıl bir rol oynadığı ortaya konulmaya çalışılacaktır. Makale, Tanah'taki şiddet örneklerini incelemeyi merkeze alırken, konuya ilişkin mevcut literatürü de dikkate alarak kapsamlı bir değerlendirme sunmayı hedeflemektedir.

"Yahudilikte şiddet" üzerine farklı alanlarda yapılmış makale ve kitaplar karşımıza çıkmasına rağmen Yahudilikte ve Yahudi kutsal kitaplarında çocuğa şiddet ve çocukların öldürülmesi üzerine yapılmış çalışma bulunmamaktadır. Yahudilikte şiddet üzerine yapılmış çalışmalardan bazıları arasında; Cengiz Batuk, "*Tanrı'nın Asi Çocukları: Zalimlik ve Mazlumluk Arasında Şiddet Sarmalındaki Yahudiler*",⁵ Şinasi Gündüz'ün dinlerde şiddeti ele aldığı çalışmaları,⁶ M. Ali Kirman'ın, "*Küresel Bir Sorun Olarak Din ve Şiddet*"⁷ isimli sosyoloji alanında yapılmış çalışması, Baki Adam'ın çocuk özelinde olmayan "*Yahudiliğin*

³ Şinasi Gündüz, *Dinsel Şiddet Sevgi Söyleminden Şiddet Realitesine Hıristiyanlık* (Samsun: Etüt Yayınları, 2002), 26.

⁴ Robert Eisen, *The Peace and Violence of Judaism: From the Bible to Modern Zionism* (New York: Oxford University Press, 2011); Jerome F.D. Creach, *Violence in Scripture: Interpretation: Resources for the Use of Scripture in the Church* (Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2013); Ron E. Hassner - Gideon Aran, "Religion and Violence in the Jewish Traditions", *Oxford Handbook of Religion and Violence*, ed. Michael Jerryson (Oxford: Oxford University Press, 2013), 78-99; Susan Niditch, *War in the Hebrew Bible: A Study in the Ethics of Violence* (New York: Oxford University Press, 1993), 152.

⁵ Cengiz Batuk, "Tanrı'nın Asi Çocukları: Zalimlik ve Mazlumluk Arasında Şiddet Sarmalındaki Yahudiler", *Milî ve Nihal, İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 5/5 (2008), 157-187.

⁶ Şinasi Gündüz, "Din ve Şiddet Paradoksu", *Milî ve Nihal, İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 13/2 (2016), 8-31; Gündüz, *Dinsel Şiddet Sevgi Söyleminden Şiddet Realitesine Hıristiyanlık*.

⁷ M. Ali Kirman, "Küresel Bir Sorun Olarak Din ve Şiddet", *Dini Araştırmalar* VII/20 (2004), 315-332.

Şiddet Boyutu"⁸ ve "Yahudilik ve Şiddet"⁹ isimli makale çalışmaları bulunmaktadır. Alanda yapılan çalışmalarda Yahudi kutsal kitabında çocuğa şiddet üzerine yapılmış bir çalışmanın olmaması ve son dönem İsrail saldırılarında çalışmanın hazırlandığı an itibariyle 18.000'e yakın Filistinli çocuğun öldürülmesi böyle bir çalışmanın yapılmasını gerekli kılmıştır.

1. Tanah'ın Yazılması

Yahudilerin kutsal kitabı olan Tanah, sadece dini bir metin olmanın ötesinde, Yahudi halkının inançlarının, kültürünün ve tarihsel deneyimlerinin merkezi bir bileşenidir. Bu bağlamda, Tanah'ın yazılış süreci, sadece dini anlamda değil, aynı zamanda toplumsal ve kültürel açıdan da büyük bir öneme sahiptir. *Tora*, *Neviim* ve *Ketuvim* gibi bölümleri içeren kitap, Yahudi halkının tarihini, inançlarını ve etik değerlerini yansıtmaktadır. Ancak, bu metinlerin yorumlanması ve uygulanması, farklı zamanlarda farklı yönlerde değişebilmektedir. Tanah, İsrailoğulları'nın yaşadığı dönemin toplumsal atmosferini anlamak için zengin bir kaynak olup, dinî inançlar, etik değerler, toplumsal düzen ve politik yapı Tanah'ın sayfalarında bir araya gelmiş ve İsrailoğulları'nın hayatını şekillendiren unsurları ortaya koymuştur. Bu metinler, antik Yahudi toplumunun değerlerini, inançlarını ve yaşam tarzını anlamak için önemli bir kaynaktır. Bu metinleri, "Ve bunları çocuklarınıza (veya oğullarınıza) öğretin"¹⁰ ibaresinde denildiği gibi bir bebek konuşmaya başladığında Yahudi bir babanın bebekle kutsal dilde konuşması ve ona Tora'yı öğretmesi gerekir. Yahudi bilge Akiva (yaklaşık MS. 40-135), eğer baba bebekle kutsal dili konuşmazsa ve ona Tora'yı öğretmezse, sanki onu görmüş gibi olur, demiştir.¹¹

Tanah'ın gerçek yazarlarının kim olduğunu, yaklaşık bin yıllık gelişim sürecini ve yazım sürecinin kesin bir kronolojisini belirlemek mümkün değildir. Ancak Tanah'ta, vahyi ilk yazan kişinin Musa olduğu ve Tanrı'nın kendi eliyle vahyi taş levhalara yazdığına dair referanslar sıkça geçmektedir.¹² Yahudilere göre, Tanrı'nın Tevrat'ı vermeye lâyık gördüğü tek kavim İsrailoğulları iken Yakup soyundan olmayan İbrahim nesli de dahil olmak üzere diğer kavimler, Nuh Kanunlarını¹³ dahi yerine getirememiş; hırsızlık, zina yalancılık gibi ahlaken eksik olan topluluklardır.¹⁴ Yahudi kökenli hemen hemen her İsraili, Yahudi halkının Sina Yarımadası'nda Torah'ın verildiği günden beri var olduğuna ve kendisinin de ayrıcalıklı olarak bu soydan geldiğine, bugün var olan İsrail toprağının "vadedilmiş toprak" olduğuna inanmıştır.¹⁵ Yahudilerin Mısır'da bulunuşu, Mısır'dan Çıkış, Çölde Sayım ve yerleşim öyküsünün de Yehova'nın vadiyle yerine getirildiğine inanmışlardır.

Tanah'taki bilgilere göre, vahyin yazılması Musa ile başlayan ve sonraki dönemlerde devam eden bir gelenektir. Fakat M.Ö. 2. yüzyılda Suriye kralı Epifanes ve 70 yılında

⁸ Baki Adam, "Yahudiliğin Şiddet Boyutu", *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi* 15/1 (2012), 36-39.

⁹ Baki Adam, "Yahudilik ve Şiddet", *İslamiyat* 5/1 (2002), 23-34.

¹⁰ Yas.11:19.

¹¹ Amram Tropper, "The Economics of Jewish Childhood in Late Antiquity", *Hebrew Union College Annual* 76 (2005), 217.

¹² Muhammet Tarakçı, "Tanah'ta Vahiy Anlayışı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2002), 214, 215.

¹³ Ayrıntılı bilgi için bkz. Eldar Hasanov, *Nuh Kanunları ve Nühilik* (İstanbul: İsam Yayınları, 2015).

¹⁴ Salime Leyla Gürkan, *Yahudilik* (İstanbul: İsam Yayınları, 2008), 358.

¹⁵ Şlomo Sand, *Yahudi Halkı Nasıl İcat Edildi Kitabı Mukaddes'ten Siyonizme*, çev. Işık Ergüden (İstanbul: Doğan Egmont Yayıncılık, 2011), 35.

Romalılar tarafından mabedin yıkılarak kutsal metinlerin parçalanması gibi nedenlerle Tanah'ın ilk nüshaları günümüze kadar gelememiştir. En eski İbrânîce Tanah metinleri, 10. yüzyıla ait olmakla birlikte günümüzdeki Tanah'ın, farklı zamanlarda yazıldığı ve farklı kişilerin elinden çıktığı araştırmacılar tarafından ortaya konmuştur. Ancak Yahudi teolojisi, yazarlardaki farklılıkları kabul etmekle birlikte, Tanah'ın aslına uygun olarak günümüze kadar geldiğine çünkü Tanrı'nın Ruhü tarafından ilham edilerek yazdırılmış olduğuna inanırlar.¹⁶ Tarihsel aktarımın kökeni Yahuda ve İsrail krallıkları dönemine dayansa da Tanah'ın bölümleri nihai formunu Pers ve Yunan dönemlerinde almıştır.¹⁷

Musa'ya Sina'da indirildiğine inanılan bu kitabın vahiy ürünü olduğuna inanan Yahudiler yanında bu anlatıların gerçek dışı mitolojik hikayeler olduğunu savunan, bu metinlerle o dönem yazarlarının olması gerektiğini düşündüğü İsrail'i oluşturduklarını söyleyenler de bulunmaktadır.¹⁸

2. Çocukların Köle ve Ganimet Olarak Alınması

Tarihte genellikle savaş esiri olarak veya borçlanma ve toplumsal sebeplerle ortaya çıkan kölelik farklı toplumlarda farklı normlarla ve uygulamalarla karşımıza çıkmaktadır. Çoğu antik toplumda, savaş esirleri vasıtasıyla kölelik varlığını devam ettirmiştir. Babillilerin uygulamaları arasında ise çocuğun bir antlaşmanın garantisi gereği tutsak olarak verilmesi veya satılması sıradan uygulamalar arasındadır. Mısır'da da çocuklara yönelik benzer uygulamalar karşımıza çıkmakta hatta çocuklara işkence edilerek öldürülmesi olaylarına tanıklık etmekteyiz.¹⁹ İbrânilerin yaşadığı dönemler olan antik dönem Orta Asur'da (MÖ 14-10. yüzyıllar) ise babalar çocuklarını borçlarına karşılık rehlin olarak bırakmış ve köle olarak satmışlardır.²⁰

İlk Yahudi toplumunda kölelik "*Yahudi olmayan çocukların*" köle/esir olarak alınması ve kullanılması şeklinde Tanrı tarafından emredilmiştir. Yahudi tanrısı Yahve Tanah'ta, bir Yahudi'nin köle olarak alınıp satılamayacağına vurgu yapar ve Mısır'dan çıkardığı halkın asla köle olarak satılamayacağını sıklıkla ifade eder. Yahudi halkı dışındaki diğer uluslardan köle alıp satmakla ilgili ise şöyle denilir:

*"Köleleriniz, cariyeleriniz çevrenizdeki uluslardan olmalı. Onlardan uşak ve cariye satın alabilirsiniz. Ayrıca aranızda yaşayan yabancıların çocuklarını ister ülkenizde doğmuş olsun ister olmasın, satın alıp onlara sahip olabilirsiniz. Onları miras olarak çocuklarınıza bırakabilirsiniz. Yaşamları boyunca size kölelik edeceklerdir"*²¹

¹⁶ Tarakçı, "Tanah'ta Vahiy Anlayışı", 216.

¹⁷ Michael Brenner, *Kısa Yahudi Tarihi*, çev. Sevinç Altınçekiç (İstanbul: Alfa Yayınları, 2011), 8, 16.

¹⁸ John J. Collins, "The Zeal of Phinehas: The Bible and the Legitimation of Violence", *Journal of Biblical Literature* 122/1 (Spring 2003), 11; Brenner, *Kısa Yahudi Tarihi*, 15; Amelie Kuhrt, *Eski Çağ'da Yakındoğu (M.Ö. 3000-330)*, çev. Dilek Şendil (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2007), 2/60-68, 74.

¹⁹ Hatice Karakuş Öztürk, "Çocukluğun Tarihsel Gelişimi Üzerine Düşünceler", *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 13 (2017), 258.

²⁰ Mezopotamya kanunlarında kölelik uygulamaları ve Tevrat hükümleri hakkında geniş bilgi için bkz. Vatan Altaş, "Tevrat Hükümleri ve Mezopotamya Kanunları Işığında Kölelik", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 34/1 (2024), 401-418.

²¹ Lev.25:42-46.

Bu ifadelerle çocuklar için de kölelik şartları belirlenir. Talmud'da ise siz Yahudiler onlardan köle alabilirsiniz ama Yahudi olmayanlar sizden birini köle edinemezler, çünkü onların bir Yahudi'yi köle olarak edinme yetenekleri yoktur,²² denilmektedir.

Yahudi kutsal kitabında özellikle çocukların ve kadınların yok edilmediği takdirde köle veya esir olarak alınması örnekleri fazlaca karşımıza çıkmaktadır. Sayılar kitabında geçen bir olayda, İsrailoğullarının Midyanlı kadınlarla ilişkiye girip Baal-Peor adlı puta tapmaları nedeniyle Tanrı'nın gazabına uğradıkları anlatılmaktadır. RAB'bin Musa'ya verdiği emir doğrultusunda Midyanlılara savaş açılır, tüm erkekler öldürülür, kadınlar ve çocuklar esir alınır, hayvanlar ve mallar yağmalanır. Ayrıca, Midyanlıların yaşadığı tüm şehirler ve obalar ateşe verilir.²³ 2. Tarihlerde yer alan başka bir örnekte ise İsraililerin, kardeş krallık olan Yahudalılar'dan 200 bin kadınla çocuğu esir aldığı anlatılmaktadır.²⁴ Diğer bir olayda ise Yakup'un kızı Dina'nın Hivlilili biri tarafından kaçırılması ve kirletilmesi ardından gelişen olaylar karşımıza çıkar. Bu olay sonucunda intikam almak amacıyla Yakup'un oğullarından Şimon ile Levi kılıçlarını kuşanıp kente girerek bütün erkekleri kılıçtan geçirir ve sonrasında Yakup'un oğulları tarafından cesetler soyulup kent yağma edilir. Kentte ve kırsalda bulunan eşekler, sığırlar bütün davarlar ele geçirilerek malların, çocukların, kadınların tamamı alınır ve evlerindeki her şey yağmalanır.²⁵

Kitapta bir örnekte ise Sur, Sayda ve bütün Filist halkının, İsrailileri buldukları yerden dağıttıkları ve İsrail'i bölüştükleri, İsrail halkı için kurallar atarak erkek çocukları fahişe olarak adlandırılan kimselere ücret olarak verdikleri, içtikleri şaraba karşılık kızları sattıkları anlatılmaktadır. Bu harekete karşı Tanrı intikam yemini eder ve onları yargılayacağını ve bunun karşılığını çarçabuk ödeteceğini söylediği tehditleri karşımıza çıkar: *"Göreceksiniz, onları, sattığımız yerde harekete geçireceğim. Onlara yaptığımızı kendi başımıza getireceğim. Oğullarımızı, kızlarımızı Yahuda halkına sattıracağım (...)."*²⁶

Kutsal Kitabın geneline baktığımız zaman Tanrı Yahve'nin İsrail halkına karşı yapılan en küçük şiddet veya zulmün karşılığını vermekte gecikmeyerek diğer uluslara bunu kat be kat ödettiğini ya da vahiyle bunun ödetilmesini emrettiğini, görmekteyiz. Yerli Kenan halklarının dışında kalan Ürdün Nehri'nin doğusunda ya da Sina yarımadasının aşağısında yaşayan kavimlere ise, buraların Tanrı'nın İsrailoğullarına vadettiği topraklar arasında olmaması nedeniyle onlara saldırılmaması ve yurtlarından atılmaları emredilmiştir.²⁷ Ancak, Tanrı'nın İsrailoğulları'na vadettiği topraklarda yaşayan diğer halklar olan *Hitit, Yevus, Girgaş, Hivliler, Amor, Periz ve Kenan* halkları ile ilgili talimatlar özel bir durum olarak kabul edilir. Buna göre bu halklar tümüyle yok edilmelidir, çünkü Tanrı, bu halkların putperest uygulamalarının İsrailoğulları'nı günaha sürüklemesini istememektedir. O zaman emir daha da sertleşerek *"Tanrınız RAB'bin miras olarak size vereceği bu halkların kentlerinde soluk alan hiçbir canlıyı yaşatmayacaksınız"*²⁸ şeklindeki ilahi

²² Talmud, Gittin 37b.

²³ Say.31:7-11.

²⁴ 2.Ta.28:8.

²⁵ Yar.34:24-29.

²⁶ Yoe.3:7,8.

²⁷ Gürkan, *Yahudilik*, 353.

²⁸ Yas.20:16.

emirle etnik temizlik kültürel saflığı sağlamanın yolu olarak görülmüştür. Uzak kasabalarda ise yalnızca erkeklerin kılıçtan geçirilmesi yeterli görülmüştür.

İsrailoğulları'nın vadedilmiş topraklara girişleri sırasında yapmaları istenilenler anlatılırken, düşman bir kente barışçıl bir şekilde girilmesi durumunda ise halka saygı gösterilmesi ve barış teklif edilmesi istenmektedir. Barışı kabul ederlerse, "(...) kentte yaşayanların tümü, sizin için angaryasına çalışacak, size hizmet edecekler"²⁹ denilmektedir.³⁰

Yahudi kutsal kitabında özellikle çocukların ve kadınların yok edilmediği takdirde köle veya esir olarak alınması örnekleri fazlaca karşımıza çıkmaktadır. Yahudi halkının ise asla köle olarak esir alınamayacağı Tanrı Yahve tarafından kitabın birçok yerinde ifade edilmektedir.

3. Babaların Suçunun Çocuklardan Sorulması

Anne ve babanın suçunun çocuğa yüklenmesi konusunda Tanah'ta çelişkili ifadeler yer almaktadır. On emir de dahil olmak üzere kitabın bazı kısımları kesin bir şekilde babanın suçunun cezasının çocuktan sorulacağını³¹ ifade ederken, az da olsa babanın yaptığı iyiliğin çocuğa geçeceğine³² ve herkesin kendi yaptığından sorumlu tutulacağına³³ dair metinler de yer alır. Fakat uygulamalara baktığımız zaman babaların suçundan dolayı kılıçtan geçirilme veya herhangi bir yolla yok edilme cezasıyla karşı karşıya kalan çocuklar karşımıza daha fazla çıkmaktadır. Akan adındaki bir İsrailinin başına gelen olayların anlatıldığı metinde bunun bir örneğini görebiliriz. Tanrı'ya adanan eşyaların bir kısmını Akan'ın çalması şeklinde cereyan eden olayda, Akan'ın işlediği bu suçtan dolayı İsrailoğullarının savaşı kaybettiğine inanılmış ve İsrailoğulları, Tanrı'nun emriyle suçlu bulunan Akan'ı, oğullarını ve kızlarını, sığır ve davarlarıyla eşeğini de taşıyarak cezalandırmışlar ve üzerine taşlardan büyük bir yığın örterek ailenin tamamı için ölüm cezasını infaz etmişlerdir. Bu olayın ardından, RAB'bin öfkesi ancak dinmiştir.³⁴ Burada babanın suçunun cezasının hayvanlara varıncaya dek bütün aileye ödetildiği görülmektedir.

On Emir'de de babanın işlediği suçun hesabının çocuklarından sorulacağına vurgu yapılmaktadır. Emirde Tanrı, insanların kendine başka varlıklar veya putlar aracılığıyla tapmamalarını emreder. Aynı zamanda, Tanrı'nın kıskanç bir Tanrı olduğu belirtilir, yani O, tek ve eşsiz bir Tanrı olarak tanınmayı ve tapılmayı bekler. Sonrasındaki ifade ise şöyledir: "*Benden nefret edenin babasının işlediği suçun hesabını çocuklarından, üçüncü, dördüncü kuşaklardan sorarım.*"³⁵ Bu ifade Tanrı'nın ebeveynlerin işlediği suçların çocuklarına etkisini vurgulamaktadır. Burada Tanrı'nın adaletinin, bir kişinin eylemlerinin sonuçlarının soyunun üçüncü ve dördüncü kuşaklarına kadar uzandığını göstermektedir. Bu, bir ailenin veya soyun geçmişteki eylemlerinin, gelecek nesiller üzerinde de etkisi olacağını göstergesidir.

²⁹ Yas.20:11.

³⁰ Yas.20:12-14.

³¹ Çık.20:5;34:7; Say.14:18; Yas.5:9; Eyü.21:19; Yer.32:18; Hez.18:17.

³² Yas.12:28.

³³ 2.Kr.14:6.

³⁴ Yşu.7:24-26.

³⁵ Çık.20:5.

Başka bir kısımda ise Musa'nun Tanrıyla olan bir diyalogunda, İsrailoğullarının günahlarından ötürü dile getirdiği: *"RAB tez öfkelenmez, sevgisi engindir, suçu ve isyanı başışlar. Ancak suçluyu cezasız bırakmaz; babaların işlediği suçun hesabını üçüncü, dördüncü kuşak çocuklarından sorar,"*³⁶ demiştin ifadeleri karşımıza çıkar. Tanrı'nın karakterinin bir yönünü vurgulayan bu metinde İsrailoğulları'nın günahlarına rağmen, Tanrı'nın sevgisi ve başışlama iradesi vurgulanmakla birlikte, Tanrı'nın suçu ve isyanı affetse de suçluyu cezasız bırakmadığını ve babaların günahının hesabını üçüncü, dördüncü kuşak çocuklarından sorduğu ifade edilir.

Tanrı'nın halkına yönelik öğütler ve uyarılar içeren Hoşea kitabının bir bölümünde de Tanrı, halkını uyarıp düzelme çağrısında bulunsa da bu uyarıları dikkate almayanların sonuyla ilgili bir öngörü sunar. Halkının bilgisizlik içinde olduğunu ve bilgiyi reddettiğini, Tanrı'nın yasasını unuttuklarını ve kâhinlerin çoğaldıklarını ancak daha çok günah işlendiğini belirtir. Bu durumun bir sonucu olarak, Tanrı, *"Sen Tanrı'nın yasasını unuttuğun için, ben de senin çocuklarını unutacağım."*³⁷ der. Bu ifadeler, İsrailoğulları'nın Tanrı'nın yasalarına uymadığı ve ahlaki düşüş içinde olduğu bir dönemi temsil etmektedir.

Tanah babaların günahlarının çocuklarından sorulacağını sık sık dile getirir de birkaç yerde bu ifadeler tamamen göz ardı edilerek *"Ne babalar çocuklarının günahından ötürü öldürülecek, nede çocuklar babalarının. Herkes kendi günahı için öldürülecek"*³⁸ ifadelerine yer verilmekte ve kitap kendi içinde çelişmektedir.

4. Savaş ve Kolektif Cezalandırılmalarda Çocukların Öldürülmesi

Yahudi kutsal kitabı Tanah; Tora, Neviim ve Ketuviim kitaplarına kadar uzanan bir yelpazede bolca şiddet içeren metinler üretmiştir. Şiddet içeren ilk metinler Kabil ve Habil arasındaki kavgadır.³⁹ Çocukları öldürme emrinin verildiği ilk olay ise Hz. Musa'nın doğumunun anlatıldığı kısımda karşımıza çıkmaktadır. Mısır kralı, İbranilerin çoğalarak düşmanların safında yer almalarından korktuğu için,⁴⁰ kız çocuklarının sağ bırakılıp erkek çocuklarının öldürülmesi ve Nil'e atılması emrini verir.⁴¹ Sonrasında Musa'ya Tanrı tarafından Yahudi halkıyla Mısır'dan çıkması emredilince Musa'ya izin vermeyen Firavun ve Mısır halkının ve hayvanlarının hepsinin ilk doğanlarını Tanrı bizzat kendisi öldürür. Sonraki bölümlerde ise küçük çocuklar ve bebekler de dahil olmak üzere tüm Amelek ulusunu yok eden Saul,⁴² Tanrı'nın izniyle binlerce insanı cezalandıran Davut,⁴³ bizzat kendi eliyle öldüren⁴⁴ ya da ölümcül yasa çıkaran Tanrı,⁴⁵ anlaşma sandığını tutarken ölen Uzza⁴⁶ ve diğer uluslarla savaşan Tanrı'yla karşılaşırız.⁴⁷

³⁶ Say.14:17-20; Yas.5:9.

³⁷ Hoş.4:6.

³⁸ Yas.24:16; 2.Kr.14 5,6; 2.Tr.25:4.

³⁹ Yar.4:1-16.

⁴⁰ Çık.1:10.

⁴¹ Çık.16:22.

⁴² 1Sa.15:2.

⁴³ 2Sa.24:1-15.

⁴⁴ Say.16:28-34.

⁴⁵ Yar.19:24-25; Lev.24:16-17.

⁴⁶ 2Sa.6:7.

⁴⁷ Çık.14:24-25.

Tanrı soykırımı emreder,⁴⁸ köleliği onaylar,⁴⁹ diğer uluslara hükmetmeyi emreder. Bazı metinler ise kadınlara⁵⁰ ve çocuklara karşı şiddete izin verir ve bunu savunur.⁵¹ Tanrı görünürde Tanah'taki bu şiddetli savaşı desteklemektedir. Tanrı'nın talep ettiği savaş erkeklerin, kadınların ve çocukların yok edilmesini, bazen de evcil hayvanların öldürülmesini, tüm şehirlerin yerle bir edilmesini ve tüm kültürel eserlerin enkaza dönüştürülmesini içerir. Bu noktada, şiddet içeren metinler, Tanrı şiddeti destekliyor mu? sorusunu akla getirmektedir.

Tanah'ta Tanrı'nın şiddet içeren eylemleri arasında boğma,⁵² şehirleri yakma,⁵³ savaşa izin verme,⁵⁴ soykırımı emretme⁵⁵ ve çok sayıda insanı öldürme⁵⁶ gibi yöntemler yer almaktadır. Bu öldürmeler çoğu zaman ayırım gözetmeksizin yapılır. Her kesimden insan hedef alınarak çocuk, genç ve yaşlı, erkek ve kadın, asker ve sivil demeden doğrudan veya dolaylı olarak Tanrı'nın eliyle öldürülür.

İsrailoğulları'na ise sadece Tanrı'nın kendisi ceza verebilmektedir. Tanrı, buyruklarına uymaları halinde İsrail halkının bereketlendirileceğini ancak başkaldırmaları ve itaatsizlik etmeleri durumunda çeşitli cezalara çarptırılacaklarını sık sık vurgulamaktadır. Bu tehditlerin bir örneği aşağıdaki gibi olup itaatsizliğin bedelini ödetmede Tanrı'nın öfkesi dinmek bilmez.

"Eğer karşı çıkmaya devam eder, beni dinlemek istemezseniz, günahlarınıza karşılık cezanızı yedi kat artıracam. Üzerinize yabani hayvanlar göndereceğim. Çocuklarınızı öldürecek, hayvanlarınızı yok edecekler. Sayınız azalacak, yollarınız ıssız kalacak."⁵⁷ "(...) günahlarınıza karşılık sizi yedi kat cezalandıracağım. Açlıktan çocuklarınızın etini yiyeceksiniz. Tapınma yerlerinizi yıkacak, buhur sunaklarınızı yok edeceğim. Cesetlerinizi devrilen putların üzerine serecek, sizden nefret edeceğim (...) Sizi öteki ulusların arasına dağıtacak, kılıcımla peşinize düşeceğim. Ülkeniz viran olacak, kentleriniz harabeye dönecek."⁵⁸

Tanah'ta itaatsizliğe karşı verilen cezalarda kadın ve çocukların öldürülmemesi için herhangi bir özen gösterilmemektedir. Yahudi kutsal kitabındaki yerleşmiş çocuk algısının aynı dönemdeki çevre toplulukların çocuk algılarıyla benzerlik gösterdiği dikkati çekmekte ve çocuğa çok fazla önem atfedilmediği anlaşılmaktadır. Öyle ki birçok kültürde de olduğu gibi Tora'da da ordugahların/oymakların sayımında 603.550 olan toplam sayının içinde Levililerle birlikte kadın ve çocukların yer almadığı dikkati çekmektedir.⁵⁹ Antik Yunan ve Roma geleneklerinde de çocuk bir birey olarak görülmemektedir. Tanah'ın yazıldığı dönemlerde Antik Yunan uygulamalarında bir babanın kendi çocuğu üzerinde tam bir hakimiyeti söz konusudur. Yunan-Romen ailesinde, bir bebeğin hayatına yönelik tehditlerden biri, babanın patria potestas hakkını

⁴⁸ Yas.7:1-2; Yşu.10:40.

⁴⁹ Yar.9:20-27.

⁵⁰ Yer.13:22-27.

⁵¹ Özd.22:15; 23:14.

⁵² Yar.7:23.

⁵³ Yar.19:24-29.

⁵⁴ Say.31:1-2.

⁵⁵ 1Sa.15:1-3.

⁵⁶ 2Sa.24:15; 2.Kr.19:35.

⁵⁷ Lev.26: 21-22

⁵⁸ Lev.26: 27-33.

⁵⁹ Say.1:46; 2:32.

kullanmasıdır. Bu hak, babanın çocuklarının yaşamı ve ölümü üzerindeki yetkisini içermektedir.⁶⁰ Kız çocukları başta olmak üzere yeni doğan çocukları ölüme terk etme veya işin daha ileri bir boyutu olarak öldürme, boğazlama, suda boğma ya da çöl gibi ıssız bir yere bırakma Roma'da başvurulan yöntemler arasındadır. Çocuk ölüme terk edilecek veya herhangi bir nedenle mirastan men edilecekse bu sadece babanın yetkisindedir.⁶¹ Germenlerde de yine baba yetkisini kullanarak çocuk üzerinde onu öldürmeye karar verebileceği kadar geniş bir hakka sahip olmuştur.⁶² Dönemin şartları gereği kutsal kitap yazarlarının kendi çocuk algılarını Tanah'a aktarmış olmaları bir ihtimal olarak değerlendirilebilir.

Kutsal kitabın birçok yerinde aynı anda binlerce insan öldürülmekte ve çoğunlukla da kadın, çocuk, yaşlı ayrımı yapılmaksızın toplu katliamlar gerçekleştirilmektedir. Katliamın en önemli gerekçesi, sahte tapınmaya karşı önlem alınmasıdır. Bu nedenle Tevrat *Hititler, Yevuslular, Girgaşlılar, Hivliler, Amorlular, Perizliler ve Kenanlılar* gibi 7 kavimle savaşmayı zorunlu kılmış⁶³ hatta bunlarla herhangi bir anlaşma yapmayı yasaklayarak bu kavimlerin tüm canlılarını acımadan yok etmeyi emretmiştir. Çünkü Tanrı bu halkların İsrailileri başka ilahlara tapmaya meylettireceğinden korkmaktadır.⁶⁴ Bu pasajlarda İsrail açısından şiddete gerekçe olarak kabul edilen temel faktör İsrail'in yalnızca tek bir tanrıya, Yahve'ye tapınması talebidir. Bu talebe müdahale edebilecek diğer halklar ve buna uymayan İsraililer bu durumda meşru bir şekilde öldürülebilmektedir. Eğer bir İsrail şehrinde insanların diğer ilahlara tapmaya eğilimli oldukları duyulursa, bu durum araştırmalı eğer suçlama doğrulanırsa, şehir ve çocuk ayırt etmeksizin bütün halk tamamen kılıçtan geçirilmelidir. Emir şöyledir:

*"Kenti yok edip orada yaşayan bütün halkı ve hayvanları kılıçtan geçireceksiniz. Yağmalanan malların tümünü toplayıp meydanın ortasına yığın. Kenti ve malları Tanrınız RAB'be tümüyle yakmalık sunu olarak yakın. Kent sonsuza dek yıkıntı halinde bırakılacak. Yeniden onarılmayacak."*⁶⁵

Başka bir pasajda ise Tanrı, İsrailoğulları'na başka ilahlara yönelmeleri durumunda kendilerinin de çocuklarının da yok olacaklarını bildirmektedir.⁶⁶ Bu kısımlar, İsrailoğulları'nın Tanrı'ya karşı geldikleri, putperestlik yaptıkları ve O'nu öfkeliendirdikleri dönemdeki olası cezaları tasvir etmektedir. İsrailoğulları'nın Tanrı'nın sevgisini terk etmeleri ve başka ilahlara dönme potansiyeli nedeniyle, onlara gelebilecek olası sonuçları anlatan bir uyarı niteliği taşımaktadır. Bu felaketler arasında kıtlık, hastalık, salgın hastalıklar, yabancı ülkelerle savaş, sokaklarda ve evlerde ölümler ve delikanlısı, genç kızı, emzikteki çocuğu, ak saçlısına varıncaya kadar ölümün geleceği çeşitli doğal ve insana bağlı felaketler yer almaktadır. Bu felaketlerde emzikteki çocuk

⁶⁰ Christian Laes - Ville Vuolanto (ed.), *Children and Everyday Life in the Roman and Late Antique World* (London and Newyork: Routledge, 2017), 302; Kamil Doğancı - Fulya Kocakuşak, "Eski Roma Ailesinde 'Pater Familias' ve 'Patria Potestas' Kavramları", *U.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 16/27 (2014), 234; Elvan Sütken, "Roma Aile Hukukunda Patria Potestas, Patria Potestas in Roman Family Law", *AndHD* 5/1 (2019), 71.

⁶¹ Doğancı - Kocakuşak, "Pater Familias", 241; J.F. Gardner, *Women in Roman Law and Society* (Bloomington: Indiana University Press, 1986), 155.

⁶² Mehmet Sağlam - Neriman Aral, "Tarihsel Süreç İçerisinde Çocuk ve Çocukluk Kavramları", *Çocuk ve Medeniyet* 1/2 (2016), 47; Öztürk, "Çocukluğun Tarihsel Gelişimi Üzerine Düşünceler", 257.

⁶³ Yas.20:16-17.

⁶⁴ Yas.7:1-4.

⁶⁵ Yas.13:14.

⁶⁶ Yas.30:19.

dahi ayırt edilmez. Bu tür ifadeler, sıklıkla İsrailoğulları'na Tanrı'ya sadık kalmaları ve Onun emirlerine uymaları için yapılan çağrılarının bir parçası olarak karşımıza çıkmaktadır.

Yahudi bilgini İbn Meymûn da (ö. 601/1204) İsrail'in yönetimi altında yaşayan goyim olarak ifade edilen heretik, mürted ve putperestlerin Nuh Kanunlarını kabul etmeleri ve Ger Toşav/Nuhiler hükmüne dahil olmaları durumu hariç olmak üzere putperestlikten vazgeçmezlerse bu kişilerin -teoride- öldürülmeleri gerektiğini söyler. Şayet Ger Toşav Nuh Kanunlarını ihlal ederse bu durumda da -teoride- ihlal edenin öldürülmesi gerekir.⁶⁷ Yahudilerin yönetimde olmadığı durumda ya da barış ortamında ise teoride bile olsa yabancıların kasten öldürülmesine izin verilmemiş; fakat Yahudi olmayanın (goy) kayıp malını alıkoymak, alışveriş sırasında yanlışından veya cehaletinden istifade etmek gibi dolaylı yoldan zarar vermek mubah görülmüştür.⁶⁸

Tanah'ta toplu ölümlerin yaşandığı başka bir olay ise İsraililerin Sihon kralıyla yaşadıkları bir savaşta meydana gelir. İsraililerle savaşan Sihon'u Rabbin, İsraililerin eline teslim ettiği kısımda, İsraililerin "*Tanrımız RAB onu elimize teslim etti. Onu, oğullarını ve bütün halkını yok ettik. Bütün kentlerini ele geçirdik, hepsini yok ettik. Kadın, erkek, çocuk, kimseyi sağ bırakmadık.*" şeklindeki ifadeleri karşımıza çıkar.⁶⁹ Bu tür ifadeler, Eski Ahit'te sıkça rastlanan savaş anlatılarından biridir. İsraililer, Tanrı'nın yönlendirmesi ve yardımıyla düşmanlarına karşı zafer kazanmış olduklarına inanmışlardır. İsrailoğulları'nın Başan Kralı Og ve halkına karşı gerçekleştirdikleri bir savaşta ise "*Heşbon Kralı Sihon'a yaptığımız gibi hepsini yok ettik. Her kenti, kadın, erkek ve çocuklarla birlikte, tümüyle yok ettik.*" denilir.⁷⁰ Burada ise, İsrailoğulları'nın Tanrı tarafından desteklendiği ve vadedilmiş topraklara yerleşme hakkına sahip olduğu inancı vurgulanmıştır.

Başka bir pasajda, İsrailoğulları Mısır'dan çıktıktan sonra Amalekliler'in onlara karşı koymaları nedeniyle İsrailoğulları'nın Amaleklilere karşı savaşması ve onları yok etmesi emredilir.⁷¹ Yok edilmesi emredilen yedi kavim olan *Hititler, Yevuslular, Girgaşlılar, Hivliler, Amorlular, Perizliler ve Kenanlıların* yanına daha sonra *Medyenliler ve Amelekliler* de eklenmiştir. Yahudi geleneğinde Amelekliler Yahudilerin ebedi düşmanlarıdır ve Halaka'ya göre Ameleklilerin yaptığı kötülükler asla unutulmamalı ve tamamen yok edilinceye kadar onlarla savaşılmalıdır. Bunun da Tevrat'ın 613 mitzvotu/emirleri arasında yer aldığı söylenmektedir.⁷² Özellikle Samuel kitabında bu emir detaylı bir şekilde anlatılır.⁷³ Tanrı, Saul'a Amalekliler'i cezalandırması ve hepsini yok etmesi için emir vermiştir. Saul ve ordusu da Amalek kentine saldırarak Amalek kralı Agag hariç kadın erkek, genç yaşlı demeden ve hayvanların ve kentteki canlıların tamamını kılıçtan geçirir. Saul'un Amalek Kralı Agag'ı sağ bırakması Tanrı'nın emirlerine tam olarak uymayan Saul'un krallığındaki ilk döneminde Tanrı'nın gözünden düşmesine yol açan bir hata olarak kabul edilir. Saul'un zafer kazanmasına rağmen, Tanrı'nın emirlerine tam

⁶⁷ Gürkan, *Yahudilik*, 360.

⁶⁸ Gürkan, *Yahudilik*, 364.

⁶⁹ Yas.2:33,34.

⁷⁰ Yas.3:6.

⁷¹ 1Sa.15:1-3.

⁷² Adam, "Yahudiliğin Şiddet Boyutu", 38.

⁷³ 1Sa.15:1-35.

olarak uymaması nedeniyle Saul'un itaatsizliği, Tanrı'nın Saul'u kral yapma kararını sorgulamasına neden olur ve Tanrı, Saul'u kral yaptığına pişman olduğunu söyler.

Amalekliler ve İsraililer aslında Tanah hikayelerinde aynı ailenin iki parçasıdır. Amaleklilerin atası, tüm İsrail halkının atalarından biri olan Yakup'un ikiz kardeşi Esav'ın oğullarından birinin çocuğu olarak doğmuştur.⁷⁴ Bu nedenle, hikayelerde Amalekliler ve İsraililer, en azından kökenleri açısından bir bakıma kuzenlerdir. Tanah'ta ve Yahudilik geleneğinde Amalekliler, Yahudiler için önemli bir düşman olarak görülmüş ve kitabın çeşitli yerlerinde Amaleklilerle olan çatışma ve savaşlardan bahsedilmiştir. Amalekliler, İsrailoğulları tarafından sadece askeri bir düşman değil, aynı zamanda Tanrı'nın halkına karşı yapılan kötülüğün sembolü olarak da algılanmıştır. Amalek'in saldırısı, İsrailoğulları'nın Mısır'dan çıkışlarının hemen ardından gerçekleşmiş ve bu saldırı, Tanrı'nın halkına karşı olan düşmanlığın bir ifadesi olarak kabul edilmiştir.⁷⁵

Tanah metinlerinde Amaleklilere ve diğer topluluklar üzerinde yapıldığı gibi Tanrı'nın emri doğrultusunda düşmana saldırılarak her şeyin tamamen yok edilmesi ve düşmanın Tanrı'ya kurban edilmesi şeklinde yer alan **הֶרֶם** (herem) uygulaması karşımıza çıkmaktadır. İbranice'de **הֶרֶם** (herem), genellikle *"kutsal ilan edilmiş"* veya *"kutsal ayrılmışlık"* anlamına gelmektedir.⁷⁶ Herem kelimesi antik İsrail'de savaş zamanlarında uygulanan bir kavramdır. Savaş sırasında mağlup edilen düşmanın ya da belli bir topluluğun, Tanrı'nın onayıyla Tanrı'ya adanmış olarak tamamen yok edilmesi veya yağmalanması anlamına gelmektedir. Bu uygulama, Tanrı'nın emri veya onayı altında gerçekleştirilerek savaşın dini bir boyut kazanması sağlanmıştır.⁷⁷ Düşmanların ve hayvanlarının öldürülmesi, kurbanların zafer için Tanrı'ya şükran hediyesi olarak sunulması nedeniyle bir kutsama eylemidir. Cansız nesnelere de bu ritüele dahil edilmiş elde edilen altın ve gümüş, Tanrı'ya bağışlanarak kutsanmıştır. Herem'in uygun şekilde yerine getirilmesinin önemi ilk olarak, Eriha'nın fethinin ve Akan'ın günahının anlatıldığı Yeşu 6 ve 7. bölümlerinde ortaya çıkmaktadır. Yeşu 6'da Tanrı, İsraililere Eriha şehrini kuşatma altına almalarını ve onu herem'e vermelerini emreder.⁷⁸ İsraililerin antik Yakın Doğu'da bu tür savaşlara katılan tek halk olmadığına ve diğer ulusların da bunu uyguladığına dair kanıtlar olduğu söylenmektedir.⁷⁹ Antik dönemde de yok edici cinayetler olarak çocukların tanrıları yatıştırmak için öldürüldüğü örnekler karşımıza çıkmaktadır. Yetişkinler tanrıların dikkatini çekebilin diye bir yandan çocuklar

⁷⁴ Watson E. Mills, *Mercer Dictionary of the Bible*, ed. Roger Bullard (USA: Mercer University Press, 1997), "Amalek, Amalekites", 21.

⁷⁵ Yar.14: 1-12.

⁷⁶ Ancak bu kelime, farklı bağlamlarda farklı anlamlarda da kullanılmıştır. Herem bir Yahudi'nin Yahudi cemaat yaşamının her alanından atılmasını da ifade etmektedir, günümüzde nadiren uygulanan bir cezadır. Herem'in belki de en ünlü kurbanı, ateist görüşleri nedeniyle 1650'lerin ortalarında Hollanda'daki Yahudi cemaatinden aforoz edilen filozof Baruch Spinoza'dır. Sara E. Karesh - Mitchell M. Hurvitz, *Encyclopedia of Judaism* (New York: Facts On File, Inc. An Imprint of Infobase Publishing, 2006), 205; Nuh Aslantaş, *Emeviler Döneminde Yahudiler* (İstanbul: Gökkuşbu Yayınları, 2005), 75; Brenner, *Kısa Yahudi Tarihi*, 99.

⁷⁷ Lauren A. S. Monroe, "Israelite, Moabite and Sabaean War-herem Traditions and the Forging of National Identity: Reconsidering the Sabaean Text RES 3945 in Light of Biblical and Moabite Evidence", *Vetus Testamentum* 57/3 (2007), 322, 328; Kristine Henriksen Garroway, *Children in the Ancient Near Eastern Household* (Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2014), 192, 193.

⁷⁸ Monroe, "Israelite, Moabite and Sabaean War-herem Traditions", 322.

⁷⁹ Eisen, *The Peace and Violence of Judaism*, 25.

öldürülürken diğer taraftan bu çocukların, toplumlarının iyiliği için ölen kahramanlar olduğu görülebilir.⁸⁰

Yeşu kitabı⁸¹ Tanah'ta toplu öldürme olaylarına en sık rastlanan kitabın en kanlı kısmı olarak karşımıza çıkmaktadır. Yeşu kitabı, İsrailoğulları'nın Mısır'dan çıkışını takiben, Kızıldeniz'i geçip çölde dolaştıkları ve Ürdün Nehri'ni geçerek Kutsal Topraklara girdikleri bir dönemi kapsar. Bu süre zarfında, bölgedeki diğer göçebe topluluklar ve şehir devletleriyle temaslar yaşanır ve bu temasların sonucunda toplu katliamlar yapılarak bütün halk kılıçtan geçirilir. Halkı yok edilerek ele geçirilenler arasında Hititler, Amorlular, Hivliler, Perizliler, Gergesliler ve Amalekliler gibi isimler de geçer. Bunların dışında Yeşu; Makkeda, Livna, Lakiş, Eglon, Hevron, Hasor, Merom, Ay kenti⁸² ve Devir gibi çeşitli kentleri de ele geçirir. RAB'bin yardımıyla bu kentlerdeki bütün halkı ve krallarını kılıçtan geçirip yok eder, tek canlı bırakmaz, hepsini öldürür. Bu kentlerin dışında Yeriko, Ai, Hasor, Madon, Şimron, Akşaf, Kinneret Gölü'nün güneyindeki Arava'daki, Şefela'daki, Dor Kenti sırtlarındaki ve Doğu ve Batı bölgelerindeki kentler, Kenan halklarına ait bölgeler, Dağlık bölge, Negev, Goşen bölgesi, İsrail dağları ve dağların etekleri, Lübnan Vadisi'nde bulunan Baal-Gat gibi daha başka bölgeler ve kentler Rabbin Musa'ya verdiği buyruklar uyarınca tamamen yok edilir ve yakılır; mal ve hayvanları ganimet olarak alınır.⁸³ Tanah'a göre Yeşu, Musa'dan aldığı buyrukları eksiksiz yerine getirmiş ve Rabbin izniyle zaferler elde etmiştir. İsrail halkı da Rab kendileriyle olduğu için düşmanlarını alt etmiş ve topraklarını genişletmiştir.

Yeşu, Hakimler, Samuel ve Krallar kitapları Kudüs'ün yok edilmesini ve sürgüne gönderilmesini ilahi cezanın ışığında açıklamak için yazılmıştır.⁸⁴ Hakimler kitabının teolojik gündeminin önemli bir parçasını, Kenanlıların ortadan kaldırılması meselesinin oluşturduğu kitapta açıkça ortaya konmaktadır.⁸⁵ Çoğu zaman Tanrı'nın emriyle şehirler yakılır ve tüm insanlar öldürülür. Altın, gümüş gibi kıymetli eşyalar ve sığır gibi değer verilen mallar da Rabbin hazinesine verilir.⁸⁶ 1.Samuel kitabında da Kral Saul'un emriyle Davut'a yardım eden Nob şehrindeki kadın erkek, çoluk çocuk bütün halk kılıçtan

⁸⁰ Garroway, *Children in the Ancient Near Eastern Household*, 193.

⁸¹ Araştırmacılar tarafından Yeşu kitabının kaynağı ile ilgili tartışmalar bulunmaktadır. İçerik olarak Yeşu kitabının teolojisinin büyük ölçüde Tesniye'de bulunan fikirlere bağlı olduğu için Tesniye'nin mükemmel bir devamı niteliğinde olduğunu söyleyenler bulunmaktadır. Tesniye kitabında kutsal savaşın ilkeleri açıklanmaktadır. Aslında Tesniye ile Yeşu arasındaki bakış açısı benzerliği o kadar yakındır ki, her iki kitabın da aynı kişi veya okul tarafından basıldığını varsaymak mantıklıdır, denilmektedir. Kuhrt, *Eski Çağ'da Yakınoğu (M.Ö. 3000-330)*, 2/56; Gordon J. Wenham, "The Deuteronomic Theology of the Book of Joshua", *Journal of Biblical Literature* 90/2 (Haziran 1971), 140, 148.

⁸² Yeşu.8:22.

⁸³ Yeşu.1-24; Araştırmacılara göre arkeolojik bulgular ile Eski Ahit metinleri arasında pek de uyum bulunmamaktadır. Yapılan kazılarda tahrip oldukları ortaya çıkarılan bu yerlerin Yeşu'nun buraları ele geçirdiği tarih olarak ifade edilen yaklaşık 1200'lerde henüz yerleşim yeri olarak ortaya çıkmadığı söylenir. Arkeolojik kazılar Yeşu'nun savaşlarını teyit etmez denilir. Garaudy, *İsrail, Mitler ve Terör*, 51-53; Kuhrt, *Eski Çağ'da Yakınoğu (M.Ö. 3000-330)*, 2/66; Reuven Firestone, *Yahudiliği Anlamak, İbrahim'in/Avrâam'ın Çocukları*, çev. Çağlayan Erendağ, Levent Kartal (İstanbul: Gözlem Gazetecilik, Basın, Yayın ve A.Ş, 2004), 34.

⁸⁴ Rachele Gilmour, "From Anxiety to Reverence", *Die Welt des Orients* 51/1 (2021), 65.

⁸⁵ Creach, *Violence in Scripture: Interpretation*, 130.

⁸⁶ Yeşu.6:24; 7:25.

geçirilir. Sığırlar, eşekler, koyunlar dahi öldürülür.⁸⁷ Yok etmeler insanlardan hayvanlara hatta kitabın farklı kısımlarında bitkilere kadar uzanmaktadır.⁸⁸

Tanah'ta toplu öldürmelerin yaşandığı örnekleri sıklıkla bulmak mümkündür. Hakimler kitabındaki bir pasajda Danoglularının Layiş üzerine yürümesi ve Layiş halkının kılıçtan geçirilip kentin ateşe verilmesi anlatılmaktadır.⁸⁹ Dan oğullarının başka halkları kılıçtan geçirdiğini anlatan farklı örnekler de bulunmaktadır.⁹⁰ Dan, İsrail'in atası olan Yakup'un dört karısından biri olan Rahel'den doğan oğludur.⁹¹ Şekem kentinin ele geçirilmesi olayında ise Avimelek (Gideon'un oğlu), şehri tamamen ele geçirdikten sonra bütün halkı Tanah'ın ifadesiyle kılıçtan geçirir, her yeri yıkar kenti yok eder ve en son üzerine tuz serperek bırakır.⁹²

İki kardeş soy olan İsraililer ve Benyaminoğulları arasında çıkan çatışmada ise yüz bine yakın insanın öldüğü⁹³ anlatılmaktadır. Sadece bir günde 25 bin kişinin öldürüldüğü anlatılan bu pasajda İsraililer kendi soyundan olan Benyaminoğullarını öldürmek için kaçtıkları kayalıklardan dört ay inmelerini beklemiş ve sonunda hepsini yok etmişlerdir. Çatışma sonunda ise halk böyle bir şeyin olmasından dolayı Tanrı'ya hayıflanmıştır. Diğer bir Yahudi soyu olan Esav'lular ise yine yıkıma uğrayan, Rabbin tehdit ettiği halklardandır.⁹⁴

Tanah'ta savaş dönemi olmasa bile toplu öldürme olayları devam etmektedir. Böyle bir katliam Mispá'da yapılan toplantıya katılmayan Yaveş-Gilat halkına yapılır. İsraililer toplantıya katılmayan Yaveş-Gilat üzerine 12 bin savaşçı gönderirler. "*Gidin, Yaveş-Gilat halkını, kadın, çocuk demeden kılıçtan geçirin*" (...) "*Yapacağımız şu: Her erkeği ve erkek eli deymiş her kadını öldüreceksiniz*"⁹⁵ diye emir verirler.

Tanah'ta savaş dönemi dışında çocuk ölümlerinin yaşandığı farklı bir diğer olay da peygamber Elişa'nın Beytel'e yaptığı bir ziyaret sırasında kendisiyle alay eden küçük çocuklara yaptığı lanet sonrasında gelişen olayların anlatıldığı metindir. Elişa, Beytel'e gitmek üzere oradan ayrılırken, kentin küçük çocukları yola çıkarak Peygamberle alay etmeye başlarlar. Ona "*Defol, defol, kel kafalı!*" diyerek hakaretlerde bulunurlar. Elişa, bu alaylara Rabbin adıyla lanetle karşılık verir. Bu lanetin ardından, iki dişi ayı ormandan çıkarak çocukların kırk ikisine saldırır ve onları parçalar.⁹⁶ Bu olayda da görüldüğü üzere Tanah'ın anlatımlarında kişi bir peygamber bile olsa çocukların öldürülmemesine dair bir hassasiyetin gelişmediği anlaşılmaktadır.

Tanah'ta yer alan ölümlere baktığımız zaman öncelikle Tanrı'nın, Tanrı adamlarının ve o dönemin toplumlarının yetişkin ve çocuk ayrımı yapmadan toplu katliamlar yapmada öncülük ettikleri dikkati çekmektedir. Tanrı Rab kızdığı zaman Yahudi halkını da benzer

⁸⁷ 1Sa.22:19.

⁸⁸ Yas.20:20.

⁸⁹ Hak.18:27.

⁹⁰ Yeş.19:47.

⁹¹ Yar.30:5.

⁹² Hak.9:45.

⁹³ Hak.20:46-48.

⁹⁴ Yer.49:10.

⁹⁵ Hak.21:1,11.

⁹⁶ 2.Kr.2:24.

bir şekilde kadın erkek, çoluk çocuk demeden yok etmekte, kırıp geçirmektedir.⁹⁷ Özellikle de halkın Yahudi Tanrısını bırakarak başka tanrılara tapması, Tanrı'ya çileden çıkarmakta ve tanrının gözü hiçbir şeyi görmemekte ve Tanrı, Yeruslaim kentindeki iğrenç şeylerden dolayı İsrail ileri gelenlerinden başlayarak kentteki herkesin acımadan öldürülmesini yaşlı, genç, kadın, erkek, çocuk demeden herkesin hedef alınmasını, tapınağın kirletilerek avlularının cesetlerle doldurulmasını emretmektedir.⁹⁸ Tanah'ın son cümleleri de yine yok etme tehdidiyle sona ermektedir.⁹⁹

Verilen örneklerden de hareketle Tanah'ta Tanrı'ya muazzam miktarda şiddet atfedilmiş olduğu göze çarpmaktadır. İlahi şiddet örnekleri Tanah boyunca görülür. Bunlar Tanah'ın bir bölümüyle veya belirli bir zaman dilimiyle sınırlı değildir. Tanrı sık sık başkalarına karşı şiddeti onaylar ve sayısız erkek, kadın ve çocuğu vurarak ve katlederek rutin olarak şiddet uygular.

5. Günümüz İsrail-Filistin Olaylarında Tanah'ın Etkisi

Filistinli çocuklara yönelik şiddeti, Tanah'tan doğrudan türetilen bir olgu olarak görmek doğru olmasa da Tanah'ın yazılış süreci ve içerdiği tarihsel bağlam dikkate alındığında, benzer çatışmalar ve savaşlar üzerinden bir ilişki kurmak mümkün görünmektedir. Tanah'taki şiddet içerikli metinler Yahudi inancında tarihi ve teolojik bir anlam taşımaktadır. Yahudi toplumunda bu metinlerin yorumlanması ile ilgili ortaya çıkan farklı yaklaşımlar bazı radikal grupların bu metinleri günümüz İsrail Filistin çatışmalarında şiddeti kutsallaştırma aracı olarak kullanmalarına neden olmuştur.¹⁰⁰ Yahudilik dahil olmak üzere hemen hemen her dinde radikal dini grupların kutsal metinleri yanlış anlamlandırması ve bu metinleri şiddeti meşrulaştırmak amacıyla kullanması, modern toplumlar üzerinde derin etkiler bırakan çok boyutlu bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır.

Tanah'ta yer alan birçok metinde sınırları tam olarak belirtilmemiş olsa da Tanrı'nın Kenan bölgesindeki Mısır nehrinden Fırat nehrine kadar olan bu toprakların tamamını İbrahim'in soyuna yani Yahudilerin atalarına vereceği vaadi¹⁰¹ yer almaktadır. Bu metinlerden hareketle İsrail'in işgali altındaki Batı Şeria ve Doğu Kudüs bölgelerindeki Yahudi yerleşimciler bu toprakların Tanah'a dayalı olarak Yahudi halkına ait olduğunu savunmakta ve bu topraklar üzerinde Tanrı'nın iradesi doğrultusunda hak sahibi oldukları inancını ortaya atmaktadırlar.¹⁰² 1.Samuel'de yer alan "*Şimdi git, Amalekliler'e saldır. Onlara ait her şeyi tümüyle yok et, hiçbir şeyi esirgeme. Kadın erkek, çoluk çocuk, öküz, koyun, deve, eşek hepsini öldür*"¹⁰³ şeklindeki emir, Yahudilerin düşmanlarına karşı güç kullanma hakkının olduğunu savunan bazı gruplar tarafından günümüz çatışmalarına uygulanabilir bir ilke olarak kabul edilmiştir. Özellikle bu emirle birlikte Yeşu ve Samuel kitaplarındaki benzer metinlerin, Yahudilerin çocuklar da dahil düşmanlarını yok ederek Tanrı'nın vaadini yerine getirdiğine kaynaklık ettiğini savunmuşlar ve bu anlatılardan

⁹⁷ Yer.44:7.

⁹⁸ Hez.9:4-11.

⁹⁹ Mal.4:5,6.

¹⁰⁰ Yossi Klein Halevi, *Like Dreamers: The Story of the Israeli Paratroopers Who Reunited Jerusalem and Divided a Nation* (UK: HarperCollins, 2013), 45; Serdal İlbaş, *İsrail'de Yahudi Radikal Grupların Filistin Sorununa Etkisi* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, PhD., 2024), 84.

¹⁰¹ Yar.15:18-21.

¹⁰² Baki Adam, "Kutsal Toprak, Mesih ve Terör", *Dini Araştırmalar* 7/20 (ts.), 70.

¹⁰³ 1Sam. 15:3.

yola çıkararak Filistinlilere karşı yürütülen mücadelenin ilahi bir görev olduğuna inanmışlardır. Öyle ki, Amalekliler, İsrailin ebedi düşmanının sembolü olarak görülmüş ve İsrail'e engel olan her millet Amalekli kabul edilerek onlarla savaşmak zorunluluğuna inanılmıştır.¹⁰⁴

Amalekliler özellikle Filistinlilerle özdeşleştirilmeleri nedeniyle son dönemlerde dikkati çekmektedir. İsrail başbakanı Netanyahu, 28 Ekim 2024'te Gazze'ye yönelik saldırılar üzerine düzenlediği basın toplantısında Tevrat'tan, "Amaleklilerin size yaptığını unutma. Biz de hatırlıyor ve savaşıyoruz"¹⁰⁵ metnini alıntılararak Filistinlileri Amaleklilere, İsrail'i de Tanah'ta anlatılan Amalek ile savaşan İsrailoğullarına benzetmiştir. Bu şekilde İsrail komu oyununda, kutsal metinleri kullanarak Filistinlilere karşı olumsuz duygusal ve siyasi bir bağlilik oluşturmayı ve İsrail'in meşruiyetini ve haklılığını vurgulamayı amaçlamıştır.

Tarihteki geçmiş olaylarda da Amalek ve İsrail benzetmeleri gibi kutsal kitaptan yapılan alıntılarla eylemlerine meşruluk katma örnekleri karşımıza çıkmaktadır. Kutsal kitapta yer alan Phinehas¹⁰⁶ gibi bazı figürler sonraki dönemlerde Romalılara karşı savaşta inananlar için bir model haline gelmiştir. Yine İngiliz Püriten devriminde Daniel kitabının bir yorumunu kullanan devrimciler, Eski Ahit'ten alınan benzetmelerle kendilerini idam etmekle görevlendirilen "En Yüce Azizler" olarak görmüşlerdir. Oliver Cromwell (ö. 1658) kendi devrimi ile göç arasında bir paralellik kurarak İrlanda Katoliklerine Kenanlılar muamelesi yapmıştır. Bir nesil sonra, New England Püritenleri, fetihle ilgili Kenanlıların ve Amaleklilerin Yeni Ahit metinlerini kendi durumlarına uygulayarak Kızılderili kabilelerini bu role dahil etmişler,¹⁰⁷ Kızılderilileri avlayarak ellerinden topraklarını alma da, Yeşu'nun Amoriler ile Filistilere karşı yaptığı kutsal katliamı yad etmişlerdir.¹⁰⁸ Kolonyal New England'da teolojik, tarihi ve bilimsel konularda kapsamlı yazılar yazan Püriten bir din adamı ve yazar olan Cotton Mather (ö. 1728) da sömürgecileri 1689'da Amaleklilere, kendilerini de İsraililere benzeterek insanları "Amalek'in vahşi doğada İsrail'i rahatsız etmesine karşı çıkmaya" çağırmıştır. Benzer retorik on sekizinci yüzyıl boyunca Amerikan Püritenizm'inde de varlığını sürdürmüştür. İncil'deki benzetmeler Amerikan siyasi retoriğinde günümüze kadar rol oynamaya devam etmiştir. Kutsal Kitap'taki benzetmeler aynı zamanda muhafazakâr Hıristiyanlar arasında İsrail'e verilen desteğin temelini de sağlamıştır.¹⁰⁹ Bu tür örnekler de dahil olmak üzere Tanah'taki pek çok metin, Tanah'ın dünyadaki şiddete katkıda bulunduğu dair görüşlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur.¹¹⁰

Öyle ki Tanah'ta tespitlerimize göre 77 yerde *merhamet* kelimesi geçmekte olup neredeyse tamamı Hz. Musa tarafından Tanrı'ya söylenilmekte ve "sen merhamet edensin, senin merhametin ..." şeklinde kullanılmaktadır.¹¹¹ Tanrı "ben başlaştıran, merhamet eden, affedenim" gibi kelimeleri bir yer hariç kendisi için kullanmamakta ve Tanrı'nın İsrail

¹⁰⁴ Adam, "Kutsal Toprak, Mesih ve Terör", 62.

¹⁰⁵ Yas.25:17.

¹⁰⁶ İsraililer, Şittim'de yaşarken erkekleri Moavlı kadınlarla zina etmeye başlar. Pinehas da zina eden İsraili ve kadının çadırına girerek mızrağını hem İsrailinin hem de Midyanlı kadının karnını delip geçecek şekilde saplar. Böylece İsrail'i yok eden hastalığın dindiği anlatılır. Say 25: 1-8.

¹⁰⁷ Collins, "The Zeal of Phinehas", 13.

¹⁰⁸ Garaudy, *İsrail, Mitler ve Terör*, 58.

¹⁰⁹ Collins, "The Zeal of Phinehas", 14.

¹¹⁰ Collins, "The Zeal of Phinehas", 21.

¹¹¹ Neh.9:19,27,28,31.

halkı hariç hiç kimseyi bağışladığı herhangi bir örnek karşımıza çıkmamaktadır. Tanrının merhameti ise sadece İsrailoğullarına karşıdır.¹¹² *Bağışlama* kelimesi 159 yerde geçmekte olup ağırlıklı olarak “*günahımızı, suçumuzu, canımızı bağışla*” şeklinde dua ve yalvarışlarda veya tamamen farklı bir kullanımla “*borcun, mirasın bağışlanması*” şeklinde kullanılmaktadır. “*Tanrı'nın bağışlaması*” şeklinde ise sadece iki yerde karşımıza çıkar.¹¹³ *Affetme* kelimesi ise yalnızca bir yerde kullanılmakta olup Eyüp Peygamberin “*suçumu affetmezsin*” şeklindeki ifadesidir.¹¹⁴ Hıristiyan metinlerinden farklı olarak *sevgi* kelimesi de sayılı sayıda geçmekte olup üzerinde fazla durulmamıştır.¹¹⁵ *Adalet* kelimesi ise 118 kez kullanılarak daha çok Tanrı'nın adaletine vurgu yapılmıştır. *Barış* kelimesi 61 yerde ve Yahudilerin atalarının yaptığı barış antlaşmaları ve barış dönemlerini ifade etmek için kullanılmıştır. *Merhamet, bağışlama, affetme* kelimelerinin aksine *öldürmek* ve *kılıçtan geçirmek* kelimelerinin kullanımında ise bir yoğunluk karşımıza çıkmaktadır. *Kılıçtan geçirme* kelimesinin kullanılma sayısı 441 iken *öldürmek* kelimesinin sayısı 738 olarak karşımıza çıkmaktadır. Raymund Schwager de yaklaşık bin pasajın ilahi şiddete dair örnekler içerdiğini tahmin etmektedir. Steve Wells ise Eski Ahit'te tanrı tarafından veya Tanrı'nın emriyle öldürülen insanların sayısını yaklaşık olarak 2,5 milyon olarak vermektedir.¹¹⁶

Yeni Ahit ve Kur'an-ı Kerim'de ise çocuklara yönelik şiddeti teşvik eden herhangi bir ifade bulunmamaktadır. Her iki kitapta da çocuklara sevgi ve şefkat gösterilmesini ve merhametle davranılması gerektiği vurgulanmaktadır.¹¹⁷ Yeni Ahit'te bir pasajda İshak ve İsmail soyu arasında ayırım yapıldığı dikkati çekmektedir: “İshak'ın özgür kadının, İsmail'in ise köle kadının çocuğu olmasına vurgu yapılarak, “...İyilik eder, hiçbir tehditten yılmazsanız, siz de Sara'nın çocukları olursunuz” denilmektedir.¹¹⁸

Günümüzdeki bazı radikal Yahudi yerleşimcilerinin de Tanah'ın kutsal savaş anlatılarına dayanarak kadın, çocuk ayırmaksızın öldürülmesini içeren mutlak bir zafer anlayışı içine düştükleri görülmektedir. Bazı gruplar, Filistinli çocukların Yahudi halkının geleceğine yönelik bir tehdit olduğunu iddia ederek şiddeti tüm Filistinlilere yayma konusunda bir haklılık algısı geliştirmeye çalışmaktadırlar.¹¹⁹ Özellikle, kutsal topraklarla ilgili iddialarıyla bazı İsraili din adamları, Filistinlilere karşı politika ve askeri operasyonlara yönelik kendilerine dini bir meşruiyet alanı açmışlardır. Yahudi radikal grupların Filistin sorunuyla ilgili İsrail'in iç politika ve karar alma süreçlerinde etkili oldukları söylenilmektedir.¹²⁰ Bu grupların hemen hemen hepsi Siyonist ideolojinin farklı yorumlamalarıyla hareket etmektedirler.¹²¹

¹¹² Ysa.60: 9,10; Hoş.1:3-7.

¹¹³ Say.14:20; 2.Ta.30:20.

¹¹⁴ Eyü.7:21.

¹¹⁵ Eski Ahit'te Tanrı'nın sevgisi hakkında detaylı bilgi için bkz. Roland Potter, “The Love of God in the Old Testament”, *Life of the Spirit (1946-1964)* 8/86/87 (Eylül 1953), 58-66.

¹¹⁶ Raymund Schwager, *Must There Be Scapegoats? Violence and Redemption in the Bible*, çev. Maria L. Assad (New York: Crossroad Publishing Press, 2000), 55-60.

¹¹⁷ Luk.18:16-17; Mat. 18:2-4; 18:10; 19:14; Mar.10:15; Kol.3:20-21; Enam 151; İsrâ 31; Kehf 46; Tekvir 8-9.

¹¹⁸ 1Pe.3:6.

¹¹⁹ Halevi, *Like Dreamers: The Story of the Israeli Paratroopers Who Reunited Jerusalem and Divided a Nation*, 45.

¹²⁰ Detaylı bilgi için bkz. İlbaş, *İsrail'de Yahudi Radikal Grupların*.

¹²¹ İlbaş, *İsrail'de Yahudi Radikal Grupların*, 84.

Bazı hahamların açıklamaları ve dini liderlerin beyanları, Filistinlilerle yaşanan çatışmanın tırmanmasına önemli ölçüde katkıda bulunmakta ve işgal altındaki topraklarda Filistinlilere karşı artan şiddet oranlarıyla örtüşmektedir. Bunun bir örneği 2009 yılında yaşanmıştır. Od Yosef Chai yeşivasından olan Rabbi Yitzhak Shapira ve Rabbi Yosef Elitzur isimli iki haham yazdıkları “*Torat ha-Melekh*” (*Kralın Tevrat’ı*)¹²² isimli kitapla Yahudi dini yasalarına dayanarak, İsrail’deki Yahudi yerleşimcilerin Filistinlilere karşı uygulayabilecekleri şiddet eylemlerini haklı çıkarmaya çalışmıştır.¹²³ 2009 yılında Od Yosef Chai Yeshiva’daki Kutsal Kitap Enstitüsü tarafından yayımlanan kitap 230 sayfadan oluşmakta olup kitapta Yahudilerin Yahudi olmayanları (goyim) öldürmelerine ne zaman izin verileceği gibi sorulara cevaplar aranmaktadır. Kitap, Yahudi Devleti’nin ve Yahudilerin bağlı olması ve uyması gereken Tevrat’ın ve Yahudi yasasının Yahudi olmayanlar üzerindeki konumunu belirlemeyi amaçlamaktadır. Eski İbranice ile yazılmış olan kitapta yazarlar özellikle, Yahudi olmayanların öldürülmesini isteyen görüşlerini Yahudi hukukundan metinler ve farklı çağlardaki kıdemli Yahudi hahamlardan çok sayıda alıntı ile pekiştirmektedir. Yahudi hukukunun önde gelen dini kaynakları kitabın temelini oluşturmaktadır. Torat ha-Melekh’i yazan hahamlar önce İsrail polisi tarafından suçlu bulunarak tutuklanmışlar fakat sonra Mayıs 2012’de İsrail Devlet Savcısı tarafından hahamların tutuklanamayacağı kararı çıkarılarak serbest bırakılmışlardır.¹²⁴ Torat ha-Melekh’te, Filistinlilere karşı şiddetin, İsrail’in güvenliği ve Yahudi halkının çıkarları için meşru olduğu savunulmaktadır. Kitapta aynı zamanda, Filistinlilerin Tanrı’nın gözünde düşmanlar olduğu iddia edilmekte ve bu düşmanlarla savaşmak için gerekli olan stratejiler anlatılmaktadır. Kitabın İsrail-Filistin çatışması açısından önemi, kitaptaki fikirlerin daha çok işgal altındaki Filistin Batı Şeria’daki Yahudi yerleşimcilerin çok geniş bir kesimi, dindar Siyonistlerin büyük grupları ve İsrail’deki ultra-Ortodoks Yahudiler ve Haridim tarafından benimsenmesi ve yerleşimcilerin büyük bir kısmının bu fikirleri benimsemekten önce bunları eyleme geçirmeye yönelmesiyle ortaya çıkmaktadır.¹²⁵ Torat ha-Melekh’in fikirlerine saygı duyan ve onu kendi orijinal Tevrat’ları olarak ele alan bazı hahamlar, yeşiva öğrencileri, İsrail hükümetinin himayesi ve İsrail ordusunun koruması altındaki yerleşimciler tarafından, Filistinlilere, onların mülklerine ve kutsal mekanlarına saldırılarak Filistinlilerin taciz edildiği, kasaba ve köylerinin, camilerinin yakıp yıkıldığı, ağaçlarının kesilerek çiftliklerinin ve ekinlerinin yakıldığı ifade edilmektedir.¹²⁶

Bu kitabın yazarları, Filistinlilerin Nuh Kanunlarını ihlal ettikleri için öldürülmesi gerektiğini söylemektedirler. Onlara göre; “*Masumlar bunu yapmaya zorlansa bile “katillere” yardım eden Filistinli sivillerin hedef alınması gerekmektedir. Bağlanmış veya hapsedilmiş olsalar, kaçma yolları olmasa ve rehinelere gibi aynı yerde kalmaktan başka çareleri olmasa bile, eğer*

¹²² Nadera Shalhoub-Kevorkian, “Price Tagging Palestinians: Alternative Methods of Surveillance and Control”, *Security Theology, Surveillance and the Politics of Fear*, ed. Nadera Shalhoub-Kevorkian (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 32; Rabbi Yitzhak Shapira - Rabbi Yosef Elitzur, *The King’s Torah* (Doha: Arab Center for Research Policy Studies, 2011); Bar Guzi, *Between Ethics and Jewish Law: Torat Ha-Melekh and the Moral Problems of Contemporary Halakhic Discourse*, 2018; Rabbi’s Yitzhak Shapira - Yosef Elitzur, *The King’s Torah Complete*, t.y.

¹²³ Jeremy Sharon, “Torat Hamelech’ authors will not be indicted”, *The Jerusalem Post* (28 Mayıs 2012).

¹²⁴ Tessa Satherley, “The Simple Jew’: The ‘Price Tag’ Phenomenon, Vigilantism, And Rabbi Yitzchak Ginsburgh’s Political Kabbalah”, *Melilah Manchester Journal of Jewish Studies* 10 (2013), 66; Guzi, *Between Ethics and Jewish Law*, 4.

¹²⁵ “IMEU, The Institute for Middle East Understanding (IMEU)”, *Rabbi Dov Lior: A Case Study in State-Sponsored Incitement* (01 Eylül 2023).

¹²⁶ Shalhoub-Kevorkian, “Price Tagging Palestinians”, 63; Shapira - Elitzur, *The King’s Torah*, 8.

zalimlerden kurtulmanın yolu buysa, bunlar hedef alınabilir, ezilebilirler ve öldürülebilirler. Kendi isteği dışında da olsa İsraili birinin öldürülmesine yardım eden kişi hedef alınıp öldürülebilir.”¹²⁷

Çocuklar çoğu zaman böyle bir durumun ortasına düşmekte ve kendi istekleri dışında olayların içinde bulunmak zorunda kalmaktadırlar. Bazı durumlarda Peygamber Yeşaya'nın “Atalarının suçundan ötürü Babil Kralının oğullarını boğazlamak için yer hazırlayın. Kalkıp dünyayı sahiplenmesinler, yeryüzünü kentlerle doldurmasınlar,”¹²⁸ ve “Davud hiçbir erkek veya kadını sağ bırakmadı (...) Filistlilere söylemesinler diye,”¹²⁹ metinlerine atfen, “çocukları hayatta bırakmaları, öldürülmelerinin yol açtığı zarardan çok daha büyük olacağından kişinin daha büyük bir zararı savuşturmak için küçük bir zarar vermesi sağduyuya yakındır,”¹³⁰ sonucuna ulaşarak çocukların öldürülmesine dinsel gerekçeler sunulmuştur. İsrail Toprakları Hahamları Derneği'nin başkanı Haham Dov Lior da bu kitabın yazdıklarını destekleyen bir önsöz yazmıştır.¹³¹ Bunun dışında Haham Dov Lior liderliğinde birçok üst düzey Yahudi haham tarafından desteklenen tehlikeli bir dizi fetva ortaya çıkmıştır. 2011'de bir mitingde Lior bir fetvasında "Savaşta masum yoktur" diyerek toplu cezalandırmayı ve ayaklanmacılara karşı cezai eylemleri savunmasıyla, hatta yeraltı örgütlerini terör eylemleri için öven söylemlerde bulunmasıyla tanınmaktadır.¹³² Olaylara tepki gösteren hahamların yanında açıkça Filistinlilere yönelik şiddeti onaylayan hatta teşvik eden hahamların fetvalarıyla da karşılaşmaktadır.¹³³

Tanah'ta yer alan Tanrı'nın ve Peygamberlerin düşmanlara karşı yaptıkları Kutsal Kitap'taki uygulamaları kendilerine örnek alan bazı Yahudi radikal gruplar bunları Tanrı'nın intikam eylemleriyle özdeşleştirerek her Filistinlinin hedef alınabileceği inancını edinmiş gibi görünmektedirler. Bugün Filistin topraklarında yapılan terör eylemlerinin başlıca nedeninin Kutsal Kitabın vadettiği kutsal toprakları işgalci Filistinlilerin elinden geri almak olduğu ortaya çıkmaktadır.¹³⁴ İsrail'in vad edilmiş topraklar inancından dolayı Tanah'a göre burada doğanlar işgalci konumuna düşerken dışarıdan gelen İsraililer bu toprakların yasal mirasçısı kabul edilmişlerdir.

Yahudi hukukçuları tarafından Yahudi bir bireyin vad edilen kutsal topraklarda yaşama zorunluluğunun olduğu hükümleri verilmiş ve bu ülkü sürekli canlı tutulmuştur. İbn Meymûn da bir Yahudi'nin kutsal toprakların dışında yaşamasının yasak olduğunu, sadece zorunluluk olması durumunda geçici olmak suretiyle diasporada yaşayabileceğini söylemiştir.¹³⁵

Günümüz İsrail siyasetinde ve toplumunda aşırılığın ve dini şiddetin ortaya çıkışının kökleri 1967 savaşıyla atılmış, 1973 savaşıyla daha görünür olmaya başlamış,¹³⁶ 1974'te yerleşimci dini örgüt Gush Emunim'in kurulması ve 1971'de Haham Meir Kahane

¹²⁷ Shapira - Elitzur, *The King's Torah*, 11.

¹²⁸ Yeş.14:21.

¹²⁹ 1.Sa.27:11; Shapira - Elitzur, *The King's Torah Complete*, 1/215.

¹³⁰ Shapira - Elitzur, *The King's Torah Complete*, 1/235.

¹³¹ “IMEU, The Institute for Middle East Understanding (IMEU)” (01 Eylül 2023).

¹³² “IMEU, The Institute for Middle East Understanding (IMEU)” (01 Eylül 2023).

¹³³ “Wafa, Palestinian News & Info Agency”, *Report: Jewish settler terrorism inherent in Israeli state* (2023); “IMEU, The Institute for Middle East Understanding (IMEU)” (01 Eylül 2023).

¹³⁴ Mark Juergensmeyer, *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State* (London: University of California Press, 1993), 65; Adam, “Kutsal Toprak, Mesih ve Terör”, 62.

¹³⁵ Maimonides, *Mishne Torah*, Kings 5: 9; Adam, “Kutsal Toprak, Mesih ve Terör”, 64.

¹³⁶ İlbaş, *İsrail'de Yahudi Radikal Grupların*, 72.

liderliğindeki Kach hareketinin yükselişiyile de devam etmiştir.¹³⁷ Özellikle, Kach hareketinin önde gelen ismi olan Haham Meir Kahane, Yahudiler ve Arapların bir arada yaşamasını Talmud emirlerinin ihlali olarak görmüş¹³⁸ ve şiddetin, terörizmin tırmanmasına katkıda bulunan ilkelerin formüle edilmesinde rol oynamıştır. Gush Emunim'e göre Yahudilik için tehdit oluşturan herkes, Yahudiliğin ebedi düşmanı Amalekli olarak kabul edilmiş ve Amaleklilerle ilgili halakha hükümleri esas alınmıştır. Diğer radikal gruplar da Filistinlilere karşı teröre başvurmaktan çekinmemişlerdir. Kahane ile aynı kanattan olan bir dini lider bu savaşlarda herkesin potansiyel asker sayılacağı için kadın ve çocuklarda dahil herkesin hedef alınabileceğine dair onay vermiştir.¹³⁹ Sonrasında Likud'un 1977 yılında yapılan seçimlerle yönetimi eline alması sonucunda radikal gruplar daha fazla güç kazanmış, Netanyahu ile Büyük İsrail Politikasına geri dönülerek Arz-ı Mev'ud projesine göre hareket edilmeye başlanmıştır.¹⁴⁰ 1967 savaşı radikal gruplar tarafından Tanrı'nın Yahudilere olan vaaadinin İsrail vizyonunun gerçekleşmesi için verdiği fırsat olarak görülmüştür.¹⁴¹ 12 Aralık 2022 tarihine gelindiği zaman Netanyahu, Oztma Yehudit Partisi ile koalisyon kurarak İsrail tarihindeki en sağcı hükümet olan 37. hükümeti kurmuşlardır. Filistinlilerin zorla sürülmesini savunan aşırılık yanlısı bir siyasi anlayışa sahip olan Oztma Yehudit'in lideri İtamar Ben-Gvir seçimden sonra Filistinlileri kışkırtan bir politika izleyerek 21 Mayıs 2023'te Mescidi Aksa'ya yaptığı baskınla gerilimi tırmandırmıştır. Bu bağlamda 7 Ekim 2023'ten beri devam eden savaşta Oztma Yehudit Partisi, barış ve ateşkes görüşmelerini engellemek için hükümetten çekilme tehdidinde bulunarak, savaşın devam etmesinde önemli rol oynamıştır.¹⁴²

Yahudilerin, Arap ve Müslüman dünyasına karşı olan önyargıları ve Hıristiyanlık ve İslam'ın din bakımından kendilerine denk olmadığı gibi düşünceleri kendilerine karşı olumsuz tavırların ortaya çıkmasına ve dışlanmalarına neden olmuştur.¹⁴³ Geçmişe baktığımız zaman Yahudilerin, son yüzyılda yaşanan sıkıntılar ve soykırım gibi olaylarla birlikte Araplar ve Müslümanlara karşı olumsuz tavır aldıkları görülmektedir. Yahudi soykırımında pek çok Yahudi'nin Filistinlileri de soykırımın ortakları olarak gördüğü ifade edilmektedir. Öyle ki günümüzdeki çoğu Yahudiler tarafından o dönemin Filistinli lideri Hacı Emin el-Hüseyni'nin, Nazi Almanya'sıyla iş birliği yaptığına ve Yahudilerin yok edilmesi için çabaladığına inanıldığı ifade edilmektedir. Bu nedenle 1930-40 yılları arasındaki Filistinli liderler Yahudi soykırımının suç ortakları olarak görülmüşlerdir.¹⁴⁴

Yahudi toplumu içinde siyasi ve dini liderler, halk ve aydınlar Yahudi şiddetine tepki göstermekle birlikte tepkiler ve görüşler arasında farklılıklar ortaya çıkmaktadır. Siyasiler Filistinli çocukların ölümünü ağırlıklı olarak savaş zayıyatı olarak görürken, bu ölümlerin insanlık dışı olduğunu söyleyerek İsrail'in askeri politikalarını eleştiren

¹³⁷ Ehud Sprinzak, "Extremism and Violence in Israel: The Crisis of Messianic Politics", *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* 555 (1998), 119.

¹³⁸ Satherley, "The Simple Jew': The 'Price Tag' Phenomenon, Vigilantism, And Rabbi Yitzchak Ginsburgh's Political Kabbalah", 75.

¹³⁹ Adam, "Kutsal Toprak, Mesih ve Terör", 70.

¹⁴⁰ Mürsel Doğrul - Hayati Ünlü (ed.), *TÜBA Filistin - İsrail Savaşı Raporu* (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, 2023), 10; İlbâş, *İsrail'de Yahudi Radikal Grupların*, 219.

¹⁴¹ İlbâş, *İsrail'de Yahudi Radikal Grupların*, 197.

¹⁴² İlbâş, *İsrail'de Yahudi Radikal Grupların*, 231-232.

¹⁴³ Brenner, *Kısa Yahudi Tarihi*, 36.

¹⁴⁴ Firestone, *Yahudiliği Anlamak*, 78.

Yahudiler ve insan hakları örgütleri gibi gruplar da bulunmaktadır. Her ne kadar Yahudi aydınlar Filistinli çocukların ölümüyle ilgili güçlü eleştirilerde bulunsalar da ölümleri durdurmada yeterli olunamamakta Tanah'tan beslenen radikal inançların etkisi baskın gelerek bu şiddetin dini meşruluğu ön plana çıkmakta ve şiddet kutsallaştırılmaktadır.

Batı'da ise çocuğun hukuka mevzu konusu olması ve çocuk hukuku ve kanunlarının oluşturulmasının henüz yeni olması Batı'nın çocukların haklarını korumada varlık gösteremeyerek geç ve yetersiz müdahalede bulunmalarına neden olmaktadır.¹⁴⁵ Batı'da ancak 17. yüzyılla birlikte çocuğun masum olduğu ve zayıflığı vurgulanmış ve Avrupa ülkeleri gibi birçok ülke İkinci Dünya savaşıdan sonra çocuklar konusunda daha hassas hareket etmeye başlamıştır.¹⁴⁶ Batı'da ilk defa 18. yüzyılda çocukla ilgili bazı koruyucu tedbirler alınarak kanunlaşmıştır. 19. asrın sonuna kadar bütün Avrupa ülkeleri ve Amerika'da çocukların cinayet suçlarından dolayı idam edildikleri görülür.¹⁴⁷ 1959'da Birleşmiş Milletlerin Genel Kurulunda 10 maddelik *Çocuk Hakları Beyannamesi* metni kabul edilmiştir. 1976 yılında Birleşmiş Milletler Genel Kurulu'nda alınan kararla 1979 yılı Uluslararası Çocuk Yılı ilan edilmiştir. BM Genel Kurulu tarafından BM Çocuk Hakları Sözleşmesi'nin 2 Eylül 1990'de yürürlüğe girmesiyle çocuk hakları konusu politika alanına açıkça dahil edilmiştir.¹⁴⁸ İstisnasız her çocuğun ayırım gözetmeksizin sahip olacağı haklar bu bildirme ve sözleşmede belirtilmiştir. Fakat maddelerin yerine getirilme usulüne bakıldığı zaman Batı çocukları ve diğer çocuklar arasında çifte standartlı uygulamalar açık bir şekilde karşımıza çıkmaktadır. Ukrayna'ya yönelik Rusya işgalinin başlamasından bir hafta sonra bilim akademileri ve siyasetçilerin barışçıl çözüme yönelik mesajlar paylaşmaya başlamalarına rağmen aynı tepki İsrail'in işgaline karşı gösterilememiştir.¹⁴⁹

Uluslararası sözleşmelerde çocukların hakları ayrıntılı bir şekilde belirtilmiş ve çatışma durumunda sivillerin korunması ile ilgili maddeler Cenevre Sözleşmelerine konu edilmiştir. İsrail ise Batı Şeria ve Gazze'de uygulanan yasaklar ve ambargolar aracılığıyla çocukların temel ihtiyaç maddelerine ulaşmasını zorlaştırmaktadır. Çocukların öldürülmesi, yaralanması, işkence edilmesi ve insanlık dışı muamelelere maruz kalması, hastalığa neden olan koşullar, okullara yönelik saldırılarla çocuklara yapılan fiziksel ve psikolojik şiddetin farklı biçimleri İsrail işgalinin başlıca unsurları haline gelmiştir.¹⁵⁰

3 Ekim 2023'ten 10 Ocak 2025'e kadar devam etmekte olan İsrail saldırılarında yaklaşık 17 bin 841'i çocuk, 12 bin 298'i kadın olmak üzere 47.161 kişinin öldüğü belirtilmektedir.¹⁵¹

Radikal grupların kutsal metinleri şiddeti meşrulaştırmak için kullanması, bu metinlerin gerçekte taşıdığı etik ve manevi mesajlarla çelişki halindedir. Yaptıkları vurgularla adalet, barış ve merhamet gibi evrensel değerleri teşvik eden kutsal metinlerin doğru bağlamda ve etik bir perspektifle ele alınması, radikal yorumlara karşı etkili bir direnc

¹⁴⁵ İbrahim Canan, "İslam'da Çocuk Hakları", *Harran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (1995), 1181.

¹⁴⁶ Sağlam - Aral, "Tarihsel Süreç İçerisinde Çocuk", 45.

¹⁴⁷ Canan, "İslam'da Çocuk Hakları", 1181.

¹⁴⁸ Fatma Sarıaslan, "Uluslararası İlişkiler Disiplininde Çocuk Nosyonu", *ODÜ Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 13/2 (2023), 2444.

¹⁴⁹ Doğrul - Ünlü, *TÜBA Filistin - İsrail Savaşı Raporu*, VI.

¹⁵⁰ Kadriye Sınmaz, "İşgalin Çaldığı Gelecek: Filistinli Çocuklar", *Yetim ve Kimsesiz Çocuklar Sempozyumu Bildiriler Kitabı* (İstanbul: İstanbul University Press, 2022), 400. ; <https://www.savethechildren.net/occupied-palestinian-territory>

¹⁵¹ "Dünya İsrail-Filistin Çatışması", *AA* (Erişim 23 Ocak 2025).

geliştirilmesine katkıda bulunacaktır. Kutsal metinlerin insanlığa şiddet değil, ahlaki bir yaşam için yol gösterici ilkeler sunmayı amaçladığını unutmamak gerekir.

Sonuç

Yahudi kutsal yazılarında var olan şiddet, çoğu zaman şiddeti getirmiş ve iki bin yıldan uzun bir süredir çeşitli bağlamlarda düşman halkların zulüm görmesi, boyunduruk altına alınması ve ortadan kaldırılması için bir model olarak hizmet etmiştir. Tanah pasajları bize Yahudilerde, çocuklar dahil olmak üzere Yahudi olmayan hatta kendi ırkından olan Yahudilere karşı gösterdikleri şiddetin varlığını ortaya koymaktadır. Hatta Tanrı Yahve'nin de bizzat kendisinin diğer insanlara ve Yahudilere karşı kullandığı şiddet karşımıza çıkmaktadır. İsrailoğullarının maruz kaldığı şiddet, onların yaşantılarını ve Tanrı algılarını değiştirmiştir.

İsrail'in Filistin halkına yönelik şiddet eylemleri, tarih boyunca çeşitli dinî, politik ve sosyal faktörlerden etkilenmiştir. Özellikle dini faktörler olarak Yahudi kutsal metinleri Yahudilerin yaşamlarının her alanında olduğu gibi İsrail'in komşularıyla ilişkilerinde de önemli bir rehber olmuştur. Tanah'ta yer alan şiddet içerikli anlatılarda, savaşlar ya da Tanrı'nın gazabının bir tezahürü olarak şiddet detaylı biçimde tasvir edilmektedir. Günümüzde Tanah kaynaklı şiddet kendini İsrail-Filistin olaylarında en açık şekilde göstermektedir. İsrail toplumu, İsraili liderler tarafından dini retorikle mobilize edilerek harekete geçirilmeye çalışılmakta ve İsraililer, kendilerine vad edilen toprakları koruma ve dini kimliklerini savunma amacıyla oluşturulan temalar üzerinden motive edilmektedir. Kutsal metinlerden yapılan alıntılarla Filistinlilere karşı uygulanan şiddet kutsal savaş haline dönüştürülmekte ve Tanrı'nın emri olduğu algısı oluşturulmaya çalışılmaktadır.

Tanah'taki şiddet içerikli metinlerin Yahudilerin modern dönemde yaptıkları kıyımları meşrulaştırmak için dini bir alt yapı oluşturmada kullanılması tehlikesine dikkat çekmek gerekmektedir. Tanah'ın şiddet içeren metinlerinden uzaklaşarak bunların tarihi bağlamda yorumlanması ve kutsal kitaptaki barış ve adalet mesajlarına dayanan bir yaklaşım geliştirilerek özellikle çocukların çatışmalardan uzak tutulması barışçıl bir gelecek oluşturmanın en önemli yollarındandır. Çatışmanın sonlandırılması ve bir daha yaşanmaması için en azından dini bağlamda radikal grupların Tanah metinlerini şiddeti meşrulaştıracak şekilde yorumlamalarının önüne geçilmesi ve Yahudi teologlar ve barış yanlısı grupların daha etkili olması gerekmektedir.

Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	<i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i>
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	turkiyeilahiyat@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	<i>It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.</i>
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	turkiyeilahiyat@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça / References

- Adam, Baki. "Kutsal Toprak, Mesih ve Terör". *Dini Araştırmalar* 7/20 (ts.), 61-72.
- Adam, Baki. "Yahudiliğin Şiddet Boyutu". *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi* 15/1 (2012), 36-39.
- Adam, Baki. "Yahudilik ve Şiddet". *İslamiyat* 5/1 (2002), 23-34.
- Altaş, Vatan. "Tevrat Hükümleri ve Mezopotamya Kanunları Işığında Kölelik". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 34/1 (2024), 401-418.
- Aslantaş, Nuh. *Emeviler Döneminde Yahudiler*. İstanbul: Gökkuşbu Yayınları, 2005.
- Batuk, Cengiz. "Tanrı'nın Asi Çocukları: Zalimlik ve Mazlumluk Arasında Şiddet Sarmalındaki Yahudiler". *Milel ve Nihal, İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 5/5 (2008), 157-187.
- Brenner, Michael. *Kısa Yahudi Tarihi*. çev. Sevinç Altınçekiç. İstanbul: Alfa Yayınları, 2011.
- Canan, İbrahim. "İslam'da Çocuk Hakları". *Harran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (1995), 7-22.
- Collins, John J. "The Zeal of Phinehas: The Bible and the Legitimation of Violence". *Journal of Biblical Literature* 122/1 (Spring 2003), 3-21.
- Creach, Jerome F.D. *Violence in Scripture: Interpretation: Resources for the Use of Scripture in the Church*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2013.
- Doğancı, Kamil - Kocakuşak, Fulya. "Eski Roma Ailesinde 'Pater Familias' ve 'Patria Potestas' Kavramları". *U.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 16/27 (2014), 233-250.
- Doğrul, Mürsel - Hayati Ünlü (ed.). *TÜBA Filistin - İsrail Savaşı Raporu*. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, 2023.
- Eisen, Robert. *The Peace and Violence of Judaism: From the Bible to Modern Zionism*. New York: Oxford University Press, 2011.
- Firestone, Reuven. *Yahudiliği Anlamak, İbrahim'in/Avraam'ın Çocukları*. çev. Çağlayan Erendağ, Levent Kartal. İstanbul: Gözlem Gazetecilik, Basın, Yayın ve A.Ş., 2004.
- Garaudy, Roger. *İsrail, Mitler ve Terör*. çev. Cemal Aydın. İstanbul: Pinar Yayınları, 1999.
- Gardner, J.F. *Women in Roman Law and Society*. Bloomington: Indiana University Press, 1986.
- Garroway, Kristine Henriksen. *Children in the Ancient Near Eastern Household*. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2014.
- Gilmour, Rachele. "From Anxiety to Reverence". *Die Welt des Orients* 51/1 (2021), 84-99.
- Guzi, Bar. *Between Ethics and Jewish Law: Torat Ha-Melekh and the Moral Problems of Contemporary Halakhic Discourse*, 2018. <https://www.reconstructingjudaism.org/center-jewish-ethics/whizin-prize-essays/>
- Gündüz, Şinasi. "Din ve Şiddet Paradoksu". *Milel ve Nihal, İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 13/2 (2016), 8-31.

Gündüz, Şinasi. *Dinsel Şiddet Sevgi Söyleminden Şiddet Realitesine Hıristiyanlık*. Samsun: Etüt Yayınları, 2002.

Gürkan, Salime Leyla. *Yahudilik*. İstanbul: İsam Yayınları, 2008.

Halevi, Yossi Klein. *Like Dreamers: The Story of the Israeli Paratroopers Who Reunited Jerusalem and Divided a Nation*. UK: HarperCollins, 2013.

Hasanov, Eldar. *Nûh Kanunları ve Nûhîlik*. İstanbul: İsam Yayınları, 2015.

Hassner, Ron E. - Aran, Gideon. "Religion and Violence in the Jewish Traditions". *Oxford Handbook of Religion and Violence*. ed. Michael Jerryson. Oxford: Oxford University Press, 2013.

İlbaş, Serdal. *İsrail'de Yahudi Radikal Grupların Filistin Sorununa Etkisi*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, PhD., 2024.

Juergensmeyer, Mark. *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*. London: University of California Press, 1993.

Karesh, Sara E. - Hurvitz, Mitchell M. *Encyclopedia of Judaism*. New York: Facts On File, Inc. An Imprint of Infobase Publishing, 2006.

Kirman, M. Ali. "Küresel Bir Sorun Olarak Din ve Şiddet". *Dini Araştırmalar* VII/20 (2004), 315-332.

Kuhr, Amelie. *Eski Çağ'da Yakındoğu (M.Ö. 3000-330)*. çev. Dilek Şendil. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2007.

Laes, Christian - Ville Vuolanto (ed.). *Children and Everyday Life in the Roman and Late Antique World*. London and Newyork: Routledge, 2017.

Mills, Watson E. *Mercer Dictionary of the Bible*. ed. Roger Bullard. USA: Mercer University Press, 1997.

Monroe, Lauren A. S. "Israelite, Moabite and Sabaeen War-herem Traditions and the Forging of National Identity: Reconsidering the Sabaeen Text RES 3945 in Light of Biblical and Moabite Evidence". *Vetus Testamentum* 57/3 (2007), 318-341.

Niditch, Susan. *War in the Hebrew Bible: A Study in the Ethics of Violence*. New York: Oxford University Press, 1993.

Öztürk, Hatice Karakuş. "Çocukluğun Tarihsel Gelişimi Üzerine Düşünceler". *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 13 (2017), 253-276.

Potter, Roland. "The Love of God in the Old Testament". *Life of the Spirit (1946-1964)* 8/86/87 (Eylül 1953), 58-66.

Sağlam, Mehmet - Aral, Neriman. "Tarihsel Süreç İçerisinde Çocuk ve Çocukluk Kavramları". *Çocuk ve Medeniyet* 1/2 (2016), 43-56.

Sand, Şlomo. *Yahudi Halkı Nasıl İcat Edildi Kitabı Mukaddes'ten Siyonizme*. çev. Işık Ergüden. İstanbul: Doğan Egmont Yayıncılık, 2011.

Sarıaslan, Fatma. "Uluslararası İlişkiler Disiplininde Çocuk Nosyonu". *ODÜ Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 13/2 (2023), 2443-2456.

Satherley, Tessa. "The Simple Jew': The 'Price Tag' Phenomenon, Vigilantism, And Rabbi

Yitzchak Ginsburgh's Political Kabbalah". *Melilah Manchester Journal of Jewish Studies* 10 (2013), 57-91.

Schwager, Raymund. *Must There Be Scapegoats? Violence and Redemption in the Bible*. çev. Maria L. Assad. New York: Crossroad Publishing Press, 2000.

Shalhoub-Kevorkian, Nadera. "Price Tagging Palestinians: Alternative Methods of Surveillance and Control". *Security Theology, Surveillance and the Politics of Fear*. ed. Nadera Shalhoub-Kevorkian. 21-46. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

Shapira, Rabbi Yitzhak - Elitzur, Rabbi Yosef. *The King's Torah*. Doha: Arab Center for Research Policy Studies, 2011.

Shapira, Rabbi's Yitzhak - Elitzur, Yosef. *The King's Torah Complete*, t.y. <https://archive.org/details/kings-torah-complete/page/n3/mode/2up>

Sharon, Jeremy. "'Torat Hamelech' authors will not be indicted". *The Jerusalem Post*. 28 Mayıs 2012. Erişim 18 Ocak 2025. <https://www.jpost.com/national-news/a-g-torat-hamelech-authors-will-not-be-indicted>.

Sınmaz, Kadriye. "İşgalin Çaldığı Gelecek: Filistinli Çocuklar". *Yetim ve Kimsesiz Çocuklar Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. 399-407. İstanbul: İstanbul University Press, 2022.

Sprinzak, Ehud. "Extremism and Violence in Israel: The Crisis of Messianic Politics". *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* 555 (1998), 114-126.

Sütken, Elvan. "Roma Aile Hukukunda Patria Potestas, Patria Potestas in Roman Family Law". *AndHD* 5/1 (2019), 67-100.

Tarakçı, Muhammet. "Tanah'ta Vahiy Anlayışı". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2002), 193-218.

Tropper, Amram. "The Economics of Jewish Childhood in Late Antiquity". *Hebrew Union College Annual* 76 (2005), 189-233.

Wenham, Gordon J. "The Deuteronomic Theology of the Book of Joshua". *Journal of Biblical Literature* 90/2 (Haziran 1971), 140-148.

AA. "Dünya İsrail-Filistin Çatışması". Erişim 23 Ocak 2025. <https://www.aa.com.tr/tr/dunya/uzmanlara-gore-gazdede-ilk-9-aydaki-gercek-olum-sayisi-kaydedilenden-yuzde-41-fazla-olabilir/3446762>

Rabbi Dov Lior: A Case Study in State-Sponsored Incitement. "IMEU, The Institute for Middle East Understanding (IMEU)". 01 Eylül 2023. Erişim 17 Ocak 2025. <https://imeu.org/article/rabbi-dov-lior-a-case-study-in-state-sponsored-incitement>

Report: Jewish settler terrorism inherent in Israeli state. "Wafa, Palestinian News & Info Agency". 2023. Erişim 17 Ocak 2025. <https://english.wafa.ps/Pages/Details/137072>



Batı Türkistan Bölgesinden Bir Hicretnâme Örneği

Zeliha Dilek Keçeciler¹

Öz

19. ve 20. yüzyıl Doğu Türkleri açısından bir varoluş mücadelesi ile geçmiştir. Dönemin Rus yönetimi içinde diğer toplulukların dinî ve millî değerlerini asimile etmeyi tercih eden unsurlar yer almıştır. Halkların maruz kaldıkları bu sindirme politikasından pek çok aydın, yazar ve sanatçı da kendi paylarına düşeni almış, ya sürgün edilerek ya ağır hapis cezaları alarak ya da infaz edilerek dönem zulümlerine maruz kalmışlardır. Metnimizin müellifi Şadi Töre Cihangiroğlu (ö. 1933) da kendisini İslâm'ı ve Hz. Peygamber'i anlatmaya adanmış, ömrü boyunca sayısız dinî temalı eser vermiş, en sonunda da sürgün haldeyken vefat etmiştir. Çalışmada Türkistan'da zorlu şartlar altında yaşayan bir edîbin insanlara Peygamberlerini öğretmek kaygısı ve telaşı ile kaleme aldığı Nazm-ı Siyer-i Şerîf adlı eserinde yer alan "Hicret" bölümü işlenmeye gayret edilecektir. Giriş ile beraber dört bölümden oluşan makalemizde "Hicretnâme" -esas metinde geçtiği hali ile ayrı başlıklarda ve dördlük numaraları ile- önce Türkiye Türkçesi ile anlatılacaktır. Ardından da metin transkripsiyonlu olarak aktarılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Türk İslam Edebiyatı, Siyer, Hicretnâme, Doğu Türkçesi, Şadi Töre Cihangiroğlu

Keçeciler, Zeliha Dilek. "Batı Türkistan Bölgesinden Bir Hicretnâme Örneği". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi 9/1 (Mart 2025), 151-179. <https://doi.org/10.32711/tiad.1479624>

Geliş Tarihi	08.05.2024
Kabul Tarihi	26.02.2025
Yayın Tarihi	28.03.2025
*Bu CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makaledir.	

¹ Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, Konya, Türkiye, zekececi@gmail.com, ORCID:0000-0001-6755-3839



An Example of Hijra-nâme from the West Turkistan Region

Zeliha Dilek Keçeciler¹

Abstract

The 19th and 20th centuries were a struggle for existence for the Eastern Turks. The Russian administration of the period included elements who preferred to assimilate the religious and national values of other communities. Many intellectuals, writers and artists also had their share of this policy of intimidation, and were subjected to the persecution of the period, either through exile, heavy prison sentences or execution. The author of our text, Shadi Töre Cihangiroğlu (d. 1933), devoted himself to explaining Islam and the Prophet Muhammad, wrote numerous religious-themed works throughout his life, and eventually died in exile. In this study, the “Hijra” chapter in his work titled *Nazm-ı Siyer-i Şerîf*, which was written by a literary writer living under difficult conditions in Turkistan with the concern and haste to teach people about their Prophet, will be tried to be studied. In our article, which consists of four parts together with the introduction, “Hicretnâme” -as it appears in the original text, under separate headings and with quatrain numbers- will first be explained in Turkish. Then the text will be transcribed.

Keywords: Turkish Islamic Literature, Star, Hijretname, Eastern Turkish, Shadi Zhangiruly

Keçeciler, Zeliha Dilek. “An Example of Hijra-nâme from the West Turkistan Region”. *Türkiye Journal of Theological Studies*, 9/1 (Mart 2025), 151-179. <https://doi.org/10.32711/tiad.1479624>

Date of Submission	08.05.2024
Date of Acceptance	26.02.2025
Date of Publication	28.03.2025
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	

¹ Dr., Presidency of Religious Affairs, Konya, Türkiye, zekececiler@gmail.com, ORCID:0000-0001-6755-3839

Giriş

Din, insan ve toplum yaşamında kültür, medeniyet, sosyoloji, psikoloji, sanat anlayışı ve genel hayat tarzı gibi pek çok unsur için belirleyici bir olgudur. Türkler de İslâm ile tanıştıktan sonra inanç ve düşünce dünyalarını yansıtabilecekleri her sahada, samimi bir şekilde bağlandıkları dinlerini anlatmaya çalışmışlardır. Bu ifade alanlarının en güçlüsü de kuşkusuz dil ile yapılan anlatımlardır.

Hz. Peygamber'e duyulan sevgi ve özlem de onunla ilgili pek çok tür ile bazen müstakil, bazen de bir şairin divanında ayrı bir bölüm olarak konu edilir. Bu türler, Hz. Peygamber'e övgüyü ve sevgiyi içeren na'atler; hayatının genel hatları ile anlatıldığı siyerler; doğumu öncesinde, esnasında ve sonrasında meydana gelen olayların anlatıldığı mevlidler; Mekke'den Medîne'ye hicretinin anlatıldığı hicretnâmeler; Mi'rac hadisesinin anlatıldığı mi'racnâmeler; isimlerinin övülerek anlatıldığı esmâ-ı nebîler; fiziksel ve ahlâkî özelliklerinin anlatıldığı hilyeler; katıldığı savaşların anlatıldığı gazavât-ı resûller gibi pek çok başlık altında karşımıza çıkar.

Çalışmada Hz. Peygamber'in hicretinin Şadi Töre Cihangiroğlu'nun (ö. 1933) *Nazm-ı Siyer-i Şerîf* adlı eserinde "Resûl-i Hudânî Medînege Barğanları (Allah Resûlü'nün Medîne'ye Gidişi)" başlığı ile hikâye ettiği hali değerlendirilmeye gayret edilmiştir.

Öncelikle tarihî önemi ile de dikkat çeken "Hicret" hadisesi ve konu üzerine yazılmış olan bazı Hicretü'n-nebîlere değinilmiş, ardından müellif Şadi Töre Cihangiroğlu ve eseri "*Nazm-ı Siyer-i Nebî*" hakkında bilgi verilmiş, son olarak da Hicretnâme özellikleri ve bölümleri ile aktarılmıştır.

Yazıldığı sırada "*Nazm-ı Siyer-i Nebî*" içinde yer alan Hicretnâme, Rusya hegemonyasında kendi benliğini korumaya ve yaşamaya çalışan, bu dönemde zorunlu veya gönüllü göçler yapmak mecburiyetinde kalan Kazak Türkleri'ne kendi peygamberlerinin yaşadığı benzer olayları hatırlatarak motivasyon sağlamıştır. Makalede Doğu Türkçesinden bir örneğe bu minvalde odaklanmak amaçlanmıştır.

1. Hicret ve Türk Edebiyatından Hicretnâme Örnekleri

1.1. Hicret

"Hecr" masdarı sözlükte³ "göçmek, terketmek, ilgisini kesmek, bırakmak" anlamlarına gelirken, kelimedden isimleşen "Hicret" sözcüğü "kişinin herhangi bir şeyden bedenen, lisanen ve kalben uzaklaşması" anlamını kazanır.

Tasavvuf diline göre ise bir mürşidin manevî eğitimini almaya başlayan müridin kötü olan ne varsa ondan kurtulup iyilikler elde etmesi, güzel ahlak sahibi olması sürecinin adıdır. Dolayısıyla bu yaklaşıma göre nefis terbiyesi ya da seyr u sülûk yani mertebeler aşip Hakk'a ulaşmak da hicrettir.⁴

³ Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük* (İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995), "Hicret", 935.

⁴ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1991), "Hicret", 225.

İstilahî olarak “küfürden, kötülüklerden uzaklaşma” anlamlarını karşılayan kelime⁵ bu hali ile bir yerin terkedilerek başka bir yere göç edilmesi” manası ile özelleşerek Hz. Peygamber’in ve müslümanların Mekke’den Medîne’ye göçünü karşılamıştır.

Burada tarihî açıdan Hicret’in gerçekleşme sürecine biraz değinmek faydalı olacaktır. Mekkelilerin Müslümanlara taciz ve saldırılarını artırmaları sonucu Hz. Peygamber’in izni ile Habeşistan’a bir göç yapılmıştı. Bu süreçte Medîne’de de müslüman olanların sayısı artmış ve bir grup müslüman Mekke’ye gelmiştir. Peygamber bu kişilerle görüşür ve onlardan bir hicret neticesinde muhacirleri koruyup kollayacaklarına dair söz alır. Süreç içinde Hz. Peygamberin de hicret edeceğini haber alan müşrikler Dârü’n-Nedve adlı yerde toplanırlar. Kesin çözüm için her kabileden bir genç seçip Hz. Peygamber’i öldürmeyi, böylece düşman kazanmadan suçu paylaşmayı kararlaştırırlar. Cebrâil (a.s.) durumu Hz. Peygamber’e bildirir. Allah rasûlü Hz. Ebu Bekir’e gider, birlikte hicret edeceklerini söyler ve plan yaparlar. Üzerindeki emanetleri Hz. Ali’ye bırakır ve yola çıkarlar. Mekke’nin güneybatısında yer alan Sevr dağında bir mağaraya sığınır. Müşriklerden onları arayan bir grup mağaraya kadar izleri takip ederek gelir. Cenâb-ı Allah’ın koruması ile müşrikler içeri bakmadan geri dönüp giderler. Üç günün sonunda ikisine kılavuzluk eden Abdulah b. Uraykıt ve Hz. Ebu Bekir’in azatlı kölesi Âmir b. Führeyre de gruba katılırlar. Mağaradan çıkarlar, yola düşerler. Bilinen işlek yolların dışında bir yolu kullanarak hareket ederler. Rabîu’l-evvel ayının 12. günü Kûba’ya varan kabile burada on dört gün kadar kalır. İlk mescid Kûba’da inşa edilmiştir. Devamında Ranûna vadisinde ilk Cuma namazı kılınmıştır. Hz. Peygamber Medîne’ye ulaştığında kendisini misafir etmek isteyenleri kırmamak için devesi Kasvâ’yı serbest bırakır, çöktüğü yere en yakın kişide misafir olacağını söyler. Deve boş bir arsaya çöker. Bu bölgeye Hz. Peygamber ve eşlerinin kalacağı odalar ile beraber Mescid-i Nebevî yapılıma sürecinde yedi ay kadar en yakınında bulunan Ebû Eyyûb el-Ensârî’nin evinde misafir olur.

Aslında gerçekliği şüpheli olan⁶ ve kimi edebî eserlerde kısmen değiştirilmiş olsa da Hicret sürecinde gerçekleşen; mağaranın girişine ağ yapan örümcek ve yumurtlayan güvercin, yolda Süraka b. Malik ve Büreyde b. Husayb ile karşılaşmak, Hz. Ali’nin Peygamber’in yerine yatması, Hz. Peygamber’in Ümmü Ma’bed’in zayıf geçişinden çokça süt sağması, ilk mescidin yapılması, ilk Cuma Namazı gibi hususlar Hicretnâmelerde işlenen temel konulardandır.

Safer ayının 26. günü başlayan “Hicret” Rabîu’l-evvel ayının 12. günü tamamlanmıştır. Bu esnada Hz. Peygamber 53 yaşındadır.⁷

1.2. Türk Edebiyatından Hicretnâme Örnekleri

Hz. Peygamber’in hicreti Türk İslâm Edebiyatında hem tarihî önemine binâen, hem dönem edebî geleneklerinin bir gereği olarak, hem de gönülden bağlı oldukları Peygamberlerinin yaşadıklarını anbean konuşmak, anlamak ve anlatmak isteyen sanatçılar tarafından işlenen başlıca konulardan biri olmuştur. Bu seçim çoğunlukla

⁵ Ahmet Önkal, “Hicret”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/458-462.

⁶ Detaylı bilgi için bkz. İbn Hişam, *es-Siretü’n-Nebeviyye*, çev. Mehmet Beşir Eryarsoy (İstanbul: Siyer Yayınları, 2023), 3/228-229. İbn Kesîr *el-Bidaye ve’n-Nihaye*, çev. Mehmet Keskin (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2017), 3/219.

⁷ Ekrem Ziya Umerî, *Sahih Rivayetlere Göre Hz. Peygamber’in Hayatı* (İstanbul: Beka Yayınları, 2017), 193.

mesnevilerin başlangıcında, divanlarda na'flerde ve siyer türü eserlerde şairin edebî kabiliyeti tercihi ve üslûbu doğrultusunda bir bölüm olarak, bazen de başlı başına müstakil bir "Hicret" konusu olarak gerçekleştirilmiştir.

Bilinen ilk müstakil Hicretnâme te'lîf tarihi belli olmamakla beraber Süleyman Nahîfî'ye (1151-1738) aittir. *Hicretü'n-Nebî* adlı 788 beyitlik bu mesnevî klasik mesnevî usulüne uygun olarak besmele, hamdele, tevhid ve na't bölümleri ile başlar. "müfteilün müfteilün fâilün" kalıbı ile yazılmıştır. Girişte Hz. Peygamber'in doğumu, çocukluğu, Hz. Hatice ile evliliği, mi'râc ve peygamberlik verilmesi konu edilir. 162. beyit ile "Hicret" başlar. Arada ayrı bir bölüm şeklinde Peygamber'in hilyesi yer almaktadır. Dini ve tarihi bir içeriği olması ile birlikte edebî sanatlar da ustalıkla kullanılmıştır.⁸

En eski siyer olarak bildiğimiz Erzurumlu Kadı Mustafa Darîr'in (14. yy.) beş ciltlik manzum-mensur olarak kaleme aldığı *Tercümetü'd-Darîr* adlı eserinin üçüncü cildinde hicret konusu geçmektedir. Müellif eserini Vâkîdî, İbn Hişam gibi tarihçilerin eserlerine dayanarak vücuda getirmiştir.⁹ Eserde Hicret hadisesi kısmen manzumelerle desteklenerek mensur şekilde kaleme alınmıştır.

Yazıcıoğlu Mehmed *Megâribü'z-zamân*¹⁰ adlı Arapça eserinde bulunan Peygamber ve sahabe ile ilgili bölümleri *Muhammediyye* adı ile Türkçe olarak yeniden yazmıştır. Eser 908 beyitin yer aldığı üç bölümden oluşur¹¹. Hz. Adem'den itibaren sırasıyla peygamberlerin öne çıkan özelliklerini anlattığı ikinci bölüm *Tertibü'enbiyâ* başlığı almıştır. Muhammed (s.a.v.) ile ilgili olarak doğumu ile başlayan anlatım annesi, dedesi, mi'râc, hicreti, savaşları yani sîreti vefatına kadar burada geçer.¹²

Edebiyatımızın en uzun Siyeri yaklaşık 33.000 beyitten oluşan Amasyalı Münîrî'ye ait *Siyer-i Nebî* adlı eserdir. Hicretname 3. ciltte yer alır, 1101 beyit içinde anlatılmıştır. Olaylar ayrıntılarıyla nazmedilmiş ve lirik bir dil kullanılmıştır.¹³

Asıl adı Muhammed olan 15. yy. şairi Velî'nin *Sîretü'n-Nebî* adlı eseri ise Türk Edebiyatının ikinci en uzun siyeridir. Hicretnâme 581 beyit hacindedir. Velî eserine Basralı Vâiz olarak bilinen Ebu'l-Hasan el- Bekrî'nin *Sîretü'n-Nebî* isimli eserinden

⁸ Amil Çelebioğlu, "Süleyman Nahîfî, Hicretü'n-Nebî", *Türklük Araştırmaları Dergisi* 2 (1986), 53.

⁹ Esra Egüz, *Erzurumlu Mustafa Darîr'in Sîretü'n-Nebî'sindeki Türkçe Manzumeler Metin-İnceleme* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 816-853.

¹⁰ Mustafa İsmet Uzun, "Muhammediyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/583-584.

¹¹ Nihat Öztoprak, "Türk Edebiyatında Manzum Siyerler", *Uluslararası Mevlid Sempozyumu*, ed. Bilal Kemikli, Osman Çetin (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 70.

¹² Amil Çelebioğlu, *Muhammediyye* (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1996), 81-95.

¹³ Siyer dört öğrenci tarafından ciltler halinde paylaşılmış ve doktora tez konusu olarak çalışılmıştır; Ümran Ay, *Münîrî'nin (öl. 1521?) Manzum Siyer-i Nebî'si Cilt 1 (İnceleme-Metin)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007); Reyhan Çorak, *Münîrî'nin (öl. 1521?) Manzum Siyer-i Nebî'si Cilt 2-3 (İnceleme-Metin)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010); Mustafa Özkat, *Münîrî'nin (öl. 1521?) Manzum Siyer-i Nebî'si Cilt 4-5 (İnceleme-Metin)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011); Yılmaz Top, *Münîrî'nin (öl. 1521?) Manzum Siyer-i Nebî'si Cilt 6-7 (İnceleme-Metin)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011).

alıntılarda bulunmuştur. Bu eser ise uydurma ve hayal ürünü bilgilerle dolu, okunması yasaklanmış bir Siyerdir.

Tasavvufî şiirlerde Hicret, sefer mantığı ile “manevî hicret” şeklinde Allah’a yaklaşma yolculuğu olarak¹⁴ anlatılır. Çünkü mutasavvıflar hicreti “zahirî hicret”, yani göç etme manası ile ve -daha da fazlasıyla- Allah’a yaklaşmak için verilen nefis mücadelesi demek olan “bâtînî hicret” manası ile iki türlü kullanırlar.¹⁵ Burada Erzurumlu İbrahim Hakkı’nın manevî hicretin sevgiliye kavuşmanın en önemli şartı olduğunu, bu yolculuğun istekle ve aşkla yapılması gerekliliğini, sonuçta ise sıkıntılarla dolu dünyadan huzur alemine geçişin gerçekleşeceği vurguları ile yazdığı şiirleri ön plana çıkar.

Mutasavvıf şairlerimizden Kâtib Fevzi Efendi *Şümûsü’s-safâ fi evsâfi’l-Mustafâ* isimli 900 beyitten oluşan ve Hz. Peygamber’in doğumundan başlayarak mu‘râcını, sıfatlarını, hilyesini anlattığı eserinin 207 beyitlik bir kısmını Hicret’e ayırmıştır. Eser “müslümanların kalplerini ve ruhlarını nurlandırmak amacıyla” yazılmıştır. “fâ’ilâtün fâ’ilâtün fâ’ilün” kalıbı ile, anlaşılır ve sade bir dil kullanılarak vücuda getirilen didaktik bir eserdir.¹⁶

Edebiyatımızda Hicretnâme türünün Mevlid ve Mi‘racnâme kadar yaygın bir tür olmadığı, önceki çok sevilen eserlerin çoğaltılması sureti ile ihtiyacın karşılandığı görülmektedir. Burada en dikkat çeken eder de Süleyman Çelebi’ nin *Vesîletü’n-Necât* isimli Mevlîd’idir. Eser “fâ’ilâtün fâ’ilâtün fâ’ilün” kalıbı ile 768 beyit ve on altı bab şeklinde hazırlanmıştır. Sade bir Türkçe ve sanatkârane bir üslupla yazılan Mevlîd içinde Hicret konusunu da barındırır ve zamanını aşan bir edebî güce sahiptir.¹⁷

Geleneğimizden beslenen şairlerden Cumhuriyet sonrası dönemde yaşayanlar Hz. Peygamber’ i konu edindikleri eserlerinde hicreti de sıklıkla ele almışlardır.¹⁸ Mustafa Asım Köksal tarafından *Peygamberimiz; Aşkın Diliyle Hz. Muhammed’in Hayatı* ismi ile 2000 beyit halinde yazılan eser dokuz bölümden oluşur ve 1978 yılında basılmıştır. “Peygamberimizin Medîne’ye Hicreti” başlıklı bölüm 120 beyitten oluşmaktadır. Sade bir dil ve tasavvufî bir anlatım tercih edilmiştir.¹⁹ Bu çok özel çalışma 1983 yılında Pakistan Hükümeti tarafından Sîret Kitapları Milletlerarası Yarışması’nda birinciliğe layık görülmüştür.

Türk Edebiyatını bir bütün olarak değerlendirecek olursak tıpkı Osmanlı Coğrafyasındaki Batı Türkçesinde olduğu gibi Doğu Türkçesinde de farklı edebî eğilimler, akımlar ve anlayışlar görürüz. Çalışma konumuz olan *Nazm-ı Siyer-i Şerîf* in yazarı şair Şâdi de işte bu topraklarda din bilincinin oluşması ve kalıcı bir şekilde yerleşmesi aşamasında en önemli katkıyı sağlayan, hikmetleri ile Allah ve Peygamber

¹⁴ İsmail Hakkı Bursevî, *Ferâhu’r-Rûh Muhammediye Şerhi*, nşr. Mustafa Utku (Bursa: Uludağ Yayınları, 2000), 201.

¹⁵ Seyyid Mustafa Râsim Efendi, *Tasavvuf Sözlüğü/Istilâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, ed. İhsan Kara (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008), “Uzlet”, 784.

¹⁶ Ferdi Kiremitçi, “Türk İslam Edebiyatında Manzum Hicretnâmeler ve Mustafâ Fevzi b. Nu‘mân’ın “Hicret-i Habîb-i Rabbü’l-Âlemîn” Başlıklı Mesnevisi”, *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 18/18 (2017), 351.

¹⁷ Necla Pekolcay “Mevlid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/485-486.

¹⁸ İsmail Çetişli, *Türk Şiirinde Hz. Peygamber (1860-2011)* (Ankara: AkŞçağ Yayınları, 2012), 634-636.

¹⁹ Asım Köksal, *Peygamberimiz; Aşkın Diliyle Hz. Muhammed’in Hayatı* (İstanbul: Sufi Kitap, 2010).

sevgisini İslâm ahlakı ile yetişmesini umduğu nesillere aşıl原因 Ahmet Yesevî ekolünden gelir.

2. Şâdi Töre Cihangiroğlu

Kazak hanedanının son hanı Abılay Han'ın torunlarından olan Şadi Töre Cihangiroğlu 1855 yılında Güney Kazakistan'ın Sozak bölgesinde dünyaya gelir.²⁰ İlk eğitimini köylerindeki mollalardan almaya başlayan Şadi Töre daha sonra Shayan²¹ (1865-1867), Karnak (1868-1870) ve Kökeltaş (1871-1876) medreselerine gider.²² Abdullah Şerif adlı din âliminden Arapça ve Farsça öğrenir, Çağatayca'ya hâkim olur. Doğulu şair ve filozofların eserlerini okur. *Bınbir Gece Masalları* ile *Tûtî-nâme* gibi fantastik eserler ile tanışır ve etkilenir. Arap Edebiyatına vukûfiyeti artar. Rusya'nın Çimkent ve civarını zapt etmesi sebebiyle Şâdi, şehirden şehire uzanan ve pek çok sanatkârla tanışmasına vesile olan bir yolculuğa çıkar. Mir Arap medresesinde aldığı köklü din eğitiminin ardından memleketi Sozak'a döner ve mollalıkla suçlanıp Özbekistan'a sürülmesi ile neticelenen ömrünün son üç yılına kadar burada yaşar.²³ Sayısız eserler vermiş Kazak şair Şâdi Töre Cihangiroğlu, 1933 yılında yokluklar içinde vefat eder.

Şâdi eserleri ile insanlara dini fikirlerini ve İslâmî bilgileri aktarmaya, Müslümanca yaşamının unutulmasına engel olmaya çalışmış bir edibdir. Eserlerindeki ayet ve hadis çeşitliliğinden ilim ile yoğun iştigal ettiği anlaşılır. Baskıcı dönem şartlarından dolayı dini konuları direk olarak anlatamasa da İslâm'ı tebliğ etmenin dikkat çekmeyen gizli bir yolunu bulmuş gibidir.²⁴ İslâmî aydınlanmayı hedef olarak belirleyen Şâdi Töre eserlerinde bu yolla ahlâkî ve insanî değerleri işler.

Klasik eserlere nazîreleri, yeni şiirleri, pek çoğu kaybolmuş olmakla beraber yetmiş beş adet olduğu tahmin edilen edebî ürünlerinden bazıları Kazan, Orenburg ve Taşkent gibi merkezlerde yayımlanmıştır.²⁵ Araştırmalarımız neticesinde bu eserlerin asıllarının bazılarını Kazakistan Cumhuriyeti Akademisi Merkez Bilim Kütüphanesi ve Muhtar Omarhanoğlu Avezov'un adını taşıyan Edebiyat ve Sanat Enstitüsü'nün el yazması fonunda bulabildik.

Şâdi Töre özellikle nazîre şiirleri ile dikkat çekmektedir. Nazire geleneğinde beklenen yeni şiirin de en az aslı kadar güzel olmasıdır. Cihangiroğlu bu beklentiyi, temaları biçim ve olay örgüsü bakımından tamamen yeni bir şekilde işleyerek karşılamıştır.

3. Nazm-ı Siyer-i Şerîf

Müslüman olmaları ile beraber Türkler dinlerini ve peygamberlerini tanımak için özellikle siyer konulu Arapça ve Farsça kaynaklara yönelerek çeviriler yapmışlar,

²⁰ Meiramgul Kuusainova-Zhanar Abdigapparova, "The Image of Historical Figures in Kazakh Literature", *International Journal of Social Science and Humanity* 6 (Haziran 2016), 437-455.

²¹ Shayan medresesi pek çok din âliminin yetiştiği, halkın manevî önderlerinden Kâsım İşan tarafından kurulmuş, 1990'larda "Appak İşan Camii" olan adı "Shayan Merkez Camii" olarak değişmiş bir merkezdir.

²² Magripa Jolseyitova, *Kazakstandağı Musılmandık Bilim Beru Juyesinin Tarihman* (Almatı: 2004) 44.

²³ Yarılgasın Boranbayev, "Şiğis şayırlarının soñi-Şâdi Aqın", *Bilim* (2014), 11-52.

²⁴ Zhanar Abdigapparova, "Kazak Edebiyatında Dinî Aydınlanma ve Şair Şâdi", *Science and World* 2 (2015), 10-15.

²⁵ Zhanar Abdigapparova, "Kazak Akyn Shady Zhangeruly'nin Tarihî Eserlerinin Fikir Özellikleri", *Science And World International Scientific Journal* 7 (Kasım 2014), 41-45.

ardından telif eserler vermişlerdir.²⁶ Çalışma konumuz olan Hicret-nâme'nin içinde yer aldığı *Nazm-ı Siyer-i Nebî* de *Meâricü'n-Nübüvve*²⁷ adlı Farsça eserin nazmen tercümesi gibidir.

Eser Kazak şair Şâdi Töre Cihangiroğlu tarafından Kazakistan'da 1913 senesinde yazılmıştır. O yıllar Rusya'nın topraklarını genişleterek, zihniyetini mevcut coğrafyadaki halklara zorla empoze etme çabaları ile geçen, özellikle Türkler için bir varoluş mücadelesi halinde yaşanan yıllardır. Bu mücadele sadece ülke sınırlarının ve insanların korunması olarak değil, mevcudiyetin temel taşlarından olan dinî ve millî unsurların korunması olarak da süregelmiştir. İşte burada millî sanatkarlar kendilerine düşen görevi eserler vererek yerine getirmişler ve halka öz benliklerini hatırlatmaya devam etmişlerdir.

Şâdi kendisinin şiir kabiliyetini çok iyi bilen hocalarının -başta Farsça'ya olan hakimiyeti ile tanınan 19. yy. Yesevî şeyhlerinden Hocası Seyit Ahmet İşhan olmak üzere- onu görevlendirmeleri ile yazmaya başlar.²⁸ Bu görevlendirmenin amacı halkın "Türkî til" ile okuyarak Siyer'i öğrenmesidir.

Şâdi 1913 yılında Shayan Medresesi'nde yazmaya başladığı Siyerini kısa bir sürede tamamlar. Hocalarının onaylarını aldıktan sonra ülkede haberi yayılan eserin taş baskıları yapılır. Bu baskıya sahip olmak bir saygınlık belirtisi olur. Siyer toplu meclislerde okunmaya ve ezberlenmeye başlar. Zaman içinde Şâdi eserlerindeki fantastik karakterler gibi, olağanüstü hallere sahip bir kişi gibi algılanır.

Eserin bir yazması Kazakistan Cumhuriyeti Ulusal Akademik Kütüphanesi'nde korunabilmiştir. Çalışmamızda biri Özbekistan'da, diğeri İstanbul'da yaşayan Kazak bir ailede bulunmak üzere iki adet taş baskı²⁹ örneğine ulaşabildik. Bir de Taşkent'te matbu bir kopya bulabildik. Bu kopya Almatı'da 2003 yılında Aris Yayınevi tarafından 384 sayfa olarak basılmıştır.

Nazm-ı Siyer-i Şerîf, didaktik çalışmaların genelinde görülen fayda mantığına sahiptir. Şâdi'nin edebî kabiliyeti ve üç dile hakimiyeti neticesinde ise bu öğretici olma kaygısı bir kurulum veya yavanlık sebebi olmamış, bilakis yaşananların aktarılış üslûbu ve sanatçı muhayyilesinin dahil ile duygulara hitap ederek daha da kalıcı bir mahiyet kazanmıştır.

²⁶ Seyfettin Erşahin, "Türklerin Hz. Muhammed Hakkındaki İlk Bilgi Kaynaklarında Kıyas-ı Enbiyalar: Kıyas-ı Rabguzi Örneği", *Diyanet İlmî Dergi* (Hz. Muhammed Özel Sayısı 2000), 197.

²⁷ Muînü'd-dîn el-Miskîn Muhammed Emin bin Şerefi'd-dîn el-hâc Muhammed el-Ferâhî el-Herevî, *Meâricü'n-nübüvve fi Medârici'l-fütüvve*. Eser hakkında detaylı bilgi için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Meâricü'n-Nübüvve -Muînü el-Miskîn'in (ö.907/1501-1502) Hz. Peygamber'in Hayatı ve Mücizelerine Dair Farsça Eseri-", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV, 2003), 28/209-210.

²⁸ Zhanbota Karıpbayev, "Edebî Yaratımda Manevî Bağlam", *Karaganda Üniversitesi Bülteni Filoloji Serisi 2* (2019), 63-70.

²⁹ Alim Kahraman, "Taş Basmaları", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/144-145.

Kalıcılığı sağlamlaştırmak için manzum yazılan ve Kazak Edebiyatında “Kıssa Dastan”³⁰, Batı Türk Edebiyatı’nda “İslâm Tarihi Temalı Halk Hikayesi”, “Halk Tipi Mesnevî”³¹, “Basit Planlı Mesnevî” olarak isimlendirilen türde kaleme alınan *Nazm-ı Siyer-i Şerîf*, Hz. Peygamberin doğumundan hayatının sonuna kadar temalara ayrılmış bölümler halinde devam eder. Toplamda 108 bölüm halinde, 11’ li hece ölçüsü ile yazılan eser 4436 dörtlükten oluşur ve aaxa şeklinde kafiyelenmiştir.

Muhataba anlatma ve İslâmî ilimleri öğretme gayesi güdüldüğü için dili son derece sade ve samimidir. Doğu Türkçesi ile yazılan eserde Şâdi, dini konularda Arapça ve Farsça, günlük anlatımlarda ise Türkçe kullanmayı tercih etmiş, hâkim olduğu üç lisanı da kulağı hiç rahatsız etmeyecek bir uyum içinde mezcetmiştir.

3.1. Nazm-ı Siyer-i Nebî İçerisinde Yer Alan Hicretnâme ve Özellikleri³²

Hicretnâme, Siyer-i Nebî’de “Rükn-i Çehârım” (dördüncü bölüm) diyerek bir üst başlık ile başlar. Hemen ardından “Resûl-i Hudânîñ Medînege Barğanları” (Allah rasûlü’nün Medîneye gidişi) başlığı ile konuya giriş yapılır. Devamında “An hâzret-i Resûl ‘aleyhi’s-selâmnuñ Ğârğa Kirgeni” (Allah Resûlünün Mağaraya Girişi), “Ğârdağı Yılanıñ Hıkâyesi” (Mağaradaki Yılanın Hikayesi), “An hâzret-i Resûl-i Ekremniñ Ğârdan Çıkğanları” (Allah Rasûlünün Mağaradan Çıkması), “Resûl-i Ekremniñ Medînege Kirgeni” (Resûl-i Ekrem’in Medine’ye Girişi) şeklinde başlıklarla ayrılan beş bölüm gelir. Hicretnâme eserde 200 dörtlülük bir hacimdedir. Hicretnâme Nazm-ı Siyer-i Nebî’nin Matbu nüshasında 144-161, Özbekistan nüshasında 148-165, Kazakistan nüshasında ise 148-165 sayfaları arasında yer alır.

Batı türkçesinde yazılan eserlerde alışıktığımız sanat ve edebiyat kaygısı burada yerini kısmî olarak didaktik bir çabaya bırakır. Fakat öğretici bir gayesinin olması üslûpda kuruluğa sebep olmamış, bilakis aynı duyguları okuyucuya da yaşatan tatlı bir samimiyet ile bezenmiştir. Bu da hikayelerle zenginleştirilen olağanüstü olaylar ile sağlanmıştır.

Tarihî bakımdan gerçek olaylara dayanır. Fakat *Nazm-ı Siyer-i Şerîf*’in genelinde kendini hissettiren efsanevi unsurlar Hicret bölümünde de okuyucuyu etkileme amacıyla belirginleşir. Mağaradaki olağanüstü hadiseler ve özellikle yılanın hikayesi böyledir. Eser

³⁰ Metin Akar, “Türkiye ile Kazakistan’ın Yazılı Eski Edebiyatlarında Ortak Konulu Eserler”, *Orhon Yazıtlarının Bulunuşundan 120 Yıl Sonra Türklük Bilimi ve 21. Yüzyıl*, ed. Ülkü Çelik Şavk (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, 2011), 31.

³¹ Âmil Çelebioğlu, *Türk Mesnevî Edebiyatı XV. yy.’a kadar-Sultan II. Murad Devri 824-855/1421-1451* (İstanbul: Kitabevi, 1999), 21.

³² Hicretnâme babında geçen dörtlülükler tezimizdeki sıra numaraları ile verildi. Konunun anlaşılabilmesi için her başlıkta bahsedilenler Türkiye Türkçesi ile özetlendi. Bu dörtlülükler Matbu nüshada 144-161, T1 nüshada 148-165, T2 nüshada ise 148-165 sayfalar arasındadır. Tezimizde Türkiye Türkçesine Çeviri bölümünde 219 ile 229 sayfalar arasında bulunan Hicretnâme, metinde 1653 ile 1851 numaralı dörtlülükler arasındadır. Makaleye alınmayan kısımlar “.....” ifadesi ile gösterildi.

son dönem Çağatayca ile klasik tarzda yazılması ve müellifinin Yesevî ekolünden gelmesi dolayısıyla önemlidir.

3.1.1. Resûl-i Hudânî Medînege Barğanları (1653-1700)

(Allah Resûlü'nün Medîne'ye Gidişi)

Şair bölüme, hikâyeyi anlatırken yardım etmesi, kolaylık vermesi için Allah'a yalvararak başlar.

1653	1654
Yâ Allah ğayb-ı sitâr hayy u Kerîm	Öziñnen yardım tilep hem 'inâyât
Öziñe ma'lûm irür miniñ hâlim	Dostıñnıñ vâkı'asın eyleyin yâd
Fazlıñmin 'inâyetiñ bolmağanda	Resûlnıñ Medînege barğanların
Aytmağğa ne haddim bar miskin minim	İşitsün haberlenip her âdemzâd

Hz. Peygamberin yanında Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ali kalmışlardır. Hz. Ebû Bekir Medîne'ye gitmek ister, Allah Resûlü de ona sabretmesini salık verir. Bir süre sonra Hz. Ebû Bekir yolculuk için iki tane deve satın alır ve onları hazırlar.

1655	Peyğamber şiddikğa aytdı şabr ğıyptur
İlgeri peygambertiñ ashapları	Min dağı yürsem kerek ruşşat alıp
Dip aydım Medînege kitdi barı	1657
Muhammed Muştafanıñ hıdmetiñde	İşitip ebû Bekir köp qovandı
Şiddik bin qalıp irdi hâzreti 'Ali	Bazardan iki tive satup aldı
1656	Semürtüp ikevin hem cimge bağlap
Şiddik hem yürmeklikge tayarlanıp	Yürmekge Medînege tayarlandı
Resûlden cevâb sordı bir kün barıp	

Bir gün Kureyşliler bölük bölük Medîne'ye gitmekte olan müslümanlar hakkında konuşmak için toplandıklarında, yanlarına beyaz sakallı bir insan suretine girmiş olarak Şeytan gelir. Kendini "Necdî Kabilesinden Muhammed'in sihriye karşı yardım için gelen" biri diyerek tanıtır. Hep beraber neler yapabileceklerini konuşmaya başlarlar. Ortaya atılan fikirlerden en akıllıcası Ebû Cehil'e aittir ve kabul edilir. Mekkeli kavimlerin hepsinden bir temsilci toplanıp "Muhammed" uykudayken gidip onu öldüreceklerdir. Böylece hem bir kan davası çıkamayacak hem de diyeti ödemek kolaylaşacaktır. Müşriklerin bu kararını Cebrâil (a.s.) Peygamberimize haber verir.

1658	Siz qaydan bolasız dip suvâl itdi
Qureyşler şahâbeniñ kördi hâlin	Qureyşler aq şakallıq anı körüp
Kün be kün Medînege kitkenlerin	1660
Bir yerge kâfirlerniñ barı bardı	Ol aytdı Necdî atlı qabile bar
Oylanıp tapmaqlıqğa 'aqlın anıñ	Biliñiz miniñ yurtum boladurlar
1659	Muhammed cādülüğın yoq qılmağğa
Bir çalñıñ şüretinde şeytan bolıp	Min kildim bolayın dip sizlerge yâr
Oturdı qatarına ol hem kilip	1661

Kureyşler muni iştip köp şadlanıp
 Oturdı ol çalını hem içne alıp
 Qay türlü Muḥammedni kılamuz dip
 Sözleşti birbirine ‘aqlı salıp
 1662

Ortadan Hâşim turup aytdılar söz
 Temirmin Muḥammedni bağlalık tiz
 Her küni qolımızdan ta‘âm birip
 Ölgence yubarmalık anı hergiz
 1663Ş

Çal aytdı dürüs imes bol kılganıñ
 İşter bol işiñni aşhâbınıñ
 Sizlerdin Muḥammedni alup kiter
 Mundağı hâşiminiñ yıǵıp barın
 1664

Ortadan ebu‘l-bihter aytdı turup
 Yubarsak Muḥammedni bizler qoyıp
 Mekkege ikilençi kirgüzmesek
 Kün körer yalguz özi qayda yürüp
 1665

Çal aytdı dürüs imes munıñ yene
 Aldanıp yoldaş bolar her kim aña
 Etrafdan cādülkbin ‘asker alıp
 Āhiri düşmen bolup kilgey saña
 1666

Barçası çalınıñ sözün iras bilip
 Ayturdu dānā için dip taḥsın kılıp
 Köñlümde miniñ dağı birsöz bar dip
 Ortadan ebü Cehil aytdı turup
 1667

Allah resûlü Hz. Ali‘ye durumu anlatır. Ona kendi yatağına girip bir müddet uyumasını söyler.

1673
 Cebrâil bol sözni itip kitdi yanıp
 Öziniñ mekânına turdı barıp
 Kafirniñ maşlaḥatın izhâr itdi
 ‘Alini resûl-i ḥudâ aldına alıp
 1674

Dip aytdı töşegimde uyqla bir dem

Ol aytdı Mekkelikge ḥaber salıp
 Caynasaq her qavimnen birev alıp
 Muḥammed uyqlap yatqan töşeginde
 Öltürsek barçamız hem birdin barıp
 1668

Haşimler bilgen minen muni iştip
 Bizlermin urşalmas küçi yitip
 Barçamız ortamızdan ḥün birermiz
 Āhiri alarnı hem rızâ itip
 1669

Çal aytdı maşlaḥat yoq munday hergiz
 Ölmese cadülüǵı artadur tiz
 ‘Aqlı çol Muḥammedni öltüririñiz
 Bildirdi ebü‘l-ḥaqim bol yaḥşısı söz
 1670

Bol sözni barçası hem yaḥşısı kördi
 Barına qabileniñ ḥaber birdi
 Bol kılgan maşlaḥatın bildürmekge
 Resülğa Cebrâilmin âyet indi
 1671

Cebrâil resülğa aytdı ḥayru‘l-enâm
 Kâfirniñ giñeş kıldı barı temâm
 Öziniñ töşegiñde öltürmekge
 Cāynalıp uşbu tünı kilgey âdem
 1672

Turğaylar işikiñni evvel közetip
 Uyqlasa kiremiz dip ḥayâl itip
 Toqtalmay Medinege sefer itgil
 Alarğa bilinmesden çıǵıp kitip

1675
 Çıqarǵıl min dey kılıp demiñni hem
 Kâfirler sağan ḥiçbir ziyân itmes
 Köñlüñni qutlı tut yemegil gam

Resülniñ töşegine ‘Alı kirip
 Yatdılar nefesin hem bir dey kılıp
 Bol yerde bir ḥikâye kiltüreyin

Aların vâkı' asın kıoyaturup

Şair burada araya girip başka bir hikâye anlatacağını söyler ve Cebrail (a.s.) ve Mikail(a.s.) adlı büyük meleklerin başından geçen bir olay anlatır.

...

Sonra tekrar konuya devam eder.

Her kavimden seçilen bir kişi geç saatte toplanıp Hz. Peygamber'in evinin civarında beklemeye başlarlar. Peygamber kapıdan çıkar, bir avuç toprak alır, toprağa Yasın sûresini okur ve bekleyenlere doğru saçır. Sonra da aralarından geçip gider. Bu kişilerin hepsi Bedir Savaşı'nda ölmüşlerdir. Şeytan gelir ve müşriklere olanları anlatır. Bekleyenler içeri girince Hz. Ali karşılarına çıkar. Öfkeli kalabalığı Ebû Leheb sakinleştirir.

1684

Mekkelik kıavmlerniñ keteleri
Caynalıp kıç bolğan soñ kildi barı
İçniñden ħaber alıp turur irdi
Uyķuğa barğan vaķtde öltürgeli
1685
Resül hem kâfirlerden ħaberlenip
Tofraķğa "Yâ sîn" oķup bir dem salıp
Ĥucreniñ içiğiden tışķa çığıp
Başına turğanlarınıñ saçtı barıp
1686
Hiç kimge körünmesdin çığıp kitdi
Başına ba'zısınıñ tofraķ yitdi
Kiyingi "Bedr" atlı bir uruşda
Alarını kâdir ħudâ helâk itdi
1687
Resülniñ şeytan körüp bol kılğanın
Āvâz ħıyp kâfirlerge aytdı ħâlin

Muĥammed taşķarığa çığıp kitdi

Tofraķını başlarına saçıp barın

1688

Kâfirler munı iştip taĥsîn kıldı

Yalğan dip bol aytkanın içke kirdi

Barçañız ne yumuşķa kıldiñız dip

Aldınan ħâzreti 'Ali tike turdı

1689

'Aliden alar sordı suvâl aytip

Muĥammed kıay ħarafğa kıaldı kitip

'Ali aytdı ne sebebdin soray sizler

Turmaydım Muĥammedni min közetip

1690

Bol sözge kâfirleriñ kı ħahnı kildi

İmâmını rancutmekge oyladı indi

'Aliden ħoluñnu tart urmañlar dip

Ortadın ebû Leheb âvâz birdi

Hz. Peygamber Ebû Bekir'in evine gelir ve hazırlık yaparlar. Abdullah bin Uraykıt ücreti mukabilinde üç tane deveyi alıp üç gün sonra buluşacakları Sevr mağarasına doğru yola çıkar. Âmir koyunlarını o civarda otlatıp sağdığı sütü; Ebû Bekir'in oğlu Abdullah da Mekke'de olanların haberini her gün mağaraya getireceklerdir.

1691

Lehebdiñ köp kâfirler munı iştip
Ĥucredin taşķarığa kıaldı kitip
Peyğamber ebû Bekir ħülisine
İrtemin tañ atқан soñ bardı yitip

1692

Resülniñ kilgenliğin Şiddik bildi

Cân dilmin ħıdmetinde tike turdı

Şehrdin tünde çıkıp kitmek üçün

Her türlü yol cabduğın tayyâr kıldı

1693
‘Abdu’l-lāh Uraykıt oğlu atlı bir cān
Burunnan yolnuñ barın irdi körgen
Akçe alıp hāksına yolın başlap
Medīne yürmek boldı bolar birlen
1694

Tapşurdu tivelerni oğan birüp
Cim bağlap turmağ boldı qābül körüp
Sevrniñ tağındağı kete gārda
Üç künde yolluğ didi bizge kilip
1695

Safer ayının yirmi yedinci gecesi Mekke’den ayrılırlar. Yol boyunca Hz. Ebû Bekir Allah Resûlünü korumaya çalışır. Peygamber’in ayakları kanamaya başlayınca onu sırtında taşır.

1697
Her türlü fişken ta‘ām tayār itdi
Hiç ādem haberlenmey ol kün ötdi
Saferniñ yigirmi yeti kiçesinde
Mekkedden ikevleri çığıp kittedi
1698

Tegizmey Kademiniñ yerge barın
Uçunan basar irdi ayakların
Yol birlen ihtiyāt kıyp barur irdi
Oylanıp bildürmesge iz nişanın

Bar irdi ‘Āmir atlı birev yene
Bir bulak koyın birüp tapşurdu aña
Her küni bol qoylarnuñ sütün sağıp
Ġārında Sevr tağnuñ kitür maña
1696

‘Abdu’l-lāh ebû Bekr Şiddik oğlu
Aña hem bol türlü dip ta‘yin qıldı
Her küni ġār-ı Sevrde bizge kultür
Kureyšden söz işitseñ her ne türlü

1699
Artuqça htiyātını Şiddik itip
Yol birle barur irdi resûlni irtip
Aldı artı etrafına çıkar irdi
Kāfirin qalmağay dip ziyān yitip
1700

Resûlniñ ayakların itek kısıp
Mubārek kanları aktı yire tüşüp
Yürmekge peygambeniñ hāli kilmey
Şiddikniñ barur irdi muynun koşup

3.1.2. An Hāzret-i Resûl ‘aleyhi’s-selāmniñ Ġārga Kirgeni (1701-1713)

(Allah Resûlünün Mağaraya Girişi)

Mağaraya gelirler, Ebû Bekir etrafı elleri ile yoklar, yetmiş iki tane delik vardır. Kıyafetlerini yırtar, deliklere tıkar. Elleri ve topukları ile de açık kalanları kapattıktan sonra Peygamber’e hazır eder. Cebrail Allah’tan dağı kanatları ile gizlemek için izin istese de Allah “Onları çok zayıf bir kulum ile saklayacağım” diyerek bir örümceğe emir verir. O gecenin sonunda mağaranın girişi örümcek ağı ile kaplıdır ve Mekke’de bulunan cinsten bir güvercin oraya yuva yapmış, yumurta bırakmıştır.

1701
Elkışsa ikevleri ġārga kildi
Evveli ebû Bekr içgeri indi
Mübāda yılan çiyān bolmasun dip
Etrafın qolı birlen sıfap kördi

1702
Köp irdi ġār içinde tişükleri
Sınasa yetmiş iki irdi barı
Kiyimniñ üstündeki barın yırtıp
Qolımın muhkem itip tıktı anı

1703

İkevi kıyım yetmey açık turdı
Anı hem kademimin muhkem kıldı
Tâzelep oturatun urnun açıp
Yâ resûl kiliñiz dip söz bildirdi

1704

Oturdı resûl-i ĥuda gârga kirip
Cebrâil Allahğa aytdı ‘arz kılıp
Ruĥşat bir kâfirlerge körgüzmeyin
Bol taĥnı kıanatımmin basıp turup

1705

Allah aytdı Cebrâilge şabr ĥıyptur
Yapmaķlık öz koluñnan kilelmeıdür
Bir za‘if cānvārıma saķlaturmen
Sitārlık özime ĥaş fazlım turur

1706

Emr itdi örümķiĥe kıılıp fermān
Saķlap tur kâfirlerden dostımnı sen
Örümķi tün içinde turun kıurup
Aĥzını muhkem itdi perde birlen

1707

Hem yene ĥub kögerĥin ĥazırlandı
ĥol yerge yumurtķalap öye saldı
Ĥudānıñ kıudretimin ĥârıñ aĥzı
Ĥiĥ âdem kıirmegendin bolup kıaldı

1708

Mekkede uşbu vaķtde kögerĥin bar
Ĥârdaĥı kögerĥinniñ neslidürler
Hem yene örümķiñiñ aşlı neslin
Bol yerde bildireyin kıılıp izĥâr

Şair burada örümceĥin hikayesini anlatmak ister.

Hz. İbrahım Kâbe’yi inşa emri aldıĥında, bu ĥörevi nasıl yerine ĥetireceĥini bilemez. Bu örümcek oraya biraz aĥ örer. Hz. İbrahım bu aĥa bakarak Kâbe’yi yapar. Allah örümceĥe “Sen halilime yardım ettin, habibim maĥarada iken de aĥ ör” diye ilham eder. O ĥünden beri örümcek bu anı beklemektedir.

1709

Allahdan İbrâhimge vahiy kildi
Salĥıl dip beytu’l-lâhnı ĥaber birdi
Etrafı kıaysı türli bolarlıĥın
Bilelmeı ĥayrān bolup turur irdi

1710

ĥol zamān bol örümķi ĥazırlandıp
Nüşĥasın örmegimin birdi salıp
Ka‘beni Ĥalilu’l-lāh temām itdi
Tartılĥan örmegidin ta‘lim alıp

1711

Allah aytdı örümķiĥe kıılıp ilĥām
Eylediñ ĥalilime bu kün yardım
Ĥabibim gârga barıp kırgeninde
Aĥzına perdedārlık eylegil hem

1712

Bol sözdin örümķiĥe şadlık yetip
ĥol ĥârda yatur irdi ‘ömri ötüp
İlgerki peyĥamberniñ vâķı‘asın
Aytayın indi yene beyān itip

Aĥ ve yorgun olan Peyĥamber Hz. Ebû Bekir’in dizlerine başını kıoyup uykuya dalar.

1713

Peyĥamber miĥnet ĥekip açıp harıp
Közlerin kiter irdi uyķu alıp
ĥol yerde resûl-i Ĥudā ārām aldı
Şiddiķniñ tizesine başın salıp

3.1.3. Ğārdağı Yıllannıñ Hıkâyesi (1714-1768)

(Mağaradaki Yılanın Hikâyesi)

Yakalanma korkusu ile tedirgin olan Hz. Ebû Bekir uyuyamaz. Tedirgin bir şekilde beklerken ayağını bir yılan sokar. Acıyla gözlerinden yaşlar boşalır. Peygamber uyanır ve ağlamasının sebebini sorar. Yılan soktuğunu öğrenince Peygamber o deliğe bakar.

1714

Uykılamay ebû Bekir tik oturdu
Havf itip düşmenlerden közet kıldı
İlgerki ayak koyğan bir tişikdin
Bir yılan tabanına tişin urdı

1715

Siddiķnıñ ayağına zahmım yetdi
Zehirniñ katılığı haddin ötti
İläcsiz közleridin yaşı ağıp
Yüzine peygamberniñ tamıp kitdi

1716

Uyğanıp uykusıdın resül turup
Soradı yıglamağın suvâl kılip
Resülğa Şiddiķ aytdı ayağıma
Bir yılan zehrin saldı tişin urıp

1717

Tişükge nazar saldı şāh-ı cihān
Yılan hem selām birdi uşol zamān
Yılanga ğazab kılip resül aytdı
Bol vaķtde yar-ı ğārdur Şiddiķ mağan

Yılan delikten çıkıp selam verir. Peygamber ona “Benim mağara arkadaşımı neden soktun?” diye sitem edince yılan dile gelir. Bin iki yüz yıldır Peygamber’in yüzünü görmek için beklediğini, en son Hz. İsa ile karşılaşp son Peygamber’in Sevr’de bir gece geçireceğini öğrenince buraya gelip yetmiş tane delik açtığını, altı yüz yıldır burada olduğunu anlatır. Ebû Bekir bütün delikleri tıkayınca çaresiz dişlemek zoruna kalmıştır. Özür ve af diler.

1718

Zahm itip ne sebebden çaķtıñ munı
Kilerni bilmediñ mü uşbu küni
Hudānıñ kudretimin çol zamānda
Yıllannıñ sözge kilip çıķtı tili

1719

Dip aytdı yā Muħammed müdde’ām
bar
‘Arzımnı bildireyin kılip izhār
Bir miñde iki yüz yıl ‘aşıklıķdan
Yıgladım cemāliñe min bolup zār

1720

İlgerki nüshalardan min işitdim
Mekkedden çıkadur dip fehim itdim
Dīdārın anda barsam körermin dip
Südreliḫ beytu’l-lahga yürüp kittim

1721

Kiz bolup ħazreti ‘İsā mini kördi
Ķay yaķğa barsın dip āvāz berdi
Yüzine Muħammedniñ ‘aşıķmin dip
Barçasın müdde’āmniñ aytdım indi

1722

‘İsā aytdı altı yüzge ‘ömriñ yetip
Barursın körermin dip arzu itip
Muħammed ikimizniñ aramızda
Hem yene altı yüz yıl kitgey ötip

1723

Yetelmes anıñ üçün ‘ömriñ seniñ
Arzusın Muħammedniñ ber-hem beriñ
Min aytdım ey ħudānıñ peyğamberi
Köñlümni kaytarasız munça minin

1724

Yığladım altı yüz yıl aşık bolup
Yolunda armanum yok kitsem ölüp
Devrine yete kılsam kız bolatun
Aytñız turar yerin nişan birüp
1725

‘İsā aytdı Sevrde bar bilgili gār
Körmekge arzu kılsañ sen anda bar
Kavmidin tün içinde kaçıp kilip
Muhammed gārñın işin vatan kılar
1726

İsādan munı işitip yürüp kitdim
Kañame miñnet ilen munda yitdim
İşidin yetmiş iki tişük koyup
Bol gārñı altı yüz yıl vañan itdim

1727

Oyladum bol tişükniñ tıksa birin
Körrermin birevidin resül nürin
Bol tüni ebū Bekr yār-ı gārñız
Çıkmaday muhkem itdi barın munıñ
1728

Ḥaқиқat siz ikenin kāmil bildim
‘İlācsız ayağına tişimni urdum
Mübārek yüziniñni körmek üçün
Kiçiñniz bī-edeblik sizge kıldım
1729

Munı dip ‘özür itip başın saldı
Peyğamber ‘afv itip rızālandı
Resülñiñ ‘aşık bolğan yüzün körüp
Yılannıñ ḥorsend bolup mihiri kıandı

Hız. Ebū Bekir’in hastalığı artar, Peyğamber ayağına biraz toprak sürer ve iyileşir.

1730

Şiddikñiñ bol keseli boldı kıatdı
Tofrakın ayağına resül yağıdı
Ḥudāñıñ kudretimin çol zamānda
Derdiniñ barı kitip şifā tapdı

Cihangiroğlu burada “bazı kitaplarda anlatılan” diyerek bir hikâyeye başlar.

Cebrail (a.s.), gökten bir taş getirir, Cenâb-ı Allah’ın Ebū Bekir’e selamını iletir ve anlatır. Hız. Adem’den dört bin yıl önce yaratılmış olan taşın içinde şerbet dolu inci bir kadeh vardır. Taş açılır, Allah’ın Ebū Bekir’e şifa için gönderdiği bembeyaz kadeh ortaya çıkar. Ebū Bekir içer, o anda iyileşir ve mağaranın bir köşesinde etrafı bağılık bahçelik bir denizin ortasında bir kayıkta bir adam görür. Adam gelir ve Ebū Bekir’e “Bu kadar sıkıntı yeter dersin, gel seni o bahçelere götürerim” der. Ebū Bekir Peyğamber’i asla bırakmayacağını söyler ve görüntü kaybolur. Kendine gelip de anlattığında Hız. Peyğamber denizin kevser, bahçelerin cennetler, adamın da Rıdvan olduğunu, eğer yakalanırlarsa kafirlerden hiç zarar görmeden cennete gideceklerini” söyler.

1731

Kitābñıñ ba‘zısında uşbu söz bar
Anı hem bildireyin kılıp izhār
CebraİL çol vaktde kökdin inip
Bir taşnu peyğamberğa kiltürdiler

1732

Dip aytdı yā Muhammed ḥayru’l-enām
Şiddikğa kädır ḥudā aytdı selām
Tört miñ yıl bol taş burun peydā boldı
İlgeri yaralmasdın ḥazreti Ādem

1733

İçinde incü kâse bardur yine
Şerbetniñ koyup koyğan suyn aña
Şiddikğa içmek için haqq yubardı
Yazılğay keseliniñ barı heme

1734

Çol zamân ortasıdın taş yarıldı
İçidin bir kâse su çığıp turdı
Kardan aq hem 'aseldin ança tatlı
Kâfurdan hüş-büydur dip naqıl kıldı

1735

Kâseni ebü Bekr qoluna alup

Şerbetniñ barın içti mihri kanıp
İlgerki yılan çaqğan keseliniñ
Yazıldı barçası hem şihhätlenip

1736

Şiddikniñ közleridin perde alındı
Ol ğärniñ bir burçına nazar kıldı
Bir deryâ hazırlanıp peydâ bolğan
Bir kayık su içinde hem tururdu

1737

Üstünde ol kayıkniñ bir yigit bar
Bağ bostan ercâğında yine turar
Ol yigit kayık birlen kilip turup
Şiddikğa bol sözni aytıp âvâz kılar

1738

Dip aytdı ebü Bekir kaygılansañ
Bir ziyân yitedi dip könlüñe alsañ
Kayık bin ol bostanğa yitgüzeyin
Miniñmin birkeleşip eger barsañ

1739

Yigitge Şiddik aytdı izhâr itip
Aytasın uşbu sözni mağan nitip
Bağ bostân çarbağınğa barmağaymin
Bol yirge peygamberni koyup kitip

1740

Körünmey ğâib boldı barı heme
Isına Ebü Bekir kildi yine
Yâ Şiddik körgeniñnen haber bir dip
Bildirdi izhâr itip resül aña

1741

Arz itip Şiddik aytdı âyâ resül
Mañfi irmes öziñizden aytağa bol
İlgeri körgeniñniñ haqqatın
Bildirip keremiñmin merhamet kı

1742

Şiddikğa resül aytdı aytay anı
Kördiñiz kevser irür ol deryâni
Ol kayık muhabbetniñ kemesidür
Yigitniñ üstündeki rızvân nâmi

1743

Cennetniñ bostanıdur ol körgeniñ
Luftımın körsetgeli Allah barın
Hâhlasañ İdris nebi peygamberdey
Afarıp koyar irdi işine anı

1744

Egerde kâfir bizge bolsa ğâlib
Deryâğa rızvân melek kayık salıp
Zerredey ziyân zağmet yetgüzmesdin
Cennetge ikimizni bargay alıp

1745

Resüldan usı türlü işitip söz
Şiddikniñ kayığı ğamu kitdiler tiz
Etrâfın peygamberniñ közet kılip
Yatmasdı âram alıp aşlâ hergiz

1746

Sargayıp kitip irdi rengileri
Peygamber nazar şalıp kördi anı
Yâ Şiddik sargaymağa sebep ni dip
Soradı resül-i hudâ vâkı 'anı

1747

Resülğa Şiddik aytdı 'arz itip
Uyuqlamay öziñizni min közetip
Yüzlerim anıñ için sargayıpdur
Uyğunıñ kilgenligi haddin ötüp

1748

Şiddikğa resül-i hudâ aytdı yine
Birdiler rızvân-ı ekber Allah saña
'Arz itip peygamberge Şiddik aytdı
Bol sözniñ haqqatın bildir maña

1749
Şiddikğa resül aytdı kılıp izhâr
Mü'minge 'amme didâr körsetmek bar

Bir Hudâ bol hüdmetni haqqısı üçün
Hâşşa sağan didâr körsetürler

Cihangiroğlu, Kureşlilerden bahsedeyim diyerek o günlerde müşriklerin yaptıklarını anlatmaya geçer. Mekke'de "Muhammed'i gören veya getiren yüz deve ile ödüllendirilecek" diye haber salarlar. İzleri takip etmede meşhur Ebû Kürz adlı biri ile anlaşılır ve onunla mağaraya kadar gelirler. Adam izlerin burada kaybolduğunu ya yerin altına ya da gökyüzüne gitmiş, ya da mağaraya girmiş olabileceklerini söylediyse de müşrikler örümceği ve güvercini işaret ederek rehberlerini onları yanlış yoldan getirmekle suçlarlar. Halbuki bu konuşmalar aradıkları kişilerce duyulmaktadır.

1750
Resülni gâr işinde kıya turup
Kureşden söz sözleyin râvî kılıp
Mekkeniñ eţrâfına câr çakırtıp
Ma'lûm gıyp uşbu sözni aytdı yürüp
1751
Dip aytdı Muhammedni her kim körse
İkevin aldımızğa alıp kilse
Bolmasa filan câyda yatıpdur dip
Bizlerge haqıqatin haber berse
1752
Birürmiz haqqısına yüz tiveni
Carçıdan Mekkelikler iştti anı
Tapılsa yüz tiveni alurmiz dip
İzledi kete kiçik halkıñın barı
1753
Bar irdi izgeci tek bir âdemzâd
Özine ebû Gürzî koyulğan at
İzimin peygamberni tapmaq üçün
Kâfirler alıp yürdi birüp hüdmet

1754
Resülniñ ebû Gürzî izin kördi
Bol yolmin ketiptür dip nişan birdi
Ol gârniñ qarşısına kilip turup
Bol sözni kâfirlerge aytur irdi
1755
Muhammed ebû Bekir izlegeniñ
Yoğaltdım uş bu yerge izin anıñ
Bol yirdin yâ âsmânga yâ yirge kitdi
Bolmasa uşbu gârda nazâr salın
1756
Kâfirler Gürzge aytdı ma'lûm kılıp
Kilmep sen Muhammedniñ izin bilip
Örümkeçi gâr ağzına tırın kurgan
Muhammed bol dünyâğa kilmey turup
1757
Hem yene bol kögerçin öye salıp
Astuna yumurtkasin yatur alıp
Egerde bol ikevi gârğa kirse
Barçası bozulardı pärelenip
1758
Her türlü her kıysısı ayturdi söz
Nazâr gıyp karamasdı gârğa hergiz
Arası kırk arşundın yakın irdi
Qarasa ikevlerin körerdi tiz

Ebû Bekir, Hz. Peygamber'e bir zarar gelecek endişesi ile ağlamaya başlar. Peygamber onu teselli eder.

1759
Kilgenin kâfirleriñ Şiddik kördi
Hem yene aytқан sözin işitürdi
Resülğa bir yamanlık yitmegey dip
Havf itip közlerine yaşı kildi

1760
Şiddikğa resül aytdı yâr-ı gârım
Sebeb ni yığlamaqğa eyle ma'lûm
Resülğa Şiddik aytdı bol kâfirler
Bir ziyân yitgüzer dip uşbu gamım

1761
 Peygamber Şiddîkğa aytdı yimegil gam
 Körmegey kilse dağı kâfirler hem
 Köñlüñni himmetli ğıyp yuğarı tut
 Her vağtde Allah bolur bizge yardım
 1762
 Resûlden ebû Bekir munı iştıp
 Oturdı közlerinen yaşı kitip
 Muĥammed bol ğârda dip aytmak üçün
 Kâfirge şeytan-ı la'n kildi yitip
 1763
 Cebrâil mekânıdan pervâz kıldı
 Şeytânı qanatımin kilip urdı
 ...

Ol mel'ün özin bilmey ısın tanıp
 Yeti qat yer astuna barıp turdı
 1764
 Âdemniñ şüretinde bir ferişte
 Alarğa kilip aytdı bol revîşde
 Barçañız munda turmay qarañızlar
 Ğârlar köp çol şıfatlı her bir tüsd
 1765
 Bol sözün ferişteniñ 'aqlı bilip
 Etrafdan qaramakğa kitdi yürüp
 Peygamber ebû Bekir otur irdi
 Hudânuñ qüdreline taĥsîn kılıp

Ebû Bekir'in oğlu Abdullah her gün gelip Mekke'de olanları, konuşulanları, alınan kararları anlatmaktadır. Âmir her gün o civarda otlattığı koyunların sütünü getirir. Daha önceden ayarlanan iki deveyi de Uraykıt oğlu Abdullah getirir. Toplam üç gün üç gece kalmışlardır.

1768
 'Abdullah Uraykıtnıñ oğlu irdi
 Tiveni evvelinde aña birdi
 Va'deli üç kün üç tün ötkendin soñ
 Ol ğârğa tivelerni alıp kildi

3.1.4. An Hazret-i Resûl-i Ekremniñ Ğârdan Çığğanları (1769-1793)

(Allah Resûlünün Mağaradan Çıkması)

Peygamber dördüncü gün mağaradan çıkar, Ebû Bekir ile bir deveye binerler. Abdullah ve Âmir de diğer deveye binerler. Yakalanma korkusu ile yolun dışından giderler.

1769
 Peygamber ğâr içinde üç kün turdı
 Taşqarı törtünçü tün qadem urdı
 Rabî' u'l-evvel âynıñ evvelinde
 Tüni dip pençsenbeniñ naqıl kıldı

1770
 Resûl min Şiddik mindi bir tivege
 Birine 'Abdullah 'Âmir mindi yene
 Allahğa tevekkül ğıyp sefer itip
 Törtevi yürüp kitdi Medînege

Çölde Ümmü Mâbed adlı, herkesin tanıdığı, cömertliği ve ilmi ile meşhur bir kadın yaşamaktadır. Peygamber ve yanındakiler aç ve yorgun bir halde onun çadırına gelirler. Parası ile hurma satın almak isterler, fakat kadın olsa satmadan ikram edeceğini, kıtlıktan dolayı hayvanların da hastalanıp ölüp gittiğini söyler. Peygamber oradaki hasta ve bağılı bir koyunu sağmak için izin ister. Eli değdiği anda koyunun memeleri sütle dolar. Hepsı doyaya içerler. Kalamı da ev sahibine bırakıp giderler. Bu koyun on sekiz sene daha yaşar ve devamlı süt verir.

1771
Yolsizbin barur irdi tünde yürüp
Koyar dip yolmin yürse birev bilip
Bir hātun ümmü Ma'bed laqab bolgan
Şahrada otur irdi vağan kılıp
1772
Bilgili halkğa ma'lüm hātun irdi
Bargannıñ barçası hem ta'am yirdi
Kiz bolup peygamberniñ yolu tüşüp
Hātunniñ haymesine bolar kildi
1773
Barçası çar çap idi açıp harup
Alarğa hiçbir ta'am kilmedi alıp
Moynunan bir kesel qoy baylavlitur
Karasa etrafna nazār şalıp
1774
Peygamber hātunğa aytdı hurma bar
me
Tapıp bir bahāsına alsañ heme
Ol aytdı fül almayaq birer irdim
Sizlerge birer ta'am bolsa minde
1775
Uşbu yıl halkımızda qahatlıq bar
Āsmānnan hiçbir yamğūr
yağmaydurlar

Yolda biri onları görür ve Mekke'ye haber verir. Süraka bin Mâlik yüz deve hevesi ile atına atlayıp yola çıkar. Yaklaştığında atının ayakları kumlara saplanır. Defalarca hamle yapsa da her seferinde hayvan kumlara gömülür. Sonunda Peygamberden af diler ve geri dönmek için dua etmesini ister. Peygamber el açıp dua edince çöl kumları atı bırakır. Peygamber dönünce gördüklerini saklamasını söyler. Süraka yol boyu her karşılaştığı kişiyi o tarafta olmadıklarını söyleyerek geri çevirir.

1780
Ol cäydan resül-i Ĥudā kitdi yürüp
Mekkege aytıp bardı birev bilip
Kureşden yüz tiveni almaq üçün
Süraka ibn Mâlik çıktı koyıp
1781
Artıdın peygamberğa kildi yetip
Oyladı uşlamaqğa hayal itip
Astunda Sürakanıñ mingen atı
Yıkıldı yol üstünde tayıp kitip
1782
Turguzıp tizlik ilen atğa mindi
Artıdın peygamberniñ yene umtuldu
Yaqınğa barğanında mingen atnıñ

Ot çöpniñ yemeklikge yoqlıgınan
Arıqlap qoylarımız ölüp turar
1776
Peygamber ol hātunğa aytdı ey zen
Ne üçün uşbu qoyı sağmaydursin
Ol aytdı ölmeklikge yaqınlaptur
Bol vaqtde otdan qalıp kesel birlen
1777
Peygamber hātunğa aytdı ruşşat birseñ
Bol qoyı min savayın qabul körseñ
Şāyedge imçegidin süti çığıp
Yazlıp bolup kitgey qoylarmin tiñ
1778
Hātun hem hub bolur dip cevab berdi
Peygamber aldına alıp şağıp kördi
Mubārek resul qolı tiken zamān
Köp bolup imçegine sütler indi
1779
Ol sütden ādemlerniñ barı toydı
Artuğın idsilerge qoyup koydı
Ol qoyıñ kışkı yazı süti kitmey
Andın soñ on sekiz yıl tiri boldı
Ayağı yerge kirip qarap turdı
1783
Süraka resulğa aytdı kılıp nāle
Bol belā sen sebebdin kildi maña
Du'ā gıyp yā paygamber halāş itseñ
Mekkege kiter idim qayıp yene
1784
Peygamber du'ā kılıp qol köterdi
Atnı hem uşlağan yer qoyabirdi
Resulğa Süraka aytdı az zamānda
Baramin Medīnege minhem indi
1785
Harac itip alıñız dip birdiler pul
Kılmadı ol birgenin resul qabul

Peygamber oğan aytdı kayıtkanında
Sen bizni körmedim dip yaşırın kıl

1786
Süraka hoş aytışıp kaytdı yanıp
Köp âdem izler irdi haberlenip
Bol yolda körmedim dip aytqandın soñ
Barçası kaytıp kitdi tilin alıp

Eslem kabilesi lideri Huseyb bin Büreyde yüz deve haberini duyunca yanına yetmiş tane adamını alıp Peygamber'i aramaya çıkar. Yolda küçük kafileye rastlar, Hz. Peygamber'den etkilenerek yanındakiler ile beraber müslüman olur. Medine'ye kadar beraber gelirler.

1787
Başlığı Eslem atlı kabilenin
Büreyde Huseyb oğlı dirdi namın
Yüz tive biremin dip câr çakırtқан
İştitti Mekkelikniñ bol haberin
1788
Atlıdan yetmiş âdem kasına irtip
Etrâfını yurar irdi derk itip
İlgeri peygambeni tanımasdı
Bolarga yol üstünde kildi yetip
1789
Bir âdem şu 'leleğan yüzde nürü
Uluğlar şüretinde rengi turı
Biri de sizler kim dip suvâl aytdı
Muhammed bola ma dip oylap munı
1790
Peygamber aşlı neslin beyân itdi
Gezekbin bir niçe söz ortada ötdi

Muhammed Muştafanıñ şirîn sözi
Te'sir gıyp Büreydeniñ 'aqlın iltti
1791
Resülni peygamber-i bir Haqq bilip
Kelime tevhid aytdı taşdıq kılıp
Kasına birge kilgen yetmiş âdem
Barı hem imân itdi dinge kirip
1792
'Arz itip Büreyde aytdı ayâ resül
Öziñmin bir bireyin körseñ kabül
'İzzet bin ol şehрге kirgüzeyin
Tüg kılıp basımdaki seleni bol
1793
Resül hem anıñ sözün kabül itdi
Barçası yoldaş bolıp yürüp kitdi
Aytarlık hiç hâdise yolda olmay
Şehrine Medineniñ yakın yetdi

3.1.5. Resül-i Ekremniñ Medinege Kirgeni (1794-1851)

(Resül-i Ekremniñ Medine'ye Girişi)

Peygamber'in gelmek üzere olduğunu duyan Ensâr, Harre dağına çıkar ve beklemeye başlarlar. Gökyüzünde Resül nuru görününce şarkılar, maniler söylemeye başlarlar.

1794
Resülden enşâriker haberlenip
Harre atlı turur irdi tağna barıp
Yol minen resül-i Hudâ peydâ boldı
Âsmânga nürü çığıp şu 'lelenip
1795
Etrâfınıñ barçasına haber berdi
İştiken köp horsendlik eyler irdi

Yaş qurı Medineniñ âdemiñiñ
Aldına peygambeniñ barı kildi
1796
Resülniñ yüzün körüp köñli tasıp
Şādlandı halqıñıñ barı haddin asıp
Mağniler nağme kılıp beyt okurdı
Şa'nuna peygambeniñ hüb münâsib

Pazartesi günü Kuba'ya gelen Peygamber burada on dört gün kalır. Külsüm ibni Hedim'in evine misafir olur. Bir Mescid yapmak isterler. İlk Cuma namazı burada kılınır, ilk hutbe burada Peygamber tarafından verilir

1797

kovandı kete küçük barı heme
Ol kündey şādlik bolmas Medinege
Peygamber düşünbe kün barıp tüşti
At koyğan benı Neccār kabilege

1798

Ketesi Külsüm irdi Hedim oğlu
Resülni hülisine mihmān kıldı
Aldına bölek bölek halklar kilip
Medh itip peygamberni beyt oqurdu

Hazret-i Ali Peygamber'in ardından üç gün daha bekler ve yola çıkar. Gündüz uyur, gece yürür. Kûba'da Peygamberle buluşur ve beraber Medîne'ye giderler. Ensar ısrarla Peygamber'i davet eder. Hz. Peygamber "Allah'ın nasb edeceği yere yatacak" diyerek devesini salıverir. Hayvan önce bugün Peygamber'in kabrinin bulunduğu yere oturur, sonra kalkar ve Mescid-i Nebevî'nin yapılacağı yere oturur. Ebû Eyyüb yakındaki evinin alt katını Peygamber'e tahsis eder.

1801

Mekkede hazreti 'Ali üç kün turup
Bir tüni cayav çıkdı sefer kılıp
Kündüzi kiç bolğança yatur irdi
Yol minen tañ atқанça tinmey yürüp

1802

Yol yürüp bir niçe kün açıp hardı
Açlık bin cayavlıkğa ber-dey kaldı
Kubanñ mescidinde turganında
Resülniñ hıdmetine 'Ali bardı

1803

Peygamber tivesine yine minip
Barmakğa Medinege kitdi yürüp
Evveli bizge tüş dip aytur irdi
Barı hem enşāriniñ arzu kılıp

1804

Alarğa bol sözni aytdı resülullāh
Tüşmekniñ ihtiyārī imes mende
Bol tive özi barıp çöküp yatqay
Kay yerni nasib itse Allah maña

1799

Qubada resül-i Hudā karar alıp
On dört kün hayāl itdi mescid salıp
Haqqında ol mescidniñ āyet indi
Namāznı anda oqudu evvel barıp

1800

Çol yerde farz boldı cum'a namāz
Mescidde yüz ādemmin oqudu bāz
Peygamber bir 'acāib hutbe oqudu
Allahnuñ ismi zātın kılıp āgāz

1805

Tiveniñ ihtiyārın özinde itdi
Şehrniñ küçesimin yürüp kitdi
Resülniñ kabri-i şerif cāylarına
Tizesin yerge büküp kilip çökti

1806

Köp yatmay ol yerden hem kitdi yürüp
Küçede barur irdi yolmin yürüp
Resülniñ mescidiniñ cāylarına
İlgerki yene çökti resmin kılıp

1807

Birevniñ ebā Eyyüb dirdi atın
Aytқанmin Şamuldan dip aşı zātın
Kiyiği tive çökken cāylarına
Eyyübniñ hülī cāyı irdi yakın

1808

Resülni hülisine alıp kildi
Öyleri astın üstün ikev irdi
Hücreñiz bitkeninçe tırınız dip
Boşatıp astuñğı öyün temām birdi

Misafirlik süresi yedi aydır. Sahabe bu süreçte Mescid inşa eder. Duvarlarını örüp tavanını hurma dalları ile kapatırlar. Hücreler de yapılırca Peygamber kendi evine geçer.

1809

Elkışşa çol hülîde resûl turup
Aşhâblar mescîd saldı dîvâl urup
Dîvâli temâm bolup bitkendin soñ
Yafturdu hurma ağaşdın saķfın kılıp

1810

Hürmadan oturgızdı üstün yine
Çıkardı Muķaddesden mihrâb aña
Resûlniñ mescîdi min hücreleri
Yeti ayda temâm boldı barı heme

Şair burada Mescid-i Nebevî'nin tarihî serüveni hakkında bilgiler verir. Hangi halife döneminde ne gibi değişiklikler yapıldığını anlatır.

1811

Eyyübniñ hülisinde yeti ay turdu
Andın soñ hücesine barıp kirdi
Namâzğa cemâ'atler kirmek üçün
Mescîdniñ üç yeridin içik kıldı
1812
At koydı birevine bâb-ı rahmet
Birine bâb-ı nebi dip eyledi yâd
Peygamber ol içikden mescîdge inip
Ayturdu namâz oķup pend nasîhat
1813
Mescidniñ ahirinde birevleri
Aşhâbniñ kirer irdi andın barı
'Ömerniñ halîfelik zamânında
Özgertmey çol qalbünde olgaytdı anı

İlgerki 'Ömer salğan 'imâretten
Özgertdi hâzreti 'Osmân formın anıñ
1816

Andın soñ 'Abdü'l-melik Velîd oğlı
Künk kılıp ol mescîdni binâ kıldı
Andın soñ 'Ömer ibn 'Abdu'l-'azîz
Mescîdge olgan itip divâl urdı
1817

Resûlniñ ezvâcınıñ hücrelerin
Zamm kılıp ol mescîdge koşdı barın
Halîfe Abbâsiyye zamânında
İşletdi 'imâretin Mehdî anıñ
1818

1814

Öziniñ zamânında 'Osmân yine
Olgaytdı eţrâfınıñ barın heme
Naķışlık taşlar minen binâ kılıp
Ornatdı naķşlık taş üstün aña
1815
Mescîdniñ üstündeki şaķfların
İşletip saç ağaçdan yapdı barın

Andın soñ bir halîfe Me'mûn nâmu
Qaytadın yengi kılıp işletdi anı
Mescîdni niçe merte binâ kılğan
İlgerki halîfeniñ her birleri
1819

Mescidniñ bol kündeki 'imâretin
Qaytbay dip işlegenniñ aytur atın
Siyerde atı aytolğan halîfeğa
Yazıpdur rahmetu'l-lâh 'alâmetin

Hız. Peygamber Zeyd bin Haris ile Ebû Râfî'yi iki deve ve beşyüz dirhem ile kızları Fatıma'yı, Ümmü Külsüm'ü, hanımı Sevde binti Zema'yı ve Ümmü Eymen'i getirmeleri için Mekke'ye gönderir.

1820

Bar irdi peygamberniñ iki qılı
Zeyddür ebû Râfî' yine barı
Tiveden iki biş yüz teñe birip
Mekkege yubardılar resûl munı

1821

Fâtma ümmü Külsüm kızları irdi
Ezvâcın Sevde binti Zem'a dirdi
Üsâme Zeyd hâtonu ümmü Eymen
Barçasın Medînege alup kildi

.....

Sahabe Mekke'den ailelerini kaçırlar. Ensar onlara ev, bahçe ne gerekiyorsa verir.

1823

Aşhâblar Mekke'dağı ehl 'ıyâlin
Kaçırıp hîle bilen aldı barın
Enşârî Muhâcirğa bölip birdi
Hülî cây bâğ bostan vağanların

Hicretten sonra bir ay boyunca öğle, ikindi ve yatsı namazlarının farzları ikişer rekât kılınır. Sonra dört rekâta çıkarılır.

1824

Peygamber kilmey turup Medînege
Pişin min 'aşr heftin barın heme
Farzını iki rek'at oğur irdi
Kilgen soñ bir ay oğup yürdi yene

1825

Andın soñ üç namâznıñ farzların
Törtveden oğudılar resül barın
Tañ namâz hem namâz-ı şâm qalbinde
Burunnan özgergeni yoğdur anı

Cihangiroğlu burada Abdullah bin Yelem adlı bir Yahudi ile Peygamberimiz arasında geçen konuşmayı anlatır.

...

Hava değışiminden dolayı başta Hz. Ebû Bekir olmak üzere sahabe çok hastalanır. Peygamber "Medîne'yi de bana Mekke gibi sevdin, bu halka şifa ve bereket ver" diye dua eder. Duası kabul olur.

1833

Medîne kilgendiñ soñ ba'zı aşhâb
Hevâsı dürüst bolmay boldı bî-tâb
Artuğça ebû Bekir kesel boldı
Tünlerde ârâm alıp körelmey hâb

1834

Peygamber du'â kıldı bir Allahğa
Mekkedey Medîneni süydür maña
Bol halkğa bereketni hâşıl itip
Cuħfege dâhil eyle bizni yene

...

Peygamber Ensar ve Muhâcirden kırk beş kişiyi birbirine kardeş kılar. Sadece Hz. Ali yalnız kalır. Hz. Ali bunu dile getirdiğinde Allah rasûlü ona "Benimle bu dünyada da öbür dünyada da kardeşliğin vardır" der.

1836

Peygamber enşârî min muhâcirin
Birâder uğuvvet itdi hem birbirin
Haysısı qaysı birlen eñi bolğan
Siyerde ma'lûm iter barça türin
1837

Peygamber öz lafzımın ta'yîn itdi

Yalguzaq qarındaşsız qaldı 'Ali

1838

'Ali aytdı 'arz itip yâ peygamber

Minde yoğ özgerlerdey hiç birâder

Peygamber 'Alige aytdı miniñ birlen

Bol cihân ol cihânda uğuvvetiñ bar

Kırk bişden muhâcir min enşârları

Qarındaş birbirine boldı barı

Etrafda bulunan Yahudi kabilelerle herhangi bir saldırı durumunda Medîne'yi beraber savunmak ve Yahudilere İslâm'a girmeleri için ısrarcı olmamak şartları ile bir anlaşma yapıp mühür basarlar.

1839

Medîne eṭrâfında yahûdlardan
Bar irdi kabîleler yakın turğan
Alarnıñ ketesiniñ barı kilip
Şarṭnâme va' de kıldı resûl birlen
1840
Eṭrâfından düşmen kilse Medînege

Barmaqlık yardım bolup biz hem aña
Müsânıñ yolın koyup dinge kir dip
Aytmañız tiğizlik kıyp siz hem yene
1841
Peyğamber anıñ sözün qabûl aldı
Yahûdlar öz dîninde turup qaldı
Kâğızğa iki yaqdan mühir basıp
Alarnıñ bol du'ası muhkemlendi

O yıl Peyğamber aşure ayında oruç tutar, sahabe de ona bakıp tutarlar. Bir müddet sonra Ramazan orucu farz kılınca aşure orucu bırakılır.

1842

Yene de uşbu yılı 'aşûrada
Resûlniñ bol fı'line tâbı' bolup
Aşhâbnıñ rûze tutdı barı heme
Peyğamber rûze bolup turdı yene

1843

Rûzesi ramazannıñ ta'yinlenip
Farz itdi kelâmına Allah salıp
Aşhâblar ramazânda rûze boldı
Ayında 'aşûranıñ tutmaq qalıp

O yıl Peyğamber düşmanlarından Velid bin Muğîre ile As bin Vâil ölür. Muhacir'den Osman, Ensar'dan da Esad, Berâ, Gülsüm bin Hedem ve Nakîb adlı sahabe vefat eder. Ateşperest olan Selman-ı Fârisî o yıl müslüman olur.

1844

Çol yılı Velîd ibn Muğîre öldi
Resûlğa artuq düşmen mel'un irdi
Hem yene 'Âş ibn Vâil atlı
Bir kâfir cehennemge cânın birdi
1845
Muhacir 'Osmân atlı bir şahâbe
Naķıbla Es'ad birlen Berâ' yene

Hedemniñ oğlı Külsüm atlı enşâr
Uşbu yıl vefât boldı barı heme
1846
Çol yılı Selmân Fâris dinge kirip
Örgendi bir Allahnuñ emrin bilip
Evveli ateş perest kâfir irdi
Hâķķ yolun âhîr taptı izlep yürüp

Cihangiroğlu'na göre ezan da bu yıl sahabeden yedi kişinin aynı rüyayı görmesi ile belirlenir. Bazıları ezanın Cebrail ile geldiğini söylerler

1847

Ezân hem uşbu yıl ta'yinlendi
Başı dir Cebrâilden ta'lim aldı
Aşhâbdan yeti kişi tüşde körüp
Sünnet-i müekkeke bolup qaldı

Peyğamber o yıl Ebû Bekir'in kızı olan ve hakkında ayetler inmiş bulunan Hz. Aişe'yi nikahlar. O zaman Aişe dokuz yaşındadır, dokuz sene beraber vakit geçirirler. Aişe,

Peygamber'den iki bin iki yüz on hadis rivayet eder. İslâm hukukunu bilir. Hz. Peygamber Aişe'nin kucağında can vermiştir.

1848

Çol yılı Şiddik kıızı bibi 'Āyişeni
Peygamber nikâh kılıp aldı anı
Hakkında on yeti âyet nâzil bolğan
Paklığın hâbbine körsetgeli

1849

Siyerde fezâili köptür anı
'İlm-i fıkıh mes'eleniñ bilgen barın
Resûldan bibi 'Āyişe naql itgen
İki miñ iki yüz on hâdislerin

1850

Bir fazlı öterinde şâh-ı cihân
'Āyişeniñ qoltuğında birdiler cân
Yalgızaq bibi 'Āyişe beker irdi
Peygamber nikâh itgen ezvâclardan

1851

Çol vaqtdede bibi 'Āyişe toqızda irdi
Resûlmin toqız yılı 'ömür kördi
Dünyâdan sefer kılıp ötgeninde
Sene de altmış yeti yaşda irdi

Sonuç

Rusya'ya karşı verilen maddi, manevî mücadeleler dahilinde, kendisine tevdi edilen "Bir siyer yazma" görevini üç ay gibi kısa bir sürede tamamlayarak, döneminde çok değer gören ve meşhur olan *Nazm-ı Siyer-i Şerif* i vücuda getiren Kazak şair Şâdi Töre, eserinin baş kısımlarında "halk siyeri öğrensin diye nazmettim" der. Bu yaklaşım zaten siyer yazıcılığının temel gayesidir. Yani öğretici mahiyette yazılmış eserlerdir. Burada coğrafyadan, dönem şartlarından ve edebî anlayıştan kaynaklanan farklılıklar olabilir. Cihangiroğlu da siyerini yazarken bazı yerlerde Hz. Peygamber'in hayatından menkıbe mahiyetinde hadiseleri anlatırken onu (s.a.v.), kendi hayal dünyasında damıtıp Türk Edebiyatı'nın yapı taşlarından olan destanlardaki karakterlerle bağdaştırmıştır. Bunu yaparken hislere hitap ederek akılda kalmasını sağlamış, bir taraftan da her bölümün sonunda tarihten doğru bilgiler vererek didaktiklik özelliğini korumuştur.

Makalemizde "Hicret" kelimesi ve kavram olarak karşıladığı olgular ile "Hicretnâme" türü ve Türk Edebiyatından örnek Hicretnâmeler konu edilmiş, Doğu Türkistan'dan bir örnek olarak da Şâdi Töre Cihangiroğlu'nun *Nazm-ı Siyer-i Şerif*inde yer alan Hicretnâme, kapsamındaki hususiyetleri ile tanıtılmıştır.

Çalışmamızda beş bölümden oluşan ve Çağatayca yazılan Hicretnâme'nin dörtlüklerle anlatılan hadiseleri önce Türkiye Türkçesi ile özetlenmiş, ardından transkripsiyon harfleri ile aktarılmıştır.

Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	* Bu çalışma Hikmet Atik danışmanlığında 2023 tarihinde tamamladığımız <i>Batı Türkistan Bölgesinde Şâdi Töre Cihangiroğlu Tarafından Yazılan Manzum Siyer-i Şerif (İnceleme-Metin)</i> başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. * Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	turkiyeilahiyat@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	* This article is extracted from my doctorate dissertation entitled <i>Batı Türkistan Bölgesinde Şâdi Töre Cihangiroğlu Tarafından Yazılan Manzum Siyer-i Şerif (İnceleme-Metin)</i> , supervised by Hikmet Atik (Ph.D. Dissertation, Necmettin Erbakan University, Konya/Türkiye, 2023). * It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes – Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	turkiyeilahiyat@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça / References

Abdigapbarova, Zhanar. "Kazak Akyn Shady Zhangıruily'nin Tarihi Eserlerinin Fikir Özellikleri". *Science And World International Scientific Journal* 7 (11 2014), 41-45.

Abdigapparova, Zhanar. "Religious Enlightening and Poet Shadi in Kazakh Literature". *Science and World* 2 (2015), 10-15.

Akar, Metin. "Türkiye ile Kazakistan'ın Yazılı Eski Edebiyatlarında Ortak Konulu Eserler". *Orhon Yazıtlarının Bulunuşundan 120 Yıl Sonra Türklük Bilimi ve 21. Yüzyıl*, ed. Ölkü Çelik Şavk. 1/31-42. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, 2011.

Boranbayev, Yarılgasın. "Şiğis Şayırlarının Soñu-Şadi Aqın". *Bilim* (2014), 11-52.

Bursevî İsmail Hakkı. *Ferahu'r-Rûh Muhammediye Şerhi*. Bursa: Uludağ Yayınları, 2000.

Çelebioğlu, Âmil. "Süleyman Nahîfi, Hicretü'n-Nebî". *Türklük Araştırmaları Dergisi* 2 (1986), 53-87.

Çelebioğlu, Âmil. *Türk Mesnevî Edebiyatı XV. yy.'a Kadar-Sultan II. Murad Devri*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1. Basım, 2018.

Çetişli, İsmail. *Türk Şiirinde Hz. Peygamber (1860-2011)*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1. Basım, 2012.

Egüz, Esra. *Erzurumlu Mustafa Darîr'in Siretü'n-Nebî'sindeki Türkçe Manzumeler Metin-İnceleme*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.

Erşahin, Seyfettin. "Türklerin Hz. Muhammed Hakkındaki İlk Bilgi Kaynaklarından Kısas-ı Enbiyalar: Kısas-ı Rabguzi Örneği". *Diyanet İlmî Dergi -Peygamberimiz Hz. Muhammed Özel Sayısı-* (2003), 204.

İbn Hişam. *es-Siretü'n-Nebeviyye*. çev. Mehmet Beşir Eryarsoy. İstanbul: Siyer Yayınları, 1. Basım, 2023.

İbn Kesîr. *el-Bidaye ve'n-Nihaye*. Çev. Mehmet Keskin. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1. Basım, 2017.

Jolseyitova, Magripa. *Kazakstandağı Musılmandık Bilim Beru Juyesinin Tarihinan*. Almatı: 2004.

Kahraman, Alim. "Taş Basması". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/144-145. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011.

Karipbayev, Zhanbota. *Edebî Yaratımda Manevî Bağlam*. Kazakistan: Avrasya Ulusal Üniversitesi, 2019

Kiremitçi, Ferdi. "Türk İslam Edebiyatında Manzum Hicretnâmeler ve Mustafâ Fevzî b. Numân'ın "Hicret-i Habîb-i Rabbü'l Âlemîn" Başlıklı Mesnevisi". *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 18 (2017), 333-402.

Kusainova, Meiramgul - Abdigapparova, Zhanar. "The Image of Historical Figures in Kazakh Literature". *International Journal of Social Science and Humanity* 6 (Haziran 2016), 437-455.Ş

Önkal, Ahmet. "Hicret". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/458-462. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998.

Öztoprak, Nihat. "Türk Edebiyatında Manzum Siyerler". *Bir Kutlu Doğum Şaheseri, Mevlid ve Süleyman Çelebi*. ed. Bilal Kemikli, Osman Çetin. 51-70. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.

Seyyid Mustafa Râsim Efendi. *Tasavvuf Sözlüğü/İstılâhât-ı İnsân-ı Kâmil*. ed. İhsan Kara. İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.

Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık, 2. Basım, 2016.

Umerî, Ekrem Ziyâ. *Sahih Rivayetlere Göre Hz. Peygamber'in Hayatı*. İstanbul: Beka Yayınları, 2017.Ş



Teheccüd Namazının Tasavvuf Yaşamındaki Yeri ve Önemi

Derviş Dokgöz¹

Öz

Temel hadis kitaplarında yer alan, “Farz namazdan sonra en faziletli namaz gece namazıdır.” şeklindeki hadisin, İslâm’ı Hz. Peygamber’in sünnetine birebir muvafık şekilde yaşamayı hedefleyen tasavvufî yaşama elbette bir yansıması olacaktır. Teheccüdün önemine dair Hz. Peygamber’in benzer hadisleri ve teşvikleri yanında Kur’ân’da da gece ibadetinin etkisinin insan maneviyatına daha tesirli olduğu belirtilmiş ve bu namazı kılanlar övülmüştür. Bu durumlar teheccüd namazına tasavvuf ehlince yüksek bir önem atfedilmesine sebep olmuştur. Öyle ki teheccüd, ruhi/manevi ilerlemenin sağlanmasında önemli uygulamalardan birisi haline gelmiş durumdadır. Bu makalemizde temel tasavvuf eserlerinde teheccüd namazına dair sûfi müelliflerin görüşleri ele alınıp incelenmiştir. Bunun sonucunda teheccüdün tasavvuf yaşamında üzerinde önemle durulan uygulamalar arasında olduğu, salikin manevi gelişiminde oldukça etkili olan hususlardan birisi olarak görüldüğü, fıkâhî olarak hükmü sünnet konumunda olsa bile manevi tekâmüle etkisi nedeniyle çoğu mutasavvıf tarafından mutlaka düzenli şekilde yerine getirilmesi gereken bir ibadet şeklinde değerlendirildiği tespitleri yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Gece Namazı, Teheccüd, Sûfi, Nafile İbadet.

Dokgöz, Derviş. “Teheccüd Namazının Tasavvuf Yaşamındaki Yeri ve Önemi”. Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi 9/1 (Mart 2025), 180-203. <https://doi.org/10.32711/tiad.1559378>

Geliş Tarihi	01.10.2024
Kabul Tarihi	27.02.2025
Yayın Tarihi	28.03.2025
*Bu CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makaledir.	

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı, Adana, Türkiye, ddokgoz@cu.edu.tr, ORCID:0000-0002-0891-0696.



The Place and Significance of the Tahajjud Prayer in the Sufi Life

Derviş Dokgöz¹

Abstract

The hadith in the basic hadith books, "The most virtuous prayer after the obligatory/wajib prayer is the night prayer" will certainly have a reflection on sufi life, which adopts the motto of living Islam in the way the Prophet lived to the finest detail. In addition to similar hadiths and motivation of the Prophet regarding the importance of tahajjud, the fact that the Qur'an's stating the effect of night prayer is more effective on human spirituality has caused Sufis to attribute a high importance to tahajjud. Tahajjud prayer has become one of the indispensable basic practices of the journey of Sufism. In this article, the views on tahajjud prayer in basic Sufi sources have been discussed and analysed. As a result, it has been determined that tahajjud is an inseparable part of Sufi life, it is seen as one of the main elements that are effective in the spiritual development of the salik, it is considered as wajib by Sufis and they do not refrain from performing it.

Keywords: Sufism, Night Prayer, Tahajjud, Sufi, Voluntary Worship.

Dokgöz, Derviş. "The Place and Significance of the Tahajjud Prayer in the Sufi Life". *Türkiye Journal of Theological Studies*, 9/1 (Mart 2025), 180-203. <https://doi.org/10.32711/tiad.1559378>

Date of Submission	01.10.2024
Date of Acceptance	27.02.2025
Date of Publication	28.03.2025
*Bu CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makaledir.	

¹ Asst. Prof., University of Çukurova, Faculty of Theology, Department of Tasawwuf, Adana, Türkiye, ddokgoz@cu.edu.tr, ORCID:0000-0002-0891-0696.

Giriş

Müzzemmil suresinde “*Kalk, birazı hariç olmak üzere geceyi ibadetle geçir!*”³ buyuran Yüce Allah, gece ibadetinin önemi hakkında da “*Şüphesiz gece ibadetinin etkisi daha fazla, (bu ibadetteki) sözler (Kur’ân ve dua okuyuşlar) ise daha düzgün ve açıktır.*”⁴ buyurmaktadır. İsmi İsrâ suresi 79. ayette geçen **فَتَهَجَّدْ** kelimesinden alan teheccüd namazı, nafile namazlar içerisinde en faziletli olanı konumundadır. Ayetlerde ve hadislerde gece namazı kılınmasına dair birçok teşvikin bulunması da bu namazı daha önemli hale getirmiştir.⁵

Hz. Peygamber’in farz ibadetlerden sonra en faziletli namaz ve oruç hakkında şöyle buyurduğu rivayet edilmiştir: **أَفْضَلُ الصَّلَاةِ بَعْدَ الصَّلَاةِ الْمَكْتُوبَةِ الصَّلَاةُ فِي جَوْفِ اللَّيْلِ وَأَفْضَلُ الصِّيَامِ بَعْدَ شَهْرِ رَمَضَانَ صِيَامُ شَهْرِ اللَّهِ الْمُحَرَّمِ** “*Farz namazdan sonra en faziletli namaz gece yarısında kılınan namazdır, ramazan ayından sonra en faziletli oruç ise Allah’ın ayı Muharrem orucudur.*”⁶ Başka bir rivayette bu durum; **أَفْضَلُ الصَّلَاةِ بَعْدَ الْفَرِيضَةِ صَلَاةُ اللَّيْلِ** “*Farz namazdan sonra en faziletli namaz gece namazıdır.*”⁷ şeklinde belirtilmiştir. Gece namazının önemine dair Hz. Peygamber tarafından dile getirilen bu sözler ve gece ibadetinin insanın ruhi/manevi yönü üzerindeki etkisi nedeniyle teheccüd namazı, mutasavvıflar nazarında da son derece ehemmiyetli bir ibadet haline gelmiştir. Bundan dolayı önde gelen mutasavvıfların birçoğunun telif ettikleri eserlerinde ve saliklerine yaptıkları tavsiyelerde teheccüd namazını özellikle vurguladıkları görülmektedir.⁸ Genel olarak nafile ibadet kapsamında yer alan teheccüdün mutasavvıflar tarafından tasavvuf yaşamında terk edilmemesi gereken bir ibadet olarak nitelenmiş olması da dikkat çekmektedir. Bu hususlar tasavvuf yaşamında teheccüdün önemi konusunda bizi böyle bir araştırma yapmaya sevk etmiştir. Teheccüd namazı ve faziletine dair mutasavvıf müelliflerce dile getirilmiş farklı tasavvuf kaynaklarında yer alan görüşlerin bir makale çalışması ile bir araya getirilip değerlendirilmesinin önemli olduğu kanaatindeyiz. Daha önce yapılan bir makale çalışmasında teheccüd namazının hükmü konusu ele alınmıştır.⁹ Ancak o çalışmada teheccüdün faziletine dair hususlara değinilmemiş, yalnızca Hz. Peygamber ve ümmet için hükmü konusu incelenmiştir. Bu makalede ise teheccüd namazının önemi ve fazileti ile özellikle tasavvuf yaşamındaki yeri ortaya konulmaya çalışılacaktır. Çalışmada öncelikle teheccüdün tanımı ve hükmü konusuna kısaca değinilmiştir. Bu iki başlıkta daha önce yayımlanan makaledeki bilgilerden de faydalanılmıştır. Sonrasında teheccüd

³ *Kur’ân-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altuntaş -Muzaffer Şahin (Ankara: Yenigün Matbaacılık, 12. Basım, 2011), el-Müzzemmil 72/2.

⁴ el-Müzzemmil 72/6.

⁵ Örnek ayetler için bk. el-Furkan 25/64; es-Secde 32/16; ez-Zümer 39/9; ez-Zariyat 51/17. Örnek hadisler için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu Buhârî* (Dimeşk-Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 2002), “Teheccüd”, 2,5; Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Müslim* (Riyad: Dâru Tayyibe, 2006), “Siyâm”, 38.

⁶ Müslim, “Siyâm”, 38.

⁷ Müslim, “Siyâm”, 38; Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *Sünenü’-n-Nesâî* (Riyad: Dâru’l-Hadâratı li’n-Neşri ve’t-Tevzi’, 2015), “Kiyâmü’l-Leyl ve Tetavvuu’n-Nehâr”, 6.

⁸ Örnekler için bk. Ebu Nasr Abdullah b. Ali es-Serrâc, *el-Lüma’* (Mısır: Dâru’l-Kütübü’l-Hadisyye, 1960), 162; Şihâbuddîn es-Sühreverdî, *Avârifü’l-ma’ârif*, thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih (Kâhire: Mektebetü’s-Sekâfeti’-d-Dîniyye, 2006), 413; Ahmed el-Fârûkî es-Sirhindî (İmam-ı Rabbânî), *Mektûbât*, çev. Abdülkadir Akçiçek (İstanbul: Dergâh Ofset, 1998), 1/227; 3/163-164.

⁹ Derviş Dokgöz, “Tâhirü’l-Mevlevî’nin “Gece Namazı” Adlı Makalesi ve Teheccüd Namazının Hükmüne Dair Görüşlerin Değerlendirilmesi, *Bitlis İslamiyat Dergisi*, 2/1 (2020), 42-60.

namazının fazileti ve tasavvuf yaşamında teheccüd namazının önemi mutasavvıf müelliflerin eserlerinden nakillerle açıklanmaya çalışılmıştır.

1. Sözlükte ve İstilahta Teheccüd Kavramı

Arapça ج - د - ح - د kökü ile bu kökten türeyen teheccüd (تهجد) kelimesi, Arap dilleri tarafından tek lafız ile iki zıt anlama sahip olan kelime türü olan ezdâd kelimelerden sayılmıştır. Bu yüzden sözlük anlamı olarak hem “uyumak” hem de “uykudan uyanmak” manalarını ifade etmektedir.¹⁰ Buna göre kişi uyuduğunda bu durum “تَهَجَّدَ الرَّجُلُ إِذَا نَامَ” şeklinde teheccede fiili ile ifade edilebildiği gibi, uykudan uyandığında da “تَهَجَّدَ الرَّجُلُ إِذَا اسْتَيْقَظَ” şeklinde yine teheccede fiili ile ifade edilebilmektedir.¹¹

İstilahta ise “gece uykudan uyanarak nafile (tatavvu’) namaz kılmak” veya “gece uykudan uyanarak kılınan namaz” şeklinde tarif edilmiştir.¹² Daha geniş şekilde tarif etmek gerekirse; “Yatsı namazı ile fecr-i sâdik arasında bir müddet uyuyup uyandıktan sonra namaz kılmayı ve bu süre içinde kılınan nafile namazı ifade etmektedir.”¹³ Malikîlerden Muhammed b. Abdillâh el-Haraşî'nin (ö. 1101/1690), uyku vaktinde kılındıktan sonra bunun teheccüd sayılacağı, yani öncesinde mutlaka uyunmasının gerekmediği şeklinde bir görüşü bulunmakla birlikte,¹⁴ yukarıda aktardığımız tanımlarda görüldüğü üzere teheccüdün bir miktar uyunup sonra kalkılarak kılınan namaz olduğu konusunun genel bir kabul olduğu görülmektedir. Dini literatürde “kiyâmu'l-leyl”, “salâtü'l-leyl”, “seheru'l-leyl (geceyi ibadet için uyanık geçirme)” gibi kavramların da bu namazı ifade edecek şekilde kullanıldığı görülmekle birlikte, aslında bu kavramlar teheccüd namazına göre daha umumî/kapsamlı kavramlar konumundadır. Zira bunlar geceyi ihyâ etme, ibadet için uykusuz geçirme anlamlarıyla, namaz dışındaki başka ibadetleri de kapsamına almaktadırlar.¹⁵ Teheccüd ise yatsı namazından sonra bir süre uyunduktan sonra kalkılarak kılınan namazı ifade etmesi yönüyle diğer kavramlara nazaran daha özel bir ibadetin adı olmaktadır.¹⁶ Ayrıca salatü'l-leyl ile yatsıdan sonra henüz uyunmadan kılınan namazın ifade edildiği ve bu yönüyle teheccüd namazından ayrıldığı şeklinde ayırımlara da değinilmiştir.¹⁷ Teheccüd kavramı ile aralarındaki tüm bu farklılıklara rağmen yine de “kiyâmu'l-leyl” ve “salâtü'l-leyl” kavramlarının teheccüd

¹⁰ İsmail b. Hammad el-Cevherî, *es-Sihâh tâcü'l-lüga ve shâhü'l-arabiyye* (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-melâyîn, 1990), “hcd”, 2/555; Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab* (Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.), “hcd”, 6/4616.

¹¹ Asım Efendi, *Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Başkanlığı Yayınları, 2013), “hcd”, 2/1644.

¹² Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru İhyâü't-Türâsi'l-Arabî, 1996), 5/32; *Mevsû'atü'l-fikhiyye* (Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve Ş-Şüûnü'l-İslamiyye, 1983), 14/86; Mahmud Abdurrahman Abdülmün'im, *Mu'cemü mustalahat ve elfazi'l-fikhiyye*, (Kahire: Daru'l-Fazile, ts.), 1/495-496.

¹³ Saffet Köse, “Teheccüd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 40/323.

¹⁴ Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, *Şerhu Muhtasarı Halîl* (Bulak: Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1900), 3/158.

¹⁵ Muhammed Emin b. Ömer b. Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr* (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 2/467; *Mevsû'atü'l-Fikhiyye*, 14/86-87.

¹⁶ Muhammed Amîm el-İhsanü'l-Müceddidî el-Bereketî, *Ta'rifâtü'l-fikhiyye* (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 65.

¹⁷ Ömer Nasûhi Bilmen, *Büyük İslam İlmihali* (Ankara: Akçağ Yayınları, ts.), 195-196; Vecdi Akyüz, *Mukayeseli İbadetler İlmihali* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1995), 2/240; Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998), 395.

namazını ifade edecek şekilde yaygın olarak kullanıldığını da belirtmek gerekir. Buna dair en bariz örnekler ise temel hadis kaynaklarında bu kavramların genelde teheccüd namazını ifade eder şekilde kullanılmasıdır.¹⁸ Bu gerçeklik nedeniyle “kıyâmu'l-leyl” ve “salâtü'l-leyl” kavramlarının teheccüd namazı anlamında kullanımı konusunda artık bir şer'î örf olduğu belirtilmiştir ki¹⁹ bu da bu kavramların teheccüd namazı anlamında kullanımın yaygınlığına işaret etmektedir. Bu yaygın kullanım durumundan dolayı herhangi bir karışıklık ve yanlış anlaşılmaya mahal vermemek için biz de bu makalemizde salâtü'l-leyl (gece namazı) ve kıyâmü'l-leyl (gece kıyâmı) kavramlarını teheccüd namazını ifade eder şekilde kullanmayı tercih edeceğiz.

2. Teheccüd Namazının Hükmü ve Bu Konuda İlk Dönem Zahitlerinin Görüşleri

Teheccüd namazının kılınması konusunda Kur'ân'da ve hadislerde birçok nassın bulunduğu görülmektedir.²⁰ Kur'ân'da özellikle Müzzemmil suresinde gece kalkılarak namaz kılınmasına dair ayetler dikkat çekicidir. Bu surenin başında: “*Ey örtünüp bürünen (Peygamber)! Birazı hariç olmak üzere geceleri kalk namaz kıl. Onun yarısında bu şekilde namaz kıl, yahut biraz eksilt veyahut da biraz artır. Kur'ân'ı ağır ağır, tane tane oku.*”²¹ buyurulmaktadır. İslâm'ın ilk yıllarında Mekke döneminde bu ayetler nazil olunca Hz. Peygamber'in ve sahabenin yaklaşık bir yıl kadar ayette belirtildiği şekilde gece namazı kıldıkları, ancak namaz kılınacak vaktin miktarının belirlenmesindeki güçlük nedeniyle bunda zorlandıkları, sonrasında aynı surenin son ayetlerinin inmesiyle hükmün hafifletildiği, böylece öncesinde farz kılınmış bir namaz iken daha sonra tatavvu'a/nafileye dönüştüğü Hz. Aişe ve İbn Abbas'tan rivayet edilmiştir.²² Bunun sonucunda teheccüd namazının hüküm olarak ümmet için tatavvu'/nafile bir namaz olduğu konusunda ittifak olduğu birçok alim tarafından dile getirilmiştir.²³ Buna karşın

¹⁸ Bu konuda daha geniş açıklamalar için bakınız: Dokgöz, “Tâhiru'l-Mevlevî'nin “Gece Namazı” Adlı Makalesi ve Teheccüd Namazının Hükmüne Dair Görüşlerin Değerlendirilmesi, 43-45.

¹⁹ Ebu Abdullah Muhammed bin Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 21/317; Nizâmüddîn Hasen b. Muhammed en-Nisâbüri, *Tefsîru garâibü'l-Kur'ân ve reğâibü'l-furkân* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996), 5/437; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul, Zehraevyn Yayınları, ts.), 8/395.

²⁰ Örnek ayetler için bk. el-İsra 17/79; el-Furkan 25/64; es-Secde 32/16; ez-Zümer 39/9; ez-Zariyat 51/17; el-Müzzemmil 73/2-4.

²¹ el-Müzzemmil 72/1-4.

²² Müslim, “Salâtü'l-Müsâfirîn”, 18; Nesâî, “Kıyâmü'l-Leyl ve Tetavvu'u'n-Nehâr”, 2; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sümeni Ebî Dâvûd* (Riyad: Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, 1420/1999), “Tatavvu’”, 17, 26; Süleyman b. Ahmet et-Taberânî, *Mu'cemü'l-kebir* (Kahire: Mektebetü İbni Teymiyye, ts.), 12/196.

²³ Muhammed b. İdris eş-Şafîi, *er-Risâle* (Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî'l-Halebî, 1938), 71-73; Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru Hicr, 2001), Ebû Muhammed Ali İbn Hazm, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm* (Beirut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1979), 4/23, 359-360; Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Tefsîru'l-kebir* (Mefâtihu'l-gayb) (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1996), 30/172,173,186; Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *Tefsîru'l-keşşâf* (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 2009), 1150-1153; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Sahihi Müslim Bişerhi'n-Nevevî* (B.y.: Müessesetü Kurtuba, 1994), 6/39; Ebû Muhammed Bedrüddîn el-Aynî, *Ümdetü'l-kârî fi şerhi Sahihi'l-Buhârî* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 1/419; Şemseddin Muhammed b. Ahmed er-Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc*, thk. Muhammed Ali Beyzûn (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 2/131.

ilk dönem zahitlerinden Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) ve İbn Sîrîn'den (ö. 110/729) nakledilen, teheccüdün Hz. Peygamber'e olduğu gibi ümmete de farz olduğu şeklinde görüşler de mevcuttur. Bu görüşe göre Müzzemmil suresi son ayetleri teheccüd namazının hükmünü tatavvu'ya çevirmemiş, yalnızca hafifletmiştir. Ancak bu görüşte olanların yatsı namazının farzından sonra kılınan bütün nafileler ve vitri de gece namazı (teheccüd) kapsamında değerlendirdikleri, bunların ifası ile de gece namazı sorumluluğunun yerine getirilmiş olacağını belirttikleri ifade edilmiştir.²⁴ Burada teheccüdün hükmüne dair bu kadar bilgi ile yetiniyoruz. Teheccüd namazının Hz. Peygamber ve ümmet hakkındaki hükmü konusunda farklı görüşler ve geniş değerlendirmeler için daha önceden kaleme alınmış olan makaleden bilgi alınabilir.²⁵

3. Mutasavvıflar Nazarında Teheccüd Namazı

3.1. Tasavvuf Yaşamında Teheccüd Namazına Genel Bakış

Tasavvuf anlayışında seyrüsülûk usulleri tarîk-ı ahyâr, tarîk-ı ebrâr ve tarîk-ı şüttâr olmak üzere genel manada üç kategoride gruplanmıştır. Bunlardan ahyâr usulü, ibadet ve amel esaslarına ağırlık vermek suretiyle yol almaya çalışır. Bu metotta, farz ve sünnetlere ilaveten namaz kılmak, oruç tutmak, Kur'ân okumak şeklinde çokça yapılan nafilere ibadetler, Hakk'a vâsıl olmada önemli araçlar haline gelmiştir.²⁶ Bu şekilde nafilere ibadetlere ağırlık vermek suretiyle Allah'a yaklaşma anlamında "kurb-i nevâfil" ifadesi kullanılmaktadır.²⁷ Konuya işaret eden bir hadiste Hz. Peygamber: "*Kim benim velî kuluma düşmanlık ederse ona savaşı ilan ederim. Kulum bana, kendisine farz kıldığım ibadetlerden daha sevinli bir şeyle yaklaşamaz. Kulum bana nafilere ibadetlerle de yaklaşmaya devam eder, ta ki onu severim...*"²⁸ buyurmuştur. Bu hadise göre kurb-i nevâfil, kurb-i ferâiz üzerine kurulu olup, Allah'a yakınlığın temelini farzlar oluşturmakta, akabinde de nafilelerle Allah'a yaklaşmanın kemâle ulaşacağı belirtilmektedir. Hadisteki Allah'a yakınlık ve O'nun sevgisinin kazanılması konusunda farz ibadetler üzerine yapılan nafilere ibadetlere özel bir vurgu yapılmış olmasından dolayı özellikle ahyâr tarîki bağlamında düşünüldüğünde seyrüsülûk yolcusunun, meşguliyetlerin fazlalığı vb. nedenlerle vaktini salih ameller ve nafilere ibadetlerle geçirmekten geri durmaması gerekir. Zira Hz. Peygamber bütün kemâline rağmen nafilere ibadetten hiçbir zaman geri durmamış, teheccüd ve kuşluk namazları yahut tatavvu' oruçlar gibi nafilere ibadetlerini aksatmadan düzenli şekilde yerine getirmiş, kendini bu tür nafilelerden müstağni görmemiştir.²⁹ Ayakları şişene dek kıldığı uzun gece namazları konusunda kendisine, önceki ve sonraki tüm günahları affedildiği halde neden bu kadar namaz kıldığı sorulduğunda ise; "*Şükreden bir kul*

²⁴ Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverîdî, *el-Hâvî'l-kebir* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994), 2/ 286-287; Takiyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Mecmû' fetevâ* (Medine: Mücemme'l-Melik Fahd li Tıbbâti'l-Mushafî'ş-Şerîf, 2004), 23/84; Köse, "Teheccüd", 40/323-324.

²⁵ Dokgöz, "Tâhiru'l-Mevlevî'nin "Gece Namazı" Adlı Makalesi ve Teheccüd Namazının Hükmüne Dair Görüşlerin Değerlendirilmesi", 42-60.

²⁶ Hasan Kamil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar yayınları 20215), 230; Mehmet Necmeddin Bardakçı, *Doğuştan Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016) 277.

²⁷ Süleyman Uludağ, "Nafiler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32/292.

²⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 43/261.

²⁹ İzzeddin Kâşânî, *Tasavvufun Ana Esasları*, çev. Hakkı Uygur (İstanbul: Kurtuba Kitap, 2010), 232.

olmayayım mı?” buyurmuştur.³⁰ İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725), Hz. Peygamber’in bu sözüyle Allah’ın kendisine olan büyük nimetlerine şükrünü gece namazı ile yerine getirdiğini ifade ettiğini belirterek, bununla gece namazının faziletinin kemâlini ifade ettiği tespitini yapmaktadır. Buna göre Hz. Peygamber gece namazını kendine verilen yüce nimetlere şükür olarak kılmış, böylece de teheccüd taatlerin en büyüklerinden ve ibadâtın en faziletliyelerinden biri olmuştur.³¹ Teheccüd namazı, Hz. Peygamber’in hiçbir zaman terk etmeksizin kıldığı, aynı şekilde sahabe ve selef-i salihînin de titizlikle yerine getirdiği bir ibadettir. Tabiîn dönemi zahitliğinin temel özelliklerinden birisi de gece namazı kılmaya gösterilen dikkattir. Buna göre yün elbise giymek, dünyadan yüz çevirmek gibi ilk dönem zahitliğinin alâmeti farikalarından birisinin de gece kıyamu olduğu görülmektedir.³² Bazı alimlerin teheccüdün ümmet için tatavvu’(nafile) hükmünde olduğu konusunda icma bulunduğunu belirtmelerine³³ rağmen, Hasan Basrî, İbn Sîrîn ve Katade (ö. 117/735) gibi tabiînden önemli şahsiyetlerin az da olsa bir miktar gece namazı kılınmasını farz olarak addetmeleri³⁴ ilk dönem zahitliğinde teheccüde verilen önemi göstermesi bakımından dikkati mûcib bir durumdur.

Hz. Peygamber’in teheccüd namazına büyük önem verdiği, oldukça uzun kıraatta bulunduğu, vakti ve rek’at sayısı konusunda ise serbest davrandığı, şayet uyuyup kalma yahut hastalık gibi nedenlerle kılamadığı zamanlarda ise onu mutlaka gündüz on iki rek’at olarak kaza ettiği kaynaklarda yer almaktadır.³⁵ Her ne kadar Hz. Peygamber ve ümmet için teheccüdün hükmünün farklı olabileceği düşünülebilse de Hz. Peygamber’in gece namazını kaçırdığı durumlarda onu mutlaka gündüz kaza etmiş olması, teheccüdün diğer nafileler gibi bir ibadet olmadığı, onların üzerinde ayrı bir fazileti bulunduğu göstergesi olarak görülmüş, buna dayalı olarak İslâm dininin genel uygulamasında nafilelere kaza gerekmezken yine de adet edindiği teheccüd namazını herhangi bir nedenle kaçırınların onu kaza etmeleri daha uygun görülmüştür.³⁶ Teheccüdün başka nafilelere karşı üstün olmasını sağlayan bir diğer husus ise önce farz kılınmış bir ibadet iken sonradan nafileye dönüştürülmüş olmasıdır.³⁷ İşte bu özelliği onu diğer tatavvu’dan ayıran bir durum olup, genel olarak diğer nafilelerde böyle bir durum söz konusu değildir. Benzer şekilde yukarıda zikrettiğimiz hadiste geçen âşûrâ orucunun da diğer nafile oruçlardan daha faziletli olması, onun ramazan orucundan önce farz bir oruç konumunda olmasındandır, şeklinde değerlendirmeler yapılmıştır.³⁸ Teheccüd namazına dair ilk dönem tasavvuf kaynaklarında en geniş ve ayrıntılı bilginin Ebu Tâlib el-Mekkî’ye (ö.386/996) ait *Kûtü’l-Kulûb* adlı eserde yer aldığını söyleyebiliriz. Onun ayet ve hadisler ışığında teheccüd namazının önemine ve ilk dönem sûfilerin teheccüde dair sözlerine geniş yer verdiği, ayrıca teheccüd ile birlikte gece kıyamında okunacak dualar ve zikirler konusunda ayrıntılı bilgiler aktardığı müşahede edilmektedir. İmam Gazzâlî

³⁰ Buhârî, “Teheccüd”, 6.

³¹ İsmail Hakkı Bursevî, *Tefsîru rûhi’l-beyân* (İstanbul: Matbaatü Osmâniyye, 1330/h.), 8/78.

³² Annemarie Schimmel, *İslam’ın Mistik Boyutları*, çev. Ergun Kocabıyık (İstanbul: Kabalca Yayınevi, ts.), 58.

³³ Ebü’l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed es-Sem’anî, *Tefsîru’l-Kur’ân* (Riyad: Daru’l-Vatan, 1997), 6/85; Nevevî, *Sahîhi Müslim Bişerhi’n-Nevevî*, 6/39.

³⁴ Sem’anî, *Tefsîru’l-Kur’ân*, 6/84.

³⁵ Buhârî, “Teheccüd”, 11; Müslim, “Salatü’l-Müsâfirin”, 27; Hanbel, *Müsned*, 43/279.

³⁶ Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 6/313.

³⁷ Müslim, “Salatü’l-Müsâfirin”, 18.

³⁸ Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 10/220.

(ö. 505/1111), Abdülkadir Geylanî (ö. 561/1166), Sühreverdî (ö. 632/1234) gibi önde gelen mutasavvıf müelliflerin de isim vererek yahut doğrudan Mekki'nin kitabındaki açıklamaları aktardıkları, kendi görüşlerine de yer vermekle birlikte konuyu ağırlıklı olarak Mekki'nin açıklamaları çerçevesinde işledikleri görülmektedir. Mekki, tasavvuf yaşamında önemli yer tutan gece virdlerini, akşam ile yatsı arasında olanı, yatsı namazından sonra uyuyuncaya kadar olanı ve gece bir miktar uyuduktan sonra olanı şeklinde sıralamakta, bu şekilde gecenin üçüncü virdinin teheccüd virdi olduğunu belirtmektedir. Buna göre teheccüd namazı, gece bir süre uyuduktan sonra kılınan namazdır ve buna “ *كأنوا قليلاً من الليل ما يهجعون* *Onlar geceleri pek az uyurlardı.*”³⁹ ayetindeki hücu' kelimesiyle işaret edilmektedir. Zira hücu'/الهجو' kelimesi gece namaza kalkma öncesi bir miktar uyumayı, teheccüd/التهدد kelimesi ise namaz için kıyâmı/uykudan kalkmayı ifade etmektedir. O, ayrıca bu teheccüd virdinin, virdlerin en efdali ve ibadet yönüyle de en faydalı olanı olduğunu belirtmektedir.⁴⁰ Gazzâlî ise gece virdlerini sıralarken akşam-yatsı arası yapılacak ibadetleri birinci vird, yatsıdan uyuyuncaya kadar yapılacak olan ibadetleri ikinci vird, bundan sonra bir miktar uyumayı da vird olarak sayarak bunu üçüncü vird, sonrasında uykudan kalkıp teheccüd kılmayı ise dördüncü vird olarak sıralamaktadır.⁴¹

3.2. Teheccüdün Vaktine Dair Mutasavvıfların Tercihleri ve Teheccüd İçin Hazırlıkları

Mutasavvıfların geneli teheccüdün vaktinin tam gece yarısı başladığını belirtmektedirler. Buna dayanak olarak da Duhâ suresindeki “ *وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَىٰ* *Karanlığı çöktüğü (sakinleştiği) vakit geceye andolsun ki!*”⁴² ayeti delil getirilmekte ve ayette bu vakte yani gece yarısına işaret edildiği belirtilmektedir. Zira gecenin sakinleşmesi, tam olarak karanlığın yerleşmesi, sessizlik ve durgunluğun ortalığı kaplaması, Yüce Allah'tan başka herkesin uykuya (gaflete) dalması olarak değerlendirilmektedir. Buna işaret eden bir husus da Hz. Peygamber'e; “*Gecenin hangi vakti duaya icabet için daha uygundur?*” diye sorulduğunda onun; “*Gecenin ortası!*” şeklinde cevap vermesidir.⁴³ Bu nedenle gece yarısı ile başlayıp gecenin son altıda birine kadar olan vakit, teheccüd ve diğer ibadetler (zikir, Kur'an okuma, dua vb.) için en uygun vakit olarak görülmektedir.⁴⁴ Hz. Peygamber'den gelen bir rivayette onun yatsı namazından önce uyumayı, yatsı namazından sonra da oturup çok konuşmayı hoş görmediği bildirilmiştir.⁴⁵ Hz. Ömer'in de yatsıdan sonra oturulup gece sohbet etmeye müsaade etmediği, bunu yapmak isteyenlere, “*Dönün (gidin evinize)! Belki Allah sizi namaz kılma ve teheccüde kalkma ile nasiplendirir*” dediği nakledilmiştir.⁴⁶ Zira yatsıdan sonra çok oturma ve sohbete dalma insanı teheccüde kalkmaktan hatta sabah namazına kalkmaktan bile alıkoyabilir. Bu konuda Hz. Peygamber'in uyuma ve teheccüde kalkma konusundaki uygulaması Hz. Aişe'ye sorulduğunda o, Hz. Peygamber'in gecenin evvelinde uyuduğunu, son kısmına doğru

³⁹ Zariyat 51/17.

⁴⁰ Ebu Talip el-Mekki, *Kütü'l-kulûb* (Kahire: Mektebetü Dâru't-Türâs, 2001), 1/55-61.

⁴¹ Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Dâru İbn-i Hazm, 2005), 405-411.

⁴² Duha 93/2.

⁴³ Ebu Dâvûd, “Tatavvu”, 10.

⁴⁴ Mekki, *Kütü'l-kulûb*, 1/61; Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 411.

⁴⁵ Buhârî, “Mevâkütü's-Salât”, 23.

⁴⁶ Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb,1994), 4/330.

kalkıp gece namazı kıldığını, sonra tekrar yatağına döndüğünü, ta ki sabah ezanını müezzinin okuması ile tekrar kalktığını dile getirmiştir.⁴⁷ Mutasavvıflar da hem Hz. Peygamber'in uygulamasını esas alma hem de elde edilecek fazilet bakımından gece yarısından sonrasını teheccüd için en uygun vakit olarak belirlemişlerdir. Zira gece yarısından önceki vakitte feyz-i ilahînin zayıf olduğu, ondan sonraki vakitte ise bunun oldukça güçlü şekilde tecelli ettiği hususunda ehli hakikatin ittifak halinde olduğu belirtilmiştir.⁴⁸ Ayrıca yatsıdan sonra yapılan konuşma ve sohbetin, öncesinde (akşam-yatsı arasında) yapılan vird nedeniyle kalpte meydana gelmiş olan nurun etkisini azaltacağı ve gece namazına kalkmaktan alıkoyacağı da dile getirilmiştir.⁴⁹

Gece vakti sûfiler açısından ayrı bir öneme sahiptir. Örneğin Kuşeyrî (ö. 465/1072), geceyi dostların (sevgililerin) vakti, gündüzü ise dünya ehlinin vakti olarak nitelemektedir. Ona göre gece mahbûbun sözünden başka hiçbir söz ve meşguliyetin olmadığı bir vakittir. Bu yüzden gece ya sevenlerin buluşma sevinci (çoşkusu) yaşadığı yahut ayrılık ateşinin yaktığı zaman dilimidir. Şayet gecede ileri derecede ünsiyet içinde olma şansı yakalanırsa bu durumda o gece kişiye bir lahzadan daha kısa süre gibi gelecektir.⁵⁰ Bu yüzden mutasavvıflar gecenin, muayyen virdler ve teheccüd namazı ile ihyası konusuna eserlerinde oldukça geniş yer vermişlerdir. Onların gecenin ihyası ve teheccüd namazı için hazırlıklarını gündüzden başlattıkları görülmekte, insanların teheccüde kalkması için yapmaları gereken şeyler ile onları teheccüde kalkmaktan alıkoyan ve sakınılması istenen hususlara özellikle değindikleri müşahede edilmektedir. Gazzâlî, gece namazına kalkmayı kolaylaştıran sebepleri zahiri ve batnî olarak ikiye ayırmakta, zahiri sebepleri; çok yememek, gündüz bedeni fazla yormamak, kaylûle uykusunu uyumak ve gündüz isyana dalmamak şeklinde açıklamaktadır. Bâtûnî sebepleri ise Müslümanlara kin beslememe, bid'attan ve fuzûlî dünya düşüncelerinden uzak olma, korkunun sürekli hatırdan tutulması, gece kıyamının faziletine dair ayet ve hadislerin öğrenilmesi, en önemlisi olarak da Allah sevgisi ve iman kuvveti şeklinde sıralamaktadır.⁵¹ Sühreverdî ise teheccüd namazına düzenli ve istikrarlı olarak kalkmayı kolaylaştırma konusunda daha geniş bilgi vermekte ve bunun için şu hususlara dikkat edilmesini tavsiye etmektedir: Teheccüde kalkacak kişi öncelikle güneşin batışında abdest tazeleyerek geceyi karşılamalı, kıbleye dönük olarak zikirlerle geceyi ve akşam namazını beklemelidir. Teheccüde kalkmayı kolaylaştıran şeylerin ikincisi akşam ve yatsı namazı arasını nafil namaz, Kur'ân okuma ve zikirlerle geçirmektir. Bu şekilde gündüz halk içinde olmanın insan kalbinin safiyetine verdiği zararın temizlenmesi sağlanır. Üçüncüsü yatsı namazından sonra konuşma ve sohbetten uzak durulmalıdır. Dördüncüsü yatsıdan sonra da abdest tazelenmelidir. Bazı sûfilerin bu vakitte gusül abdesti almayı tercih ettikleri de belirtilmiştir. Bu durumda yatsıdan sonra alınan abdest veya gusül gece namazına kalkmayı kolaylaştırıcı özelliktedir. Uyku iyice bastırınca kadar namaz ve zikir ile meşgul olmak da teheccüde kalkışı kolaylaştıran sebeplerdendir. Bunlar, gece

⁴⁷ Buhârî, "Teheccüd", 15.

⁴⁸ İhsan Kara, *Tasavvuf İstihlâhları Literatürü ve Seyyid Mustafa Râsim Efendi'nin İstihlâhât-ı İnsân-ı Kâmil'i* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi/Metin, 2003), 700.

⁴⁹ Sühreverdî, *Avârifü'l-ma'ârif*, 398.

⁵⁰ Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât* (Kahire: Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Ammeti'l-Kitab, 2000), 3/142-143.

⁵¹ Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 424-426.

namazına kalkma niyeti, gayreti, azmi ve kararlılığı ile yapılmalıdır. Gece kalkmayı kolaylaştıran altıncı unsur ise rahat uyku veren yatak, yastık vb. adetlerin terk edilmesidir. Bu, teheccüde kalkma azmi ve isteği ile yapılırsa, elbet Allah bu niyeti bilecek ve ona gece kalkmayı kolaylaştıracaktır. Yedinci şey ise mideyi yemekle doldurmaktan uzak durmaktır. Zira yemekle dolu bir mide, kalbe ağırlık verir ve gece kalkmayı zorlaştırır. Bu yüzden teheccüde kalkma niyetinde olanlar az yemek yemelidir. Bunlar yanında uyurken de abdestli olarak uyunması, gece kıyamı için abdest suyunun ve misvakın hazırlanması da bu konuda önemli görülmüştür. Yine uyurken sağ yan üzerine yatıp kibleye dönük olarak zikir ve dualarla uyumak da gece kalkmayı kolaylaştıran uygulamalar arasındadır.⁵²

Bu meyanda Hasan-ı Basrî'ye gece namazına kalkmak istediğini hatta bu amaçla abdest almak için hazırlık yaptığı (suyu hazır edip koyduğu) halde bir türlü namaza kalkmadığını söyleyen birisine onun, buna ancak günahlarının sebep olduğunu söylediği nakledilmiştir.⁵³ Ona göre günah işleme insanı gece kıyamından ve gündüzün (nafile) orucundan mahrum eder.⁵⁴ Fudayl b. İyâz'ın (ö. 187/803) da; "Gündüz nafile oruç tutmaya ve gece kıyamına güç yetiremiyorsan, bil ki hayırdan mahrum bırakılmış ve hataların çok fazla olan kimse durumundasın." dediği bildirilmiştir.⁵⁵ Tüsterî'ye (ö. 283/896) de; "Gece namazını kılma mertebesine neyle ulaşılır?" diye sorulduğunda; "Gündüz hainlik etmemek (günah işlememek) ile" şeklinde cevap verdiği nakledilmiştir.⁵⁶ Mekkî'ye göre ise kulu gece namazına kalkmaktan mahrum eden veya onun uzun süre gaflette kalmasına neden olan üç şey vardır: Birincisi şüpheli şeyler yemek, ikincisi günah işlemekte ısrar etmek, üçüncüsü dünyalık endişesinin kalbi kaplaması.⁵⁷ Süfyan es-Sevrî'nin (ö. 161/778) de ağlayan birini görüp bunun bir müraî'/gösterişçi olduğunu içinden söylediği için bu günahı nedeniyle beş ay gece kıyamından mahrum bırakıldığını söylediği nakledilmiştir.⁵⁸ Sühreverdi ise teheccüde kalkmayı zorlaştıran veya engelleyen sebepleri şöyle sıralamaktadır: Dünya işlerine gereğinden fazla önem vermek ve onlarla çokça meşgul olmak, vücut organlarının yorgunluğu, mideyi yemekle doldurmak, çokça konuşmak, boş ve gereksiz işlerle fazlasıyla uğraşmak, gündüz kaylûle uykusunu ihmal etmek.⁵⁹

Hz. Peygamber'in bütün geceyi ibadetle geçirmedeği gibi gecenin tümünü uyuyarak da geçirmedeği bilinen bir durumdur. Bu durum İslam'ın fitrata uygunluğu, ibadetler konusunda güç yetirebilirlik ve kolaylık ilkesi barındırması, her işte denge ve muvâzenenin korunması yönlerinin ortaya konulması açısından önemlidir. Hz. Peygamber'in, hiç uyumaksızın bütün gece namaz kılmaya, kadınlardan tamamen uzaklaşmaya ve bütün günlerini oruçlu geçirmeye karar veren sahabîlerin bu davranışlarını doğru bulmayıp onları ikaz ettiği de sabittir.⁶⁰ Başka bir rivayette de güç

⁵² Sühreverdi, *Avârifü'l-ma'ârif*, 413.

⁵³ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, 1/120.

⁵⁴ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, 1/121.

⁵⁵ Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 423.

⁵⁶ Feridüddin Attar, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 353.

⁵⁷ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, 1/123.

⁵⁸ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, 1/121.

⁵⁹ Sühreverdi, *Avârifü'l-ma'ârif*, 415.

⁶⁰ Buhârî, "Nikah", 1.

yetirilemeyecek derecede aşırıya gidilerek gece ibadeti yapılmasını nehyettiği nakledilmiştir.⁶¹ Buna karşın bir kısım zahid ve sūfînin bütün geceyi ibadetle geçirdikleri, hatta yatısı namazının abdesti ile sabah namazını kıldıkları tasavvuf kaynaklarında yaygın olarak zikredilmektedir.⁶² Bu konuda Hz. Peygamberin bu yasaklamasının mutlak nehiy içermediği, ümmetine duyduğu şefkate binaen olduğu, ibadetten bıkmadıktan ve güç yetirilebilir olduktan sonra bütün gece de ibadet yapılabileceği şeklinde yorumlamada bulunulmuş, böylece bütün geceyi ibadetle geçiren sūfîlerin kendilerini gece ibadetine adayan, Allah'a münacattan zevk alan, gece ibadetine kendileri için gıda, kalpleri için hayat olan ve uzun gece kıyamının kendilerini asla yormayan kişiler olduklarından bunların bütün geceyi ibadetle geçirmelerinin dinen bir mahzur taşımadığı şeklinde yorumlanmıştır.⁶³ Ancak yine de mutasavvıfların da insana manevî sekînet veren, nefsi ve bedeni yorgunluk ve sıkıntılardan rahata kavuşturan, rahatsızlık yaşamasından kurtaran bir miktar uykunun gerekli bir ihtiyaç olduğunu vurguladıkları, itidalli olarak bedeni istirahat ettirip uyumakta bir mahzur olmadığını, bu sayede kalp üzerindeki ağırlığın atılmış olacağını belirttikleri görülmektedir. Aksi takdirde vücut bundan zarar görebilir.⁶⁴

Neticede kendini gece ibadetine adayan muhabbet ehli için, gece yatma ve uyuma nimetleri oldukça azaltılmış, mahbupları onlardan uykuyu kaldırmış, gece kıyamını onlara kolaylaştırmış, kavuşmayı umdukları vuslatları ise usanmayı yok etmiştir. Gece ibadetine zevki ve getirdiği ilahi mevhîbelerden dolayı hakikat ehlinin gecenin gelişini hazırlık yaparak bekledikleri, gecenin sona erişini ise üzülmeye izledikleri belirtilmiştir. Öyle ki gelişine duydukları sevince rağmen, bu sevinçlerini tam yaşayamadan, ona tam doyamadan ve istediğini tam alamadan gecenin bitişinden dert yanmışlar, onun bitmesini hiç istememişlerdir. Bu konuda gece ibadeti sayesinde Yüce Allah ile halvet/baş başa kalma halinin gün doğunca insanlar tarafından bozulmuş olmasının, üzüntülerinin sebebi olduğu belirtilmiş, hakikat ehlinden birisinin de gecenin kendine ne kadar kısa geldiğini, "gece beni ayakta ziyaret eder, daha oturmadan da gider" şeklinde tasvir ettiği nakledilmiştir.⁶⁵

3.3. Mutasavvıflar Nazarında Teheccüd Namazının Önemi

Kur'an'da çok sayıda ayette gece namazına değinilmiştir.⁶⁶ İslâm'ın ilk yıllarında sahabenin manevi tekâmülünde gece namazının büyük etkiye sahip olduğu söylenebilir. Zira bu dönemde henüz beş vakit namazın emredilmemiş, ama Müzzemmil suresi ile gece namazı emredilmiş idi. Beş vakit namazın emredilmesi ile tatavvu'a dönüşmüş olsa bile Hz. Peygamber'in çok önem verdiği, aynı şekilde sahabe ve tabiîn ileri gelenlerinin de devamlı kılmaya dikkat ettikleri bir namazdır teheccüd namazı. Hz. Peygamber'e Abdullah b. Ömer'in faziletinden bahsedilirken onun; "Abdullah ne iyi birisidir! Keşke bir

⁶¹ Buhârî, "Teheccüd", 18.

⁶² Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/113-114.

⁶³ Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 427; Seyit Avcı, "Hadislerde İbadet Hayatı ile İlgili Şartlar ve Ölçüler", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 5 (2005), 402-405.

⁶⁴ Sühreverdi, *Avârifü'l-ma'ârif*, 393-394.

⁶⁵ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/108; Sühreverdi, *Avârifü'l-ma'ârif*, 394-395.

⁶⁶ Örnek ayetler için bk. el-İsra 17/79; el-Furkan 25/64; es-Secde 32/16; ez-Zümer 39/9; ez-Zariyat 51/17; el-Müzzemmil 73/2-4, el-İnsan 76/26.

de gece namazı kılar olsaydı."⁶⁷ buyurmuş olması da teheccüdün Müslümanın manevi tekâmülünde önemli bir fonksiyona sahip olduğunun göstergesidir. Sûfiler de kendilerini Hz. Peygamber'e tabi olma konusunda Müslümanlar içinde en muvaffak kimseler olarak tanımladıklarından, onun emirlerini yerine getirme ve yasaklarından sakınma konusunda büyük bir dikkat göstermişler, teheccüd, nafil e oruç ve diğer namazlar konusunda ona tam anlamıyla uymaya çalışmışlardır.⁶⁸ Bu yüzden Hz. Peygamber'in, sahabenin ve tabîinin kılma konusunda büyük dikkat gösterdikleri teheccüd namazı hakkında, mutasavvıfların genelinin dinen geçerli bir mani' yok ise, bu namazın kaçırılmaması gerektiğini özellikle belirttikleri görülmektedir.⁶⁹

İlk dönem zahitlerinden Hasan Basri'nin; "Gece namazından ve mal infak etmekten daha makbûl bir ibâdet bilmiyorum." dediği rivayet edilirken,⁷⁰ Mâlik b. Dinâr'ın (ö. 131/748) ise şöyle dediği nakledilmiştir: "Dünyanın özünden (hakikatinden) şu üç şey dışında bir şey kalmamıştır: 1- Kardeşlerle karşılaşmak 2- Bolca Kur'ân okunarak kılınan teheccüd namazı. 3- Boş olan bir evde Allah'ı zikretmek."⁷¹

Tasavvufî anlayışı açlık ve gece namazına devam etme üzerine kurulu olan Şam ekolünün⁷² önde gelen temsilcisi Ebû Süleyman ed-Dârânî (ö. 215/830) de; "Gece ibadetine kalkanlar, geceyi eğlence ile geçirenlerin zevkinden çok daha fazla lezzet duyarlar. Gece ibadeti olmasa dünyada başka sevdiğim bir şey olmazdı" demektedir. Ayrıca gece namazının kendilerine verdiği manevi zevk halini ise şöyle tarif etmektedir: "Şayet Allah Teâlâ gece ibadet edenlere sevap olarak yalnızca kalplerinde hissettikleri manevi hazzı vermiş olsa idi, bu bile onların amellerinden daha büyük olurdu."⁷³

Asım bin Antakî'nin (ö. 239/853) ise şöyle dediği rivayet edilmiştir: "Kalbin ilacı şu beş şeydir: Salihlerle oturup kalkmak, Kur'ân okumak, mideyi boş tutmak, gece namazına devam etmek, seher vakitlerinde münacatta bulunmak."⁷⁴

Sûfî müfessirlerden Tüsterî de teheccüd namazına kalkanların manevi açıdan nasıl bir ihsana kavuşturulmuş olduklarını şöyle dile getirmektedir: "Allah'ın gece namazına kalkmayı nasip ettiği kimseler, kendilerine manevi hibede bulunduğu, kendisi ile özel olarak münâcâta bulunmaları için yakınlaştırdığı ve kendisine vâsıl olmaya vesile kıldığı kimselerdir."⁷⁵

Önde gelen mutasavvıf müelliflerden Ebû Talip el-Mekkî ise, Yüce Allah'ın "*Şüphesiz Rabbin, senin ve beraberinde bulunanlardan bir topluluğun gecenin üçte ikisinden biraz az, yarısı*

⁶⁷ Buhârî, "Fedâilü's-Sahâbe," 19.

⁶⁸ Sühreverdî, *Avârifü'l-ma'ârif*, 57-58.

⁶⁹ Sühreverdî, *Avârifü'l-ma'ârif*, 413; İmam Rabbânî, *Mektûbât*, 1/227; Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Marifetnâme* (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1999), 613-629; Dilaver Selvi, *Tasavvuf Metodu Olarak Rabita* (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2016), 137, 211.

⁷⁰ Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 423.

⁷¹ Abdülvahhab eş-Şa'rani, *et-Tabakâtü'l-kübra* (Mısır: yy., ts.), 1/32.

⁷² Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 114.

⁷³ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/110.

⁷⁴ Ebü'l-Leys es-Semerkandî, *Tenbihü'l-gâfilin*, çev. Yaman Arıkan (İstanbul: Uyanış Yayınevi, yy.), 2/585; Feridüddin Attar, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 446.

⁷⁵ Sehl b. Abdillâh et-Tüsterî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm* (Kahire: Daru'l-Harem li't-Türâs, 2004), 221.

ve üçte biri kadar vakit içinde kalktığımı biliyor.”⁷⁶ ayetinde Hz. Peygamber ile gece namazına kalkanları birlikte zikretmiş olduğunu, bu ibadet karşılığı vereceği ecir ve güzel karşılık konusunda Peygamber ve diğer müminleri ayırım yapmaksızın beraber andığını, başka ibadette bu özelliğe pek rastlanmadığını belirtmektedir.⁷⁷ Ayrıca; “(Böyle inkarcı bir kimse mi Allah katında makbuldür,) yoksa gece vakitlerinde, secde hâlinde ve ayakta, ahiretten korkarak ve Rabbinin rahmetini umarak itaat ve kulluk eden mi?...”⁷⁸ ayetinin de geceleri ibadetle geçirenler ile kendini uykuya veren gafillerin bir olamayacağını açıkça vurguladığını, yine; “Onlar, gecelerini Rableri için kıyama durarak ve secdeye vararak geçirirler.”⁷⁹ ve “Onlar, korkarak ve ümit ederek Rablerine ibadet etmek için yataklarından kalkarlar. Hiç kimse de, yapmakta olduklarına karşılık olarak, onlar için saklanan göz aydınlıklarını bilemez.”⁸⁰ ayetlerinde de Allah’ın gece ibadetine kalkanlara ayrı bir övgüde bulunduğunu ve onlar için bu amellerindeki gizlilik ve ihlas sebebiyle hiç kimsenin tahmin edemeyeceği derecede büyük ecir vereceğini belirttiğini söylemektedir.⁸¹ Buna göre Allah’ın, amellerine karşılık hiç kimsenin görmediği, duymadığı hatta hayal bile edemediği nimetler hazırladığını belirttiği kulların gece namazına kalkanlar olduğu, bu nimetlerin hazırlanmasına sebep olan büyük ibadetin ise gece namazı olduğu ortaya çıkmaktadır.⁸²

Mutasavvıfların bu şekilde doğrudan ve açık olarak gece namazının ifade edildiği ayetler yanında lafzî açıdan gece namazının konu edilmediği bir kısım ayetleri de yine gece namazı yönünde tevill ettikleri görülmektedir. Örneğin; “Sabır ve namazla Allah’tan yardım isteyin. Şüphesiz bunlar, Allah’a huşû ile boyun eğenlerden başkasına ağır gelir.”⁸³ ayetinde belirtilen namazın gece namazı olduğu, buna göre nefse karşı olan mücâhede ve düşmana karşı mukavemet/tahammül gösterme konusunda gece namazı ile Allah’tan yardım dilenmesinin istendiği belirtilmiştir. Ayrıca bu namazın genel olarak zor ve meşakkatli olmasına karşın, havf ve tevazu ehline kesinlikle ağır gelmeyeceği de bu ayette vurgulanmıştır ki, onlar için bu namaz bir zorluk veya cefa değil, bir hafiflik ve tatlılıktır.⁸⁴ Benzer şekilde; “Dilediğine mülk verir, dilediğinden de çekip alırsın.”⁸⁵ ayetinde kastedilen mülkün de gece namazı olduğu şeklinde yorumlar mevcuttur.⁸⁶ Seyyid Ahmed er-Rufâî’nin (ö. 578/1182) de; “Mü’minlerden Allah’a verdikleri sözlerine sadık nice adamlar vardır...”⁸⁷ ayetinde Yüce Allah’ın övdüğü kulların özelliklerinden birinin de uykudan, yeme içmeden vazgeçerek (azaltarak) gece karanlıklarında namaz için kıyam edenler olduğu şeklinde açıklamada bulunduğu görülmektedir.⁸⁸ Öyle sanıyoruz ki gece namazının önemine binaen doğrudan gece namazını ifade eden ayetlerin yanında, zahirinde gece namazına dair lafzî bir ifade bulunmayan birçok ayet de bu şekilde

⁷⁶ Müzzemmil 73/20.

⁷⁷ Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, 1/106.

⁷⁸ Zümer 39/9.

⁷⁹ Furkan 25/64.

⁸⁰ Secde 32/16-17.

⁸¹ Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, 1/106-107.

⁸² Sühreverdî, *Avârifü’l-ma’ârif*, 411.

⁸³ Bakara 2/45.

⁸⁴ Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, 1/107; Gazzâlî, *İhyâu ulûmi’-d-dîn*, 411.

⁸⁵ Al-i İmran 3/26.

⁸⁶ Sühreverdî, *Avârifü’l-ma’ârif*, 413.

⁸⁷ Ahzab 33/23.

⁸⁸ Ahmed er-Rifâî, *Burhânü’l-müeyyed* (Halep: Camiü’l Osmaniyye, 1986/1407(h.)), 46.

mutasavvıflarca gece namazı yönünde yorumlanmıştır. Yine bu cihette; “*Kişinin yediğinin en helali kendi kazancıdır.*”⁸⁹ hadisine bir sūfînin, kişinin kendi eliyle olan kazancı, gece çökünce yumuşak yatağını terk edip kalkmak, abdest alarak namazla iştilal etmek, sonra el açıp Rabbine dua etmektir ki işte elin en hayırlı kazancının bu olacağı şeklinde yaptığı yorum da dikkat çekicidir.⁹⁰

İlk tasavvuf klasiklerinden *el-Luma'* yazarı Serrâc (ö. 378/988), tasavvuf ehli nazarında hizada veya seferde bulunmanın yerine getirilmesi gereken ibadetler üzerinde etkisi bulunmadığını, bu yüzden sūfîlerin nafile virdlerini ve gece namazlarını her durumda kılmaları gerektiğini dile getirerek,⁹¹ seferde bile olursa teheccüd namazının tasavvuf ehline yerine getirilmesinin gerekliliğini belirtmiştir. Şeyh Ebu İshak Şehriyar Kazerûnî (ö.426/1035) ise, “Kat’iyen bidat ehliyle sohbet etme. Hiçbir zaman iyiyi emretme esasını terk etme, arkadaşlarına öğüt ver, akşam ve sabah Kur’ân kıraatiyle meşgul olmaya cehdet ki, Kur’ân okuyan ve dinleyen kimsenin üzerine rahmet yağar. Gece namazlarını muntazam olarak muhafaza et ki, bunun çok fazileti ve büyük bir tesiri vardır.” şeklinde vasiyette bulunmuş,⁹² teheccüd namazının düzenli olarak kılınmasını özellikle vurgulamıştır.

Tasavvuf tarihinde tekke nizamını ilk kez düzenleyen sūfî olarak görülen Ebû Saîd-i Ebû'l-Hayr (ö. 440/1049), hankâhlar için on kural belirlemiş ve buralarda kalanlar için bu kurallara uymanın farz/zorunlu olduğunu dile getirmiştir. Belirlediği bu kuralları farz olarak nitelemesinin sebebini de bunların Ashâb-ı Suffe'nin sünneti olması nedeniyle olduğunu, zira sūfînin de Ashâb-ı Suffe'nin yoluna tabi olması sebebiyle bu ismi aldığı şeklinde açıklamıştır. Onun yerine getirilmesini farz olarak gördüğü bu on kuraldan birisi de gece çokça namaz kılmaktır.⁹³ Bu şekilde tekke nizamının ilk düzenlenişinde teheccüdün de tekke yaşamının mutlaka yerine getirilmesi gereken bir parçası olarak belirlenmiş olması dikkat çekicidir.

Seyyid Ahmed er-Rufâi ise tasavvuf erbabına yaptığı öğütte, zahir ve batında şer'î emirleri yerine getirmenin, kalbi Allah'ın zikrini unutmaktan korumanın, fakirler ve gariplere hizmette bulunmanın, tembellik göstermeden ve usanmadan devamlı salih amel işlemeye çalışmanın, her an Allah rızasını elde etme gayretinde olmanın, nefsi gece namazına kalkmaya alıştırmmanın ve amellerde riyadan korunmanın mutlaka gerekli olduğunu belirtmektedir.⁹⁴

Sühreverdî de şöyle demektedir: “Kim tembelliğinden yahut azmindeki zayıflıktan veya önemsiz görmesinden yahut da hâline aldanarak (artık ihtiyacı olmadığını düşünerek) gece namazından mahrum kalmışsa kendine ağlasın. Zira onun için büyük bir hayır yolu kapanmıştır.”⁹⁵ O, kurbiyet makamında bulduklarını zanneden bazılarının bu makamda gece namazı kılmalarının artık gerekmeceği şeklinde düşüncelere

⁸⁹ Yakın anlamdaki rivayet için bk. Buhârî, “Büyü”, 15.

⁹⁰ Ahmed b. Hüseyin el-Harakânî, *Ârifler Sultânı Bâyezid-i Bistâmî (Düstûru'l - Cumhûr)*, çev. Ozan Yılmaz (Ankara: Semerkand Yayınları, 2016), 375.

⁹¹ Serrac, *el-Luma'*, 162.

⁹² Feridüddin Attar, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 805.

⁹³ Muhammed b. Münevver, *Esrâru't-tevhîd fi makâmâtî's-Şeyh Ebî Saîd* (b.y.: Dâru'l-Misriyye, ts.), 361-362.

⁹⁴ Ahmed er-Rifâi, *Burhânü'l-müeyyed*, 102 (11), 204(32).

⁹⁵ Sühreverdî, *Avârifü'l-ma'ârif*, 413.

kapılabildiklerini, ancak böylesi bir düşüncenin bu iddiaya sahip olanları helake götüren büyük bir yanılğı olduğunu belirtmektedir. Bunların, içinde bulunulan hallerin sürekli kalıcı olmadığını, aynı zamanda insanın kusur, geriye düşme ve şüphelerle karşılaşabileceğini bilmeleri gerektiğini, ayrıca Hz. Peygamber'in hâlimden daha yüksek bir hâl olamayacağı halde onun ayakları şişinceye kadar uzun uzun gece namazı kılmaktan hiçbir zaman geri durmadığını dile getirmektedir. Ona göre hem gece kıyamını terk etmekte fazilet görmek, hem de kendisinin kurbiyet makamında bulunduğunu iddia etmek, uyku ile uyanık olmayı eşit görmek gibi bir iz'an kaybı ve halin fitnesine düşmektir. Böyle kişi hâlin kendisini bağlayıp, tahakküm ettiği birisidir. Halbuki kuvvet sahiplerine (gerçek sūfilere) içinde buldukları hâl tahakküm etmez. Onlar amelleri ile elde ettikleri hâli kendileri yönetirler (tasarrufta bulunurlar). Yani hâlleri onlarda tasarruf sahibi değil, onlar hâlleri üzerinde tasarruf sahibidirler. Kendi çevremizde tasavvuf erbabımızdan da bu halde olanları (bu hatalara düşenleri) gördük, sonrasında Allah'ın yardımıyla bize inkişaf oldu ki bunlar kusurdur, yolda kalmadır.⁹⁶

Şeyhü'l-Ekber lakabıyla tanınan ve tasavvuf tarihinde tasavvufî düşünce üzerinde büyük etkileri olan Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ise teheccüd namazının farklı yönüne değinerek onun önemine işaret etmektedir. O, ilim türlerini tasnif ederken bunlardan birini de "İlmü'l-Müteheccidîn (teheccüd namazı kılanların ilmi)" şeklinde başlıklandırmakta, teheccüd namazı kılanların Hak Teâlâ tarafından özel bir ilme nail olacaklarını belirtmektedir. Teheccüdün gece kıyam etmek (namaz ve ibadet için kalmak), sonra uyumak, sonrasında tekrar kıyam etmek, ardından yine uyumak, sonra yine kıyam şeklinde olduğunu belirtmektedir. Ona göre teheccüdük ikame etmek (müteheccid olmak) kendisinin doğrudan dayanacağı bir ism-i ilahî olmadığından en yakın isim olarak "Hak" ismine müstenid olmuştur."⁹⁷ İbnü'l-Arabî, teheccüd namazının bu namazı kılan kişiye Allah'tan özel bir ilim sağlaması, yani semerelerini elde ettirebilmesi için bu namazın farzlarda bir eksiklik olmadan nafil olarak kılınması gerektiğini belirtir. Zira farzlardaki eksiklikler nafililerle kapatılacağından, böylesi bir durumda nafil ibadeti kalmayan kişide bu tür ilahî mevhibeler ortaya çıkmaz. Teheccüd kılanların ilimleri tıpkı bir saç örgüsü gibi birbirine giriftir. Bu ilim en yüce ve en aşağı âlemin sırlarını izhar eden, aynı zamanda e'ale ve tenzihe delalet eden isimleri ortaya çıkaran kuşatıcılığı nedeniyle nefisler tarafından sevilir. Teheccüdün diğer bir önemli yönü de (ilgili ayetin bağlamına göre) Hz. Peygamber'i bütün övgülerin kendinde toplandığı "Makâm-ı Mahmûd"a erdiren ibadet olmasıdır. Tüm bunlar sebebiyle teheccüd ilminin kadri (kıymeti) çok yüksektir.⁹⁸

Kuzey Afrika ve Mısır'ın en büyük velilerinden sayılan ve adına nispetle Bedeviyye tarikatı kurulan Ahmed el-Bedevi'nin (ö. 675/1276) de gece teheccüd namazı kılma konusunda, bu namazın mutlaka kılınmasını tavsiye ettiği, zira gece kılınan iki rek'at namazın, gündüz kılınan bin rek'at namazdan daha hayırlı olduğunu söylediği nakledilmiştir.⁹⁹

⁹⁶ Sühreverdî, *Avârifü'l-ma'ârif*, 413.

⁹⁷ Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Fütühâtü'l-mekkiyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 1/250-251.

⁹⁸ İbnü'l-Arabî, *Fütühâtü'l-mekkiyye*, 1/251.

⁹⁹ Zeyneddin Abdüssamed, *el-Cevâhiru's-seniyye ve'l-kerâmâtü'l-ahmediyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İzmirli Hakkı, yazma eser, 1196) 100 akt. Derya Baş, *Seyyid Ahmed el-Bedevi, Tarikatı ve İstanbul'da Bedevîlik*

İmam-ı Rabbânî (ö. 1034/1624) ise tasavvuf yoluna girenlerin yapması gereken şeyler konusunda ilk olarak Allah'ın hoşnut olmadığı işlerden samimi bir tevbe ile vazgeçilmesi, ilahi emirlere titizlikle sarılıp yasaklarından tamamen kaçınması, vakit namazlarının cemaatle kılınması, mümkün olduğunca teheccüd namazına kalkılması gerektiğini vurgulamaktadır. Ona göre teheccüde kalkmak ne büyük bir saadettir.¹⁰⁰ O, *Mektûbât*'ta bir başka yerde de teheccüd namazının sürekli olarak kılınması gerektiğini, zira bu namazın tarikatta zaruri olarak yerine getirilmesi gereken işlerden olduğunu belirtmektedir.¹⁰¹

Erzurumlu İbrahim Hakkı (ö. 1194/1780) da, gafleti bırakıp gece huzurunda kaim olmanın büyük fazilete sahip olduğunu Yüce Allah'ın insanlara duyurduğunu, Hz. Peygamber'in de gece kıyamına ümmetini teşvik ettiğini belirtmektedir. Az uyumanın Allah'a yönelme konusunda bir ihtimam, çok uyumanın ise avam için bir gaflet olduğunu, gafletin ise kalpte zulmeti doğurduğunu ifade etmekte, bu yüzden marifet talibinin geceyi uyuyarak geçirmesinin yasak olduğunu belirtmektedir. Çünkü onun ulaşmak istediği matlûbu her an uyanık olan "Kayyûm"dur. Ayrıca gecenin az bir kısmında uyuyup çoğunu ibadetle geçirme sayesinde velilik makamına ulaşılabilirdiğini, çok uyku ile kemâlin mümkün olmadığını, uykusu çok olanın ruhunun hasta olduğunu dile getirmektedir.¹⁰² Kuşadalı İbrahim Halvetî (ö. 1262/1846) de şöyle demektedir: "... İmkânınız oldukça bazı günlerinizi oruçlu geçirin. Dinen geçerli bir mani yokken, sakın teheccüd namazını kaçırmayın. Bu şekilde hareket ederseniz, bunun kısa zamanda çok feyze sebep olacağı aşikârdır."¹⁰³

Son dönem sûfilerinden Mehmet Zahit Kotku da hakikat ehli nazarında sünnetlerin de farzlar gibi terk edilemeyeceğini, örneğin teheccüd namazının hükmünün her ne kadar sünnet olsa bile onlar nezdinde farz gibi olup katiyen terk edilmediğini belirtmektedir. Teheccüd deyip geçilmemesi gerektiğini, onu kılmamanın büyük bir gaflet olduğunu, teheccüdeki faziletin ise bütün dünyanın içindekilerden daha hayırlı ve efdal sayıldığını özellikle vurgulamaktadır.¹⁰⁴

Teheccüd namazının kaynaklarda zikredilen bir diğer özelliği ise yüz ve davranış güzelliğine sebep olmasıdır. Sühreverdî teheccüd ehlinin yüzlerindeki parlaklığı hakkında iki sebep dile getirmektedir: Birincisi nasıl ki hücre/oda, içinde yanan kandil ile aydınlanırsa, Allah'ın nurundan olan yakîn nurunun kalpte bulunmasıyla da kalp hücreleri parlaklık ve ziya elde eder. Gece ibadeti ise bu nuru ve parlaklığını daha da artırır ve ışık saçan bir yıldız gibi parıldar. Sonrasında ise kalpteki bu durum bedene de sirayet eder. Yüzlerde güzellik olmasının ikinci anlamı ise gündüz yöneldiği bütün işlerin güzel olacağını ifade etmesidir. Buna göre gece ehli kişinin gündüz olan tüm tasarruflarında Allah'ın yardımı ile bir güzellik ve iyileşme meydana gelir. O, yaptığı ettiği her işte bu yardıma muvaffak olur, böylece niyetleri ve fiilleri hep güzelleşir.¹⁰⁵

(İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 255.

¹⁰⁰ İmam-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/227.

¹⁰¹ İmam-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 3/163-164, 235.

¹⁰² Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Marifetnâme*, 613-629.

¹⁰³ Selvi, *Tasavvuf Metodu Olarak Rabıta*, 211.

¹⁰⁴ Mehmet Zahid Kotku, *Nefis Terbiyesi* (İstanbul: Metkan Matbaası, 2010), 151,156,259-259.

¹⁰⁵ Sühreverdî, *Avârifü'l-ma'ârif*, 396.

3.4. Tasavvuf Yaşamında Teheccüdün Kılınış Şekli

Önceki başlıkta sûfilerden aktardığımız görüşlerde de ortaya çıktığı üzere bir seyrüsülük yolcusunun gece boyunca uyuması ve yine uykuda iken üzerine fecrin doğması hiç de kabul edilecek bir durum olarak görülemez.¹⁰⁶ Bu konuda “*Bir koyun sağacak zaman kadar da olsa, geceleyin kalk, namaz kıl*”¹⁰⁷ hadisinin temel bir prensip olarak alındığı ve uygulandığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Hadisteki bir koyun sağacak vakit ile de en azından iki veya dört rek’atlık namaz kılacak bir vaktin kastedildiği belirtilmiştir.¹⁰⁸

Mutasavvıfların teheccüd namazına gösterdikleri titizlik daha uykudan uyanırken dahi belirlenen davranış şekilleri ile kendini belli etmektedir. Buna göre insanın, uykudan uyandığında düşüncesine Hak’dan başka bir fikir gelmeden, O’ndan başkasını zikretmeden ilâhî zikri kalbine ve diline nakşetmesi gerekir. Zira uykudan ilk uyanıldığında zihin dünyalık hayal ve düşüncelerden arınmış, duru ve ilk fitratındaki temiz haline dönmüş olur. Bu hâldeyken Hak’ın zikri ile muttasıf olduğunda onun nuru ortaya çıkacak ve teheccüd namazının sağlayacağı ilahî mevhibelere açık hâle gelecektir.¹⁰⁹ Mutasavvıfların geneline göre gece namazının kılınacağı en az süre gecenin altıda biridir. Ebû Talip el-Mekkî bunu; bir kul gecenin beşte birini yahut altıda birini kıyam ile ibadet ederek geçirmeyi terk etmemelidir, şeklinde dile getirmektedir. Bu da uzunluk veya kısalık durumuna göre gecenin bir veya iki virdi konumunda olmaktadır.¹¹⁰

Gece namazı için uyanan kişilerin; “*الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَحْيَانَا بَعْدَ مَا أَمَاتَنَا وَاللَّيْلَةَ النَّشُورُ*” *Öldürdükten sonra bizi dirilten Allah’a hamd olsun. Dönüş ancak O’nadır*”¹¹¹ duasını, daha sonra Âl-i İmrân suresinin son on ayetini okuyacağı, sonrasında abdest alıp namaz için hazırlanacağı, bu sırada da Hz. Peygamber’den rivayet edilen birçok dua ve zikir sözlerini dile getireceği belirtilmekle birlikte,¹¹² bunları aktarmak makale sınırları içerisine sığmayacağından burada uzun uzun veremiyoruz.

Gece namazının rek’ât sayısı konusunda belli bir sınırlama da söz konusu değildir. Kaynaklarda sekiz, on, on iki gibi rakamlar verilmekle birlikte, bunun azı veya fazlası olabileceği de belirtilmektedir. Gece uyanan kişinin abdest alarak belirli dua ve zikirlerden sonra teheccüde başlayacağı, önce iki rek’atlık hafif/kısa sure okuyarak bir namaz kılacağı, sonra uzun kıraat ile iki rek’at daha kılacağı, bundan sonrasında ise okuduğu kıraatı tedrici olarak azaltmak suretiyle ikişer rek’at hâlinde kılmaya devam edeceği, zira Hz. Peygamber’in de bu minval üzere kıldığı belirtilmektedir.¹¹³

Mutasavvıflar gece namazı kılınırken bunun sadece namaz ile sınırlı olmamasını, aralarda zikirlerin de bulunması gerektiğini belirtirler. “*Gecenin bir kısmında ve secdelerin*

¹⁰⁶ Sühreverdi, *Avârifü'l-ma'ârif*, 416.

¹⁰⁷ Taberânî, *Mu'cemü'l-kebir*, 1/271.

¹⁰⁸ Sühreverdi, *Avârifü'l-ma'ârif*, 413.

¹⁰⁹ İzzeddin Kâşânî, *Tasavvufun Ana Esasları*, 309.

¹¹⁰ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, 1/107, 118.

¹¹¹ Buhârî, “*Dea'vât*”, 7.

¹¹² Burada okunacak dua ve zikirler konusunda geniş bilgi için bk. Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, 1/104-105; Sühreverdi, *Avârifü'l-ma'ârif*, 408-410.

¹¹³ Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 413; Sühreverdi, *Avârifü'l-ma'ârif*, 410.

ardından da onu tesbih et."¹¹⁴ ayetinde gece namazını çok rek'at olarak kılacakların bu namazların aralarında bir miktar tesbihte bulunması gerektiğine işaret olduğu belirtilmiş, bu nedenle gece namazı kılanın selam verdiği namaz aralarında yüzer tesbih çekmesi gerektiği söylenmiştir.¹¹⁵

Gece teheccüd için kalkan kişinin bir şey yiyip içmesini de mutasavvıflar uygun görmemişlerdir. Zira insan gece uykudan uyandığında zihni/düşünceleri temiz, kalbi meşgalelerden (onu çeldirecek şeylerden) boştur. Şayet yeme içme ile meşgul olursa kalbinin bu durumu değişir, bozulur. Bu yüzden çok açlık hissetme veya ramazan ayı olup da imsâğın yaklaşmasından korkma gibi durumlar dışında teheccüd için kalkıldığında bir şey yiyip içilmemelidir.¹¹⁶

Buraya kadar gece namazının mutasavvıflar nazarındaki önemini ve kılınış şekline dair belirlemelerini açıklamaya çalıştık. Son olarak şunu da belirtelim ki, müridin manevi gelişiminde büyük bir etkiye sahip olsa da nafiye bir ibadet olması nedeniyle gece namazından daha önemli görülen bazı hususların da mutasavvıflar tarafından özellikle vurgulandığı görülmektedir. Örneğin İbrahim b. Edhem'in (ö. 161/777); "Yediğin şeyleri temiz kıl (helalinden kazan) da gece namazına kalkmadan, gündüz nafiye oruç tutmadan da sıkıntı değil" dediği nakledilmiştir.¹¹⁷ Bayezid-i Bistâmî'ye (ö. 234/848) gelen bir Bistamlının yaklaşık otuz senedir gündüzleri oruç tuttuğunu, geceleri ise kıyam ile geçirdiğini, ayrıca dünya lezzetleri ve şehvetten de yüz çevirdiğini, bunun yanında kendisinin de tüm emirlerini uyguladığını ancak bütün bunlara rağmen gönlünde hiçbir feyiz hissetmediğinden dert yandığı, Bayezid'in de ona; bu halinle üç yüz yıl da devam etsen sana hiçbir nasip olmaz, cevabını verdiği nakledilmiştir. Karşısındakinin niçin böyle olduğunu sorduğunda ise; onun gurur perdesi ile perdeli olduğunu, gururu bırakmadıkça da bu durumdan kurtulmasının mümkün olmadığını söylemiştir.¹¹⁸

Abdülkadir Geylânî (ö. 561/1166) de *el-Fethü'r-Rabbânî vel-Feyzü'r-Rahmanî* adlı eserinde şöyle demektedir: "Allah'ı birlemek (tevhid üzere olmak) ibadettir. Ama kulları (yaratılmışları), O'na şirk koşmak âdet oldu. Sen ibadete bağlan, bu bâtil âdeti bırak. Bu âdeti ortadan kaldırırsan, bu âdetler nedeniyle sende meydana gelecek kötü durumları da ortadan kaldırmış olursun. Sen kendi halini düzelt ki, Allah da senin durumunu düzeltsin. O bir ayette; "Şüphesiz ki, bir kavim kendi durumunu değiştirmedikçe Allah onların durumunu değiştirmez."¹¹⁹ buyurmaktadır. Nefsinin isteklerini ve halkı kalbinden çıkar. Kalbini onların yaratıcısı ile doldur. Böylece sana tekvin sıfatı tecelli edecektir. Bu hal sana öyle yalnızca gündüz (nafiye) oruç tutmakla veya gece namazı kılmakla gelmez. Bilakis kalplerin temizliği ve sırların safiyeti ile gelir..." demekte, bu konuda sıdkı (doğruluğu) vurgulamaktadır.¹²⁰

¹¹⁴ Kâf 50/40.

¹¹⁵ Mekki, *Kütü'l-kulûb*, 1/117.

¹¹⁶ Mekki, *Kütü'l-kulûb*, 1/105; Abdulkadir Geylanî, *Günyetü't-tâlibîn*, çev. Faruk Meyan (İstanbul: Çelik Yayınevi, 1994), 391.

¹¹⁷ Ebü'l-Kâsım Abdülkerim el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-kuşeyriyye* (Kahire: Müessesetü Dâru's-Şab', 1989), 44.

¹¹⁸ Harakânî, *Ârifler Sultanı Bâyezid-i Bistâmî*, 148.

¹¹⁹ Rad 13/11.

¹²⁰ Abdülkadir Geylânî, *el-Fethü'r-rabbânî vel-feyzü'r-rahmanî* (Gize/Mısır: Dâru'r-Reyyân, ts.), 180.

Geylânî ayrıca insanın dünyaya, içindekilere, sebeplere, şehvetlerine, bütün yaratılanlara, sonradan ortaya çıkmışlara ve yapılmış şeylere veda edip Hakk'a doğru yol alması gerektiğini belirtmektedir. Ona göre kalp doğru ve arınmış olursa Hakk'ın çağrısını (kelamını) iştir hale gelir. Böylece kurbîyet gerçekleşir, bu ona hayat verirken bundan uzaklaşma ise ölümdür. Münâcâtında onun rızası olur. Böylece her şeyi kabullenir. Artık dünyalıkların elinden çıkması, açıklık, susuzluk, çıplak (üstü açık) kalma ona dokunmaz. Müridin hoşnutluğu taat ile, arifin ise kurbîyet (Hakk'a yakınlık) iledir. Ey yapmacık şeylerle uğraşan! Senin durumun da bundan farklı değil. Bu işler nefsin hevası, tab'ın (beşeri isteklerin), cehaletin, halkın görmesini istemenin olduğu yerde gece namazı da kılınsa, gündüzün nafil oruç da tutulsa, yemeden ve giyinmeden uzak durma da olsa gerçekleşmez. Eyvah (yazık) sana! İhlâslı ol, gerçek anlamda kurtul.¹²¹

Görüldüğü üzere önde gelen sûfiler, nafil ibadetlere önem verilip çoğaltılırken işin manevi ve ahlaki boyutunun ihmal edilmemesi üzerinde de özellikle durmaktadırlar. Buna göre ibadetlerin zahiri yönü titizlikle yerine getirilirken, yeme içmede helal-haram hassasiyetini gözetmek, her işte ve ibadette istikamet üzere ve ihlâslı olmak, yüce ahlaki değerleri kendinde bulundurmamak ve kötü davranışlardan hem zahiren hem bâtinen kaçınmak gibi tasavvufî yaşamın olmazsa olmaz hususiyetlerinden de taviz verilmemesi gerektiği vurgulanmaktadır. Zira bunlar olmadığı sürece sadece fiziken yerine getirilen gece namazı yahut diğer nafil ibadetlerden istenilen feyzin ve manevi yükselişin elde edilmesi mümkün değildir. Bu durum tasavvuf yaşamının sadece nafil ibadet veya zikre indirgenemeyeceğini, zahiri ve batını bütün gerekleri ile yaşanması gereken bütüncül bir hayat tarzı olduğu gerçeğini de ortaya koymaktadır.

Sonuç

Tasavvuf yaşamında teheccüd namazına verilen öneme dair yaptığımız bu çalışma sonucunda şu değerlendirmeyi yapabiliriz: Hakk'a kurbîyet sağlama yolunda yapılması gereken en önemli amel, elbette farz ibadetlerdir. Bunlar yanında tasavvufî yaşamda nafil ibadetler, günlük zikirler (evrâd) de bu yakınlığı kemâle ulaştırmada önemli etkiye sahip hususlar olarak görülmüştür. Nafiler kapsamında öne çıkan ibadetlerden birisi de hiç şüphesiz teheccüd namazıdır. Gece ibadetinin insanın manevi yönü üzerinde daha etkili olduğu ayetle bildirilmiş olduğundan tasavvuf uygulamalarında da bu etkinin gücünden faydalanma yoluna gidilmiş, gece ibadeti kimi tasavvuf ekolünde ana unsur haline gelirken, bir kısmında da yapılması önemle tavsiye edilen bir ibadet halini almıştır. Tasavvuf literatüründe gece virdlerini ve teheccüd konusunu geniş şekilde ele alan, bunu belli bir düzenleme ile sunan ve bu konuda belirlediği yöntemleri kendinden sonra gelen diğer müelliflere de örneklik teşkil eden kişinin Ebu Talib el-Mekkî olduğu görülmektedir.

Gece namazı özel olarak Kur'ân'da hakkında birçok ayette söz edilen namaz konumunda iken, Hz. Peygamber'in birçok hadisinde de kılınması önemle tavsiye edilen bir ibadettir. Mutasavvıfların gece namazına attıkları önem nedeniyle olsa gerek doğrudan gece namazının lafzî olarak yer almadığı bir kısım ayetler de gece namazı yönünde yorumlanmakta, bunlarla gece namazının faziletine vurgu yapılmaktadır. Bazı sûfiler gece namazı konusunda seferde yahut hazarda bulunmayı ayırmamışlar, seferde de bulunulsa bu namazın mutlaka ifa edilmesi gerektiğini dile getirmişlerdir. Bazı

¹²¹ Geylânî, *el-Fethü'r-rabbânî*, 258-259.

durumlarda da artık kurbiyet makamında olduklarını sananların teheccüd namazına gerek duymadığı zannına kapıldığı belirtilip, bu düşüncenin tamamen yanlış ve insanı yolundan saptıran bir fitne olduğu belirtilmiştir. Önde gelen sûfilerce, tasavvuf erbabının gece boyu uyuması ve uykuda iken üzerine seherin doğmasının kesinlikle kabul edilebilir bir durum olmadığı, imkân dahilinde ise mutlaka gece namazına kalkılması ve onun feyzinden yararlanılması gerektiği hep dile getirilmiştir.

Geceyi namaz ve ibadetle geçirme ilk dönem zahitliğinin de önemli özellikleri arasında yer almaktadır. Öyle ki gece ibadetinin ve namazının verdiği iştiyak ve feyiz ile uykuyu tamamen terk edip bütün geceyi ibadetle geçiren birçok zahit ismi eserlerde yer almaktadır. Zahitliğin ve sûfilüğün temel vasıflarından birisi haline gelen gece namazı, tarikatlaşma döneminden itibaren de genel olarak tarikat pirlерinin mensuplarına öncelikli tavsiyeleri arasında yer almıştır. Tasavvuf ehli gece namazına kalkabilmek için daha gündüzden hazırlıklarına başlamış, herkesin uykuda ve gaflet içinde bulunduğu bir vakitte Yüce Allah ile baş başa kalma ve ona münâcâta bulunmanın verdiği zevk ve hissettirdiği kurbiyet nedeniyle geceyi büyük bir heves ve istekle karşılar olmuşlardır. “Gece namazına kalkmayı kolaylaştırmak için yapılması gereken şeyler” şeklinde belirlemelerde bulunulmuş, özellikle gündüz günah işlemekten uzak durulması, kaylûle uykusunun ihmal edilmemesi, bedenın fazla yorulmaması, yatsı namazından sonra çok oturulup konuşulmaması, fazla yemek yenilmemesi gibi birçok ilke konulmuştur. Genel olarak gecenin ihyası sadece teheccüd namazı ile de sınırlı kalmamıştır. Tıpkı Hz. Peygamber’in uygulamasında olduğu gibi gece ilk olarak bir süre uyunmalı, sonra kalkıldığında yine Hz. Peygamber’den nakledilen dua ve sureler okunmalı, teheccüd namazı uzun surelerle ve selam aralarında zikir ve tesbihler ile kılınmalıdır. Sonrasında fecr öncesi kısa bir uyku ile dinlenme ve ardından da sabah namazına kalkılması şeklinde bir uygulama tarzı belirlenmiştir. Tüm bunlar yapılırken bir taraftan da tabiatı gereği uyumayı ve rahatı tercih eden nefse karşı büyük bir mücâhede gerçekleştirilmiş, tasavvufun temel gayesi olan nefis terbiyesi ve kalp tasfiyesi konusunda da birçok fayda sağlanmış olmaktadır. Gece namazı sayesinde kalpte meydana gelen nurun bedene de sirayet ettiği, bunun da hem yüz hem de davranış güzelliğinin sebebi olduğu belirtilmiştir. Tasavvuf erbabının büyük önem verdiği marifet ilimlerinin elde edilmesini sağlayan unsurlardan birisi de teheccüd namazı olarak görülmüştür. Bu konuda tasavvuf erbabının gece namazının sadece bir zahiri ibadet olarak kalmamasını, bunun yanında helal yemeye dikkat etmek, her iş ve ibadette doğruluk ve ihlası gözetmek, övülen ahlâki vasıfları kazanmak, çirkinliklerden mutlaka uzaklaşmak gibi önemli değerlerin de mutlaka birlikte bulunması gerektiğini, ancak böylesi bir bütüncül davranış sayesinde kemâle ulaşılabilceği hususlarını da önemle vurguladıklarını belirtmeliyiz.

Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	turkiyeilahiyat@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	turkiyeilahiyat@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça / References

- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Ahmed er-Rifâi. *Burhânü'l-müeyyed*. Halep: Camiü'l Osmaniyye, 1986.
- Akyüz, Vecdi. *Mukayeseli İbadetler İlmihali*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1995.
- Asım Efendi. *Kâmûsu'l-muhît Tercümesi*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn. *Ümdetü'l-kârî fi şerhi Sahihi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Baş, Derya. *Seyyid Ahmed el-Bede'î, Tarîkatı ve İstanbul'da Bedevîlik*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Bereketî, Muhammed Amîm el-İhsanü'l-Müceddidî. *Ta'rîfâtü'l-fıkhiyye*. Beyrut: Darül-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Bilmen, Ömer Nasûhi. *Büyük İslam İlmihali*. Ankara: Akçağ Yayınları, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahîhu Buhârî*. Dimeşk-Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 2002.
- Bursevî, İsmail Hakki. *Tefsîru rûhi'l-beyân*. İstanbul: Matbaatü Osmâniyye, 1330/h.
- Cessâs, Ahmed b. Ali er-Râzî. *el-Ahkâmü'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru İhyâü't-Türâsi'l-Arabî, 1996.
- Cevherî, İsmail b. Hammad. *es-Sihâh tâcü'l-lüga ve sihâhü'l-arabiyye*. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-melâyîn, 1990.
- Dokgöz, Derviş. "Tâhiru'l-Mevlevî'nin "Gece Namazı" Adlı Makalesi ve Teheccüd Namazının Hükmüne Dair Görüşlerin Değerlendirilmesi." *Bitlis İslamiyat Dergisi* 2/1 (2020), 42-60.
- Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Süneni Ebî Dâvud* Riyad: Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, 1420/1999.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998.
- Erzurumlu İbrahim Hakki. *Marifetnâme*. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1999.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *İhyâu ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Dâru İbn-i Hazm, 2005.
- Geylanî, Abdulkadir. *Gunyetü't-tâlibîn*. çev. Faruk Meyan. İstanbul: Çelik Yayınevi, 1994.
- Geylanî, Abdülkadir. *Fethü'r-rabbânî vel-feyzü'r-rahmanî*. Gize/Mısır: Dâru'r-Reyyân, ts.
- Haccâc, Ebü'l-Hüseyn Müslim. *Sahîhu Müslim*. Riyad: Dâru Tayyibe, 2006.
- Harakânî, Ahmed b. Hüseyin. *Ârifler Sultanı Bâyezid-i Bistâmî (Düstûru'l-cumhûr)*. çev. Ozan Yılmaz. Ankara: Semerkand Yayınları, 2016.
- Harâşî, Muhammed b. Abdullah. *Şerhu Muhtasarı Halil*. Bulak: Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1900.

İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr*. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1979.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâlüddin. *Lisânü'l-arab*. Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.

İbn Muhammed, Münevver. *Esrâru't-tevhîd fî makâmâtî's-Şeyh Ebî Sâid*. B.y.: Dâru'l-Misriyye, ts.

İbn Teymiyye, Takiyyüddin Ahmed b. Abdülhalim. *Mecmûu' fetevâ*. Medine: Mücemmei'l-Melik Fahd li Tıbbâti'l-Mushafi's-Şerîf, 2004.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Fütühâtü'l-mekkiyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Kara, İhsan. *Tasavvuf İstılâhları Literatürü ve Seyyid Mustafa Râsim Efendi'nin İstılâhât-İ İnsân-İ Kâmil'i*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi/Metin, 2003.

Kâşânî, İzzeddin. *Tasavvufun Ana Esasları*. çev. Hakkı Uygur. İstanbul: Kurtuba Kitap, 2010.

Kotku, Mehmet Zahid. *Nefis Terbiyesi*. İstanbul: Metkan Matbaası, 2010.

Köse, Saffet. "Teheccüd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/323. Ankara: TDV Yayınları, 2011.

Kur'ân-ı Kerim Meâli. çev. Halil Altuntaş -Muzaffer Şahin. Ankara: Yenigün Matbaacılık, 12. Basım, 2011.

Kurtubî, Ebu Abdullah Muhammed bin Ahmed. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.

Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm. *er-Risâletü'l-kuşeyriyye*. Kahire: Müessesetü Dâru's-Şab', 1989.

Mahmud Abdurrahman Abdülmün'im. *Mu'cemü mustalahât ve elfazi'l-fıkhiyye*. Kahire: Daru'l-Fazile, ts.

Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb. *el-Hâvi'l-kebîr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.

Mekkî, Ebu Talip. *Kûtü'l-kulûb*. Kahire: Mektebetü Dâru't-Türâs, 2001.

Mevsû'atü'l-fıkhiyye. Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şüûnü'l-İslamiyye, 1983.

Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *Sünenü'n-Nesâî*. Riyad: Dâru'l-Hadâratı li'n-Neşri ve't-Tevzi', 2015.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *Sahîhi Müslim Bişerhi'n-Nevevî*. B.y.: Müessesetü Kurtuba, 1994.

Nisâbü'rî, Nizâmüddîn Hasen b. Muhammed. *Tefsîru garâibü'l-Kur'ân ve reğâibü'l-furkân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.

Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Tefsîru'l-kebîr (Mefâtihu'l-gayb)*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.

Remlî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc*. thk. Muhammed Ali Beyzûn. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003.

Selvi, Dilaver. *Tasavvuf Metodu Olarak Rabîta*. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2016.

Sem'anî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhamme. *Tefsîru'l-Kur'ân*. Riyad: Daru'l-Vatan, 1997.

Semerkandî, Ebü'l-Leys. *Tenbîhü'l-gâfilîn*. çev. Yaman Arıkan. İstanbul: Uyanış Yayınevi, ts.

Serrâc, Ebu Nasr Abdullah b. Ali. *el-Lüma'*. Mısır: Dâru'l-Kütübü'l-Hadisiyye, 1960.

Sirhindî, Ahmed el-Fârûkî (İmam Rabbânî). *Mektûbât*. çev. Abdülkadir Akçiçek. İstanbul: Dergâh Ofset, 1998.

Sühreverdî, Şihâbuddîn. *Avârifü'l-ma'ârif*. thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâiyih. Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2006.

Şa'ranî, Abdülvahhab. *et-Tabakâtü'l-kübra*. Mısır: yy., ts.

Şafî, Muhammed b. İdris. *er-Risâle*. Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbi'l-Halebî, 1938.

Taberânî, Süleyman b. Ahmed. *Mu'cemü'l-kebîr*. Kahire: Mektebetü İbni Teymiyye, ts.

Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru Hicr, 2001.

Tahâvî, Ebü Cafer Ahmed b. Muhammed. *Şerhu meâni'l-âsâr*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1994.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. İstanbul: Zehraveyn Yayınları, ts.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *Tefsîru'l-keşşâf*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2009.



Karşılaştırmalı Edebiyatta Karşıtlık Biçimleri

İbrahim Alşibli¹

Öz

Karşılaştırmalı edebiyatta kontrast, farklı edebiyatlara ait edebi metinlerin içerdiği nüansların ve çelişkilerin ortaya çıkarılmasına olanak tanıyan, metinde mevcut çelişkileri yakından analiz ederek ana temaları vurgulamak ve insan deneyiminin karmaşıklığına dikkat çekmek için eleştirmenler için etkili bir araç görevi görür. Yorumlama ve analiz olanaklarının kapısını açar, metni ve etrafımızdaki dünyayı anlamamızı zenginleştirir. Araştırmanın sorunu, karşılaştırmalı edebiyatta en yeni kavram olan zıtlık kavramının, karşılaştırmalı edebiyattaki varlık biçimlerinin ve rolünün tanımlanmasında yatmaktadır. Karşılaştırmalı edebiyat araştırmalarında, tarihsel akımda etki ve etkilenme kavramına dayanan geleneksel sistemin aşılmasında... Temelleri Fransız ekolü ile Amerikan ekolünün dayandığı estetik akım tarafından oluşturulmuştur. Araştırmanın en önemli hedefleri, özellikle Arap araştırmalarında bu kavrama ilişkin bilgi boşluğunun kapatılmasına katkı sağlayan karşılaştırmalı edebiyat çerçevesinde teorik temelleri ve uygulamalı karşıtlık biçimlerini ortaya koymaktır. Araştırma, karşılaştırmalı edebiyatta karşıtlığın en önemli temel işlevinin, kültürlerin benzer temaları farklı şekillerde ifade etme yöntemlerine ışık tutmak olduğunu göstermektedir. Eleştirmenler, farklı kültürel bağlamlardan eserleri karşılaştırarak edebiyatın belirli sosyal, politik ve tarihsel koşulları nasıl yansıttığı ve bunlara nasıl tepki verdiğine ışık tutabilir ve kontrast, kimlik, güç veya çatışma gibi temaların nasıl farklı şekilde ele alındığını incelemek için bir araç olarak hizmet eder. Farklı edebi geleneklerde.

Anahtar Kelimeler: Dünya Edebiyatı, Karşılaştırmalı Edebiyat, Karşıtlık, Etki, Benzerlik.

Alşibli, İbrahim. "Karşılaştırmalı Edebiyatta Karşıtlık Biçimleri". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 9/1 (Mart 2025), 204-220. <https://doi.org/10.32711/tiad.1607409>

Geliş Tarihi	25.12.2024
Kabul Tarihi	02.03.2025
Yayın Tarihi	28.03.2025
*Bu CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makaledir.	

¹ Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi, İktisadi İdari ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Arapça Mütercim ve Tercümanlık Anabilim Dalı, Gaziantep, Türkiye ibrahimalshbli82@gmail.com, ORCID:0000-0002-3869-5122



Forms of Contrast in Comparative Literature

İbrahim Alşibli¹

Abstract

In comparative literature, contrast serves as an effective tool for critics to highlight the main themes and draw attention to the complexity of human experience by closely analyzing the contradictions present in the text, which allows the nuances and contradictions contained in literary texts belonging to different literatures to be revealed. It opens the door to the possibilities of interpretation and analysis, and enriches our understanding of the text and the world around us. The problem of the research lies in defining the forms of existence and role of the concept of contrast, which is the newest concept in comparative literature. In comparative literature studies, in overcoming the traditional system based on the concept of influence and impact in the historical movement... Its foundations were formed by the aesthetic movement on which the French school and the American school are based. The most important objectives of the research are to reveal the theoretical foundations and applied forms of contrast within the framework of comparative literature, which contribute to closing the knowledge gap regarding this concept, especially in Arabic studies. The research shows that the most important basic function of contrast in comparative literature is to shed light on the ways in which cultures express similar themes in different ways. By comparing works from different cultural contexts, critics can shed light on how literature reflects and responds to particular social, political, and historical conditions, and contrast serves as a tool to examine how themes such as identity, power, or conflict are treated differently in different literary traditions.

Keywords: World literature, comparative literature, contrast, influence, similarity.

Alşibli, İbrahim. "Karşılaştırmalı Edebiyatta Karşıtlık Biçimleri". *Türkiye Journal of Theological Studies*, 9/1 (Mart 2025), 204-220. <https://doi.org/10.32711/tiad.1607409>

Date of Submission	25.12.2024
Date of Acceptance	02.03.2025
Date of Publication	28.03.2025
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	

¹ Assist. Prof., Gaziantep Islamic University of Science and Technology, Faculty of Economics, Administrative and Social Sciences, Department of Arabic Translation and Interpreting, Gaziantep, Türkiye. Ibrahimalshibli82@gmail.com, ORCID:0000-0002-3869-5122



أشكال التباين في الأدب المقارن

إبراهيم الشبلي¹

ملخص

يعمل التباين في الأدب المقارن بوصفه أداة فعالة للنقاد لتبسيط الضوء على الموضوعات الرئيسية، ولفت الانتباه إلى تعقيدات التجربة الإنسانية عبر تحليل التناقضات الموجودة في النص عن كاتب، الأمر الذي يسمح بالكشف عن الفروق الدقيقة والتناقضات التي تنطوي عليها النصوص الأدبية التي تنتمي إلى آداب مختلفة، مما يفتح الباب أمام الاحتمالات للتفسير والتحليل، ويثري فهمنا للنص والعالم من حولنا. تهدف نظرية التباين في الأدب المقارن إلى تفسير الأعمال الأدبية عبر اختبار الاختلافات والتباينات بين النصوص الأدبية، الأمر الذي يمكن الباحثين من فهم أعمق للرؤى الأدبية ويوفر قدرة على قراءة السياقات الاجتماعية والثقافية والتاريخية التي تم إنتاج الأعمال فيها. يستكشف هذا البحث نظرية التباين في الأدب المقارن، ويبحث في الخلفية النظرية لها، ويقف على أهميتها في الدراسات الأدبية المقارنة، ولا سيما أن الأدب المقارن يدعو لطبيعته إلى تحليل الأدب عبر الحدود اللغوية والثقافية، كما يعرض البحث مجالات تطبيق نظرية التباين في الأدب المقارن. تكمن مشكلة البحث في الوقوف مفهوم التباين في الأدب المقارن، الذي يعد أحدث مفاهيم الأدب المقارن، كما ينشغل البحث بالتعريف بأسس التباين وأشكال حضوره في الأدب المقارن، ودوره في تجاوز النسق التقليدي في الدراسات الأدبية المقارنة، والذي اتكأ على مفهوم التأثير والتأثير في الاتجاه التاريخي الذي أسسته المدرسة الفرنسية، والاتجاه الجمالي، الذي قامت عليه المدرسة الأمريكية. إن أهم أهداف البحث التعرض للأسس النظرية والأشكال التطبيقية للتباين في إطار الأدب المقارن، الأمر الذي يساهم في سد فجوة معرفية تتصل بهذا المفهوم، ولا سيما في الدراسات العربية، ومن أهم النتائج التي توصل إليها البحث أن أهم الوظائف الأساسية للتباين في الأدب المقارن تسليط الضوء على الطرق المختلفة التي تعبر بها الثقافات عن موضوعات متشابهة. ومن خلال مقارنة الأعمال من سياقات ثقافية متنوعة، يمكن للنقاد تبسيط الضوء على كيفية انعكاس الأدب واستجابته لظروف اجتماعية وسياسية وتاريخية محددة، ويعمل التباين بوصفه أداة للتدقيق في كيفية التعامل بشكل مختلف مع موضوعات مثل الهوية، أو القوة، أو الصراع في التقاليد الأدبية المختلفة.

كلمات مفتاحية: الأدب العالمي، الأدب المقارن، التباين، التأثير، التشابه.

Türkiye Journal of Theological Studies, 9/1 (Mart 2025), 204-220. أشكال التباين في الأدب المقارن. إبراهيم الشبلي
<https://doi.org/10.32711/tiad.1607409>

Date of Submission	25.12.2024
Date of Acceptance	02.03.2025
Date of Publication	28.03.2025
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	

¹ أستاذ مساعد، الجامعة الإسلامية للعلوم والتكنولوجيا بغازي عنتاب، كلية الاقتصاد والعلوم الإدارية والاجتماعية، قسم الترجمة والترجمة الفورية العربية، غازي عنتاب، تركيا، Ibrahimshbli82@gmail.com

مدخل

نشأ الأدب المقارن كأحد فروع المعرفة في القرن التاسع عشر في أوروبا، وخاصة في فرنسا وألمانيا. وقد قدم علماء أوائل مثل يوهان فولفغانغ فون جوته مفهوم (الأدب العالمي)، الذي ركز على عالمية الموضوعات الأدبية والتبادل الثقافي للأفكار، وكانت فكرة جوته هي تعزيز الفهم العالمي للأدب، ورؤية الروابط بين النصوص من ثقافات مختلفة كوسيلة لتعزيز الانسجام الدولي، وتشكلت مدارس الأدب المقارن بتأثير من الشروط التاريخية والاجتماعية والثقافية؛ إذا قامت المدرسة الفرنسية على مبدأ التأثير والتأثر، التي كرست الحدود الفاصلة بين الآداب على أساس قومي⁴، الأمر الذي يُظهر فضل آداب الدول المستعمرة على آداب الشعوب المُستعمَرة، في حين قامت المدرسة الأمريكية على تظافر المبدأين الأخلاقي والاثقافي، اللذين يحاولان تجاوز الوضعية التاريخية التي كانت سائدة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر⁵.

ومع ذلك، بحلول أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، بدأ النقاد يشككون في الافتراض القائل بأن الأدب من ثقافات مختلفة يمكن فهمه دائماً من خلال موضوعات مشتركة أو قيم عالمية. على سبيل المثال، أكد هيبوليت تاين على دور العرق والبيئة واللحظة في تشكيل الإنتاج الأدبي، مجدداً بأن الأدب متجذر بعمق في السياقات الاجتماعية والتاريخية والجغرافية الخاصة التي نشأ منها.

وتسهم الدراسات الأدبية المقارنة في استكشاف تعقيدات اللغة والرمزية وبنية السرد، وإلقاء الضوء على الطرق الفريدة التي يتفاعل بها المؤلفون بأفكارهم وتجاربهم. وتعمل المقارنات الأدبية على إثراء فهمنا للأعمال الأدبية، وتسمح كذلك بمعاينة أكبر للتقاليد الأدبية الأوسع التي صدرت الأعمال الأدبية ضمن شروطها. تمثل نظرية التباين أداة فعالة لكشف مظاهر الاختلاف بين الأدباء وكشف الرؤى العميقة التي تنطوي عليها النصوص الأدبية.

ومن خلال اختبار الكيفية التي تتشكل بواسطتها النصوص الأدبية المختلفة، يتمكن القراء من الخوض بشكل أعمق في الفروق الدقيقة في النص واكتشاف المعاني الخفية التي قد لا تكون بصورة مباشرة، على أن طريقة التحليل تمثل تحدياً أكبر للتفكير النقدي في النص والنظر في التفسيرات البديلة، مما يعزز في النهاية فهم الأعمال الأدبية، ومن خلال مفهوم التباين، يتمكن القارئ من التعامل مع النص على مستوى أعمق، مما يثري تجربة القراءة الخاصة به ويوسع معرفته الأدبية، وبالتالي تعزز نظرية التباين فهمنا للنصوص الفردية، وتوسيع منظورنا للأدب ككل⁶.

من خلال استكشاف الطرق المختلفة التي يوظف فيها المؤلفون عناصر متناقضة، يمكننا اكتساب فهم أفضل للقضايا المجتمعية أو الثقافية الأساسية التي يتم تناولها. بالإضافة إلى ذلك، فإن تحليل الطرق التي يخلق بها التباين التوتر والصراع يمكن أن يساعدنا على تقدير تعقيدات السرد ومهارة الكُتّاب في إبقاء القراء منخرطين، عبر خلق التوتر والتشويق في سردهم، وإبقاء القراء منخرطين ومتحمسين لاكتشاف كيف ستكشّف الحكاية، كما يمكن أن يعمل التباين كأداة لمعاينة التناقضات داخل النص، وبالتالي يصبح القراء قادرين على التعمق في الموضوعات والرسائل الأساسية، فضلاً عن أن مقارنة الأعمال المختلفة تمكننا من الكشف عن الأنماط الكاملة التي تعكس الاتجاهات الكبرى داخل الأدب العالمي.

1. الأسس النظرية للتباين في الأدب المقارن

شجعت الحركات الفكرية مثل البنوية وما بعد البنوية الدارسين على النظر إلى ما هو أبعد من أوجه التشابه الظاهرة واستكشاف كيف يمكن للاختلافات بين النصوص أن توفر رؤى أعمق للظروف الثقافية واللغوية والتاريخية الفريدة التي شكلتها، وقد كان هذا التحول بمنزلة بداية التباين كأداة حاسمة لفهم الأدب في إطار مقارن؛ ذلك أن مجال الأدب المقارن هو الأدب بوصفه تعبيراً عن المشترك الإنساني، والذي يتم تصويره بصيغ مختلفة وفقاً للشروط التاريخية والاجتماعية، واللغوية، والثقافية⁷، ونعني بالشروط اللغوية ما صاغه النحاة من قواعد عامة وخاصة "كان لها دور في تقرير التوجيه الذي تُذكر في سياقه، أو تعليقه، أو الاستدلال عليه،

4 محمد غنيمي هلال، *الأدب المقارن* (القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر، 2003) 13.

5 Rene Willek, *Concepts of Criticism* (New York: Yale University 1963) 34.

6 Cesar Domínguez, *Introducing Comparative Literature* (New York: Routledge, 2014) 39-42.

7 Susan Bassnett, *Comparative Literature* (New York: Blackwell, 1993) 50.

وقد تحدى تزفيتان تودوروف وجاك دريدا، وهما من الشخصيات الرئيسية في ما بعد البنيوية، فكرة المعنى الشامل في الأدب؛ إذ زعما أن النصوص تُنتج داخل أنظمة ثقافية ولغوية محددة، مما يجعل المقارنات المباشرة إشكالية، وعضواً عن ذلك، اقترحا التركيز على التناقضات بين هذه الأنظمة التي من الممكن أن تكشف عن رؤى مهمة حول كيفية بناء المعنى بشكل مختلف عبر الثقافات.

في منتصف القرن العشرين، عزز صعود نظرية ما بعد الاستعمار أهمية التباين في الأدب المقارن، وقد أظهر إدوارد سعيد، في عمله الرائد الاستشراق، كيف صوّر الأدب الغربي الشرق غالباً بطرق عززت هياكل القوة الاستعمارية، كما أظهر أن فهم التباين بين الأدب الغربي والأدب الأخرى كان ضرورياً لكشف كيف يمكن للأدب أن يعمل بوصفه أداة للهيمنة أو المقاومة⁹.

تعود جذور نظرية التباين في الأدب المقارن إلى أوائل القرن التاسع عشر، عندما بدأ النقاد في تحليل الطرق التي استخدم فيها الكُتّاب عناصر التباين لخلق المعنى في أعمالهم، وكان ميخائيل باختين أحد النقاد البارزين في مجال تطوير هذه النظرية؛ إذ زعم أن استخدام التباين ضروري لفهم تعقيدات التجربة الإنسانية، وقد تم تطوير أفكار باختين من قبل نقاد لاحقين مثل نورثروب فراي ورولان بارت وجاك دريدا، الذين استكشفوا الطرق التي يمكن بها استخدام التباين لتبسيط الضوء على الموضوعات والهياكل الأساسية للنصوص الأدبية، وتشير الخلفية التاريخية لنظرية التباين في الأدب المقارن إلى أهمية هذا المفهوم في فهم الأعمال الأدبية وتفسيرها، كما كان للنظرة التفوقية التي قامت عليها المدرسة الفرنسية دور كبير في توفير الشروط المناسبة لإيجاد سبل أخرى تحد من التمرکز الأوروبي، الذي تعامل مع آداب الأمم الأخرى من منظور تأثره بالأدب الأوروبي وليس من منظور التفاعل والتلاقح القائم على الندية بين الآداب المختلفة¹⁰، كما ركزت المدرسة الفرنسية في جل تطبيقاتها للأدب المقارن على دراسة الصلات بين آديبين أو أكثر¹¹.

لقد تطورت نظرية التباين في سياق الدراسات الأدبية المقارنة، والتي ظهرت كمجال متميز في القرن التاسع عشر؛ إذ ركزت المقارنة المبكرة إلى حد كبير على تتبع التأثيرات والتشابهات بين الآداب الوطنية، لكن التباين ظهر كمفهوم حاسم لتحديد ما يميز نصاً أو تقليداً أو ثقافة عن أخرى، وقد أكدت شخصيات مؤثرة مثل هوجو ميلترل على الحاجة إلى نهج عالمي حقيقي للأدب، وهو النهج الذي يوازن بين فحص أوجه التشابه وفهم الاختلاف الثقافي، وبالتالي يصبح وسيلة للكشف عن خصوصيات كل نص، وكشف التنوع الأساسي الذي يثري الأدب العالمي؛ لذا دعا غويار إلى أن يولي الأدب المقارن الأهمية الكبرى للعلاقات الأدبية الدولية¹².

2.1. البنيوية والتباين

تؤكد البنيوية، التي طورها مفكرون مثل فرديناند دي سوسير وكلود ليفي شتراوس، على الطبيعة العلائقية للمعنى، وفي هذا الإطار، لا يتولد المعنى في عزلة، بل من خلال أنظمة الاختلاف، وتزعم نظرية سوسير اللغوية أن اللغة تعمل كنظام من العلامات؛ إذ يتم إنتاج المعنى من خلال التمييز بين الكلمات، وليس من خصائصها الجوهرية، ولم ينفرد سوسير وغيره بهذا "فإن مفهوم السبر والتقسيم كان موجوداً عند النحاة منذ بدايات نشأة النحو والتصنيف فيه"¹³ ويشكل مفهوم المعنى من خلال الاختلاف محوراً أساسياً لنظرية التباين في الأدب؛ إذ تكتسب النصوص أهمية من خلال معارضتها للنصوص الأخرى¹⁴.

في الأدب المقارن، يمكن تطبيق الفكر البنيوي لفحص كيفية بناء التقاليد الأدبية المختلفة للمعنى من خلال استخداماتها للأشكال السردية والأجناس الأدبية والرموز، ومن خلال مقارنة هذه العناصر البنيوية عبر الثقافات، يمكن للنقاد اكتشاف كيف تشكل التقاليد المحددة عملية صنع المعنى في الأدب، وبالتالي توفر البنيوية إطاراً نظرياً لفهم التباين بوصفه مجالاً أساسياً من التحليل الأدبي.

⁸ محمد عبد الرحيم، توجيه التركيب النحوي بغير العامل في التراث العربي (إسطنبول: منشورات صونجاغ، 2022) 34.

⁹ إدوارد سعيد، الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، تر. محمد عثاني (القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 2006) 48.

¹⁰ الطاهر أحمد مكي، الأدب المقارن: أصوله وتطوره ومناهجه (القاهرة: دار المعارف، 1987) 65.

¹¹ سعيد علوش، مدارس الأدب المقارن: دراسة منهجية (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1987) 180.

¹² ماريوس فرانسوا غويار، الأدب المقارن، تر. هنري زغيب (بيروت: منشورات عويدات، 1988) 15.

¹³ محمد عبدالرحيم، الأدلة العقلية في النحو العربي "شروح عبدالقاهر الجرجاني نموذجاً"، (إسطنبول: منشورات صونجاغ، 2023) 131.

¹⁴ انظر: رولان بارت، لذة النص، تر. منذر عياشي، (حلب: مركز الإنماء الحضاري، 1992) 25-26.

وقد أسهمت الشكلانية الروسية، ولا سيما أعمال فيكتور شكولوفسكي ورومان جاكسون، في تطوير التباين كأداة نظرية؛ إذ أكد الشكلانيون أن اللغة الأدبية تختلف عن اللغة اليومية بسبب صفاتها التي تجعل القارئ غير مألوف. فالأدب يجعل المؤلف غريباً، مما يجبر القراء على إدراك العالم بطرق جديدة، ويتماشى هذا التأكيد على تميز الشكل الأدبي مع نظرية التباين، لأنه يؤكد على أهمية تحليل التقنيات الأدبية المحددة التي تميز نصاً عن آخر.

في سياق الأدب المقارن، تشجع الشكلية على التركيز على كيفية استخدام التقاليد الأدبية المختلفة لوسائل أسلوبية وشكلية فريدة لتحقيق تأثيرات محددة، ومن خلال مقارنة هذه الوسائل عبر أعمال من خلفيات ثقافية مختلفة، يمكن للنقاد اكتساب رؤية واضحة حول الدور الذي يؤديه الشكل في تشكيل المعنى الأدبي، وبالتالي، تعمل النظرية الشكلية على تعزيز فهمنا لكيفية عمل التباين ليس على مستوى المحتوى وحسب، بل على مستوى الشكل والتقني كذلك. وإن البنيوية وما بعد البنيوية، كما طورها مفكرون مثل جاك دريدا ورولان بارت تزيد من تعقيد نظرية التباين من خلال التشكيك في استقرار التناقضات الثنائية، ففي حين تعتمد البنيوية على التمييز الواضح بين العناصر، تنتقد البنيوية وما بعد البنيوية جمود مثل هذه الثنائيات، وتزعم أن التناقضات سائلة وغير مستقرة، ويشير مفهوم دريدا عن التباين إلى أن المعنى مؤجل دائماً، ولا يكون حاضراً بالكامل أبداً، وأن التناقضات متغيرة ومتأصلة باستمرار. كما أن النقد ما بعد البنيوي يسمح في الأدب المقارن بفهم أكثر دقة للتباين، فبدلاً من النظر إلى الاختلافات بين النصوص باعتبارها ثابتة أو مطلقة، يشجع ما بعد البنيوي النقاد على استكشاف الطرق التي يتم بها بناء هذه التناقضات وتفكيكها من خلال القراءة، ومن خلال تحليل كيفية اختلاف النصوص وتفاعلها مع بعضها البعض في الوقت نفسه؛ إذ تفتح نظرية ما بعد البنيوية إمكانات جديدة لفهم التباين بوصفها علاقة ديناميكية ومتطورة بدلاً من معارضة ثابتة¹⁵.

3.1. الثقافة والإيديولوجيا والتاريخ:

أحد المؤثرات الأساسية للتباين في الأدب المقارن هو استكشاف كيفية تأثير السياقات الثقافية على الطريقة التي يتم بها التعامل مع الموضوعات المتشابهة في التقاليد الأدبية المختلفة، ومن خلال التركيز على التباينات التي تساعد على فهم كيفية انعكاس الأدب على القيم والمعتقدات والبنى الاجتماعية الخاصة بالثقافة التي يتم إنتاجها فيها، فعلى سبيل المثال، قد تكشف دراسة مقارنة لمفهوم الشرف في التقاليد الأدبية المختلفة عن كيفية التعبير عن هذه القيمة بطرق ثقافية محددة، ففي الأدب الغربي الكلاسيكي، مثل إلياذة هوميروس، غالباً ما يرتبط الشرف بالبراعة القتالية الفردية والمجد الشخصي. في المقابل، في العديد من التقاليد الأدبية الشرقية، قد يكون الشرف مرتبطاً بشكل أوثق بالواجب المجتمعي والنزاهة الأخلاقية، الأمر الذي يشير إلى أهمية تحليل تلك المفاهيم بهدف الكشف عن الافتراضات الثقافية التي تعكس تمثيلات مختلفة لمفاهيم مماثلة، مما يوضح كيف يعكس الأدب القيم المجتمعية ويعززها، وبالتالي يفتح القارئ على سيرورات فهم توفر إمكانات متعددة لمقاربة النصوص الأدبية؛ ليغدو السياق الثقافي مظهراً من مظاهر التباين بين الآداب المختلفة¹⁶.

ويوفر التباين إطاراً لفحص كيفية تشكيل السياقات التاريخية للإنتاج الأدبي؛ إذ بإمكان الدارسين استكشاف كيفية تأثير الأحداث التاريخية المحددة أو التغيرات الاجتماعية أو الاتجاهات الفكرية على الموضوعات والأشكال الأدبية من خلال مقارنة النصوص من فترات تاريخية أو حركات أدبية مختلفة، فعلى سبيل المثال، يتيح التباين بين الأدب الرومانسي والأدب الحدائثي البحث في كيفية تأثير السياقات التاريخية المتغيرة على تصوير الفرد؛ إذ غالباً ما أكد الكتاب الرومانسيون، مثل ويليام وردزورث وبيرسى بيش شيلي، على الارتباط العاطفي للفرد بالطبيعة والسمو. في المقابل، غالباً ما صور الكتاب الحدائثيون، مثل تي إس إليوت وفيرجينيا وولف الفرد على أنه منعزل ومجزأ ومنفصل عن المصادر التقليدية للمعنى. يكشف التباين بين هاتين الحركتين الأدبيتين عن كيفية استجابة الأدب للتغيرات التاريخية، مثل الثورة الصناعية، وصدمة الحرب العالمية الأولى، وكيف تشكل هذه التغييرات تمثيل الفرد. كما يعمل التباين كأداة لتحليل يمكن استكشاف كيفية تفاعل الأدب مع الأسئلة السياسية والفلسفية والأخلاقية من خلال مقارنة أعمال من خلفيات أيديولوجية مختلفة، على سبيل المثال، يسلط التحليل المقارن للأدب اليوتوبي والديستوبي الضوء على الاختلافات الأيديولوجية بين هذين النوعين. غالباً ما يعكس الأدب اليوتوبي، مثل رواية *يوتوبيا* لتوماس مور رؤية مثالية للمجتمع، بناءً على الاعتقاد بأن البشر يمكنهم خلق نظام اجتماعي مثالي من خلال العقل والجهد الجماعي. في المقابل، يعكس الأدب الديستوبي، مثل رواية *1984* لجورج أورويل أو *عالم جديد شجاع* لألدوس هكسلي وجهة نظر أكثر تشاؤماً للطبيعة البشرية، مؤكدة على مخاطر

¹⁵ انظر: روجيه غارودي، *البنيوية*، تر. جورج طرابيشي (بيروت: دار الطليعة، 1985) 13.

¹⁶ انظر: محمد بو عزة، *استراتيجية التأويل من النص إلى التفكيكية* (الرباط: منشورات الاختلاف، 2011) 53.

الاستبداد والمراقبة والسيطرة التكنولوجية، ومن خلال مقارنة هذه الأنواع، يمكننا استكشاف الافتراضات الأيديولوجية المختلفة التي تعكس تصوير المجتمع والسلطة والفردي في الأدب¹⁷، ويمكننا دراسة فترة تاريخية من منظور التباين كأن ندرس عوامل سقوط الدولة المملوكية مثل العامل الداخلي الذي يتمثل في عدم الاستقرار بسبب " التمردات التي قام بها السلاطين للإطاحة وقتل بعضهم البعض والانقلابات التي قام بها المعارضون للحكومة"¹⁸، والعامل الخارجي مثل دور الرحالة والتجار ورجال الدين الأوروبيين الذي قاموا باستكشاف أوضاع الدولة المملوكية بغية اكتشاف نقاط الضعف التي يمكن البناء عليها والتخطيط لإضعاف الدولة والقضاء عليها.

1.4. التباين ودور القارئ في بناء المعنى

أسهم نقداً ما بعد الحدائة ونظرية التلقي واستقبال الأدب في دفع نظرية التباين قدماً لتدخل في الأدب المقارن بوصفها أداة منهجية ووسيلة إجرائية لتحليل النصوص؛ إذ تؤكد نظرية التباين أيضاً الدور النشط للقارئ في بناء المعنى، وتتطلب عملية مقارنة النصوص ومقارنتها من القراءة التفاعل بشكل نقدي مع الطرق التي تعكسها الأعمال الأدبية بعضها بعضاً وتتبعها عن بعضها البعض، ومن خلال قراءة النصوص المتناقضة يصبح القراء على دراية بالطرق المختلفة التي يمكن بها تفسير الأدب، اعتماداً على السياق الثقافي والتاريخي. على سبيل المثال، قد يلاحظ القارئ الذي يقارن بين مسرحية هاملت لشكسبير ومسرحية الأشياء تتداعى لتشينو أنشيبى كيف تؤثر المفاهيم الثقافية المختلفة للقيادة والسلطة والمصير على تصوير الشخصيات الرئيسية، وتشجع هذه القراءة المتناقضة القراء على التشكيك في افتراضاتهم الثقافية الخاصة والتفكير في كيفية بناء المعنى من خلال تفاعل النصوص¹⁹.

2. أنماط التباين في الأدب المقارن

تتضمن بعض أنواع التباين الشائعة الموجودة في الأدب المقارن التباين في البيئة والشخصيات والموضوع والأسلوب والنبرة. يمكن أن تكون التباينات المكانية جغرافية أو زمنية أو اجتماعية، مما يسلط الضوء على الاختلافات بين الثقافات المختلفة أو الفترات الزمنية أو الطبقات الاجتماعية، وغالباً ما تنطوي التباينات الشخصية على تقابل الأبطال والخصوم، أو استكشاف الشخصيات ذات المعتقدات أو الدوافع المتضاربة، ويمكن أن تكشف التباينات الموضوعية عن أفكار أو قيم متعارضة داخل النص، في حين أن التباينات في الأسلوب والنبرة يمكن أن تخلق شعوراً بالتوتر أو السخرية، ومن خلال فحص هذه الأنواع المختلفة من التباين يمكن الكشف عن طبقات أعمق من المعنى والتعقيد داخل الأعمال الأدبية، مما يثري فهم النصوص والعالم الذي تمثله.

أحد أكثر جوانب الأدب المقارن إثارة للاهتمام هو التباين في تطوير الشخصية عبر أعمال مختلفة، فمن خلال تحليل كيفية إنشاء المؤلفين وتطوير شخصياتهم، نتمكن من اكتساب نظرة ثاقبة للطرق المختلفة التي يتعامل بها الأفراد مع تعقيدات الحياة، ويتيح لنا هذا الاستكشاف رؤية أوجه التشابه والاختلاف في كيفية استجابة الشخصيات من خلفيات ثقافية أو فترات زمنية مختلفة للتحديات والصراعات المماثلة، كما يسلط الضوء على الحقائق والعواطف الإنسانية المشتركة بغض النظر عن الجغرافيا والسياسة.

2.1. التباين في البيئة والأجواء في الأدب المقارن

يمكن أن يلقي الضوء أيضاً على كيفية تشكيل البيئة للشخصيات وأفعالها. يمكن للطريقة التي يصور بها المؤلفون بيئات مختلفة أن تكشف عن الموضوعات والدوافع الأساسية داخل القصة. على سبيل المثال، يمكن أن يسلط التباين بين مدينة صاخبة وريف هادئ الضوء على التباين بين الفوضى والسلام، أو التحضر والطبيعة. من خلال فحص هذه التناقضات، يمكن للقراء اكتساب تقدير أعمق لدور البيئة في تشكيل الجو العام للعمل الأدبي، بالإضافة إلى ذلك، يمكن أن يوفر تحليل الأجواء التي تخلقها بيئات مختلفة انطباعات متنوعة لمشاعر الشخصيات والصراعات الداخلية، ويمكن هذا الاهتمام بالتفاصيل في الأدب المقارن القراء من استكشاف الترابط بين البيئة والأجواء وتطوير الشخصية، مما يؤدي إلى فهم أكثر شمولاً للنص الأدبي، فعلى سبيل المثال، في رواية تدور أحداثها في مدينة صاخبة، يمكن للضوضاء المستمرة والبيئة السريعة الوتيرة أن تعكس الفوضى والتوتر الذي يعاني منه بطل الرواية، في حين يمكن لمشهد في غابة هادئة مع زقزقة الطيور وحفيف الأوراق أن يستحضر شعوراً بالسكينة للشخصيات، ويمكن

¹⁷ Domínguez, *Introducing Comparative Literature*, 86.

¹⁸ Muhammed Nur KAPLAN, *Ebü'l-Feth el-İskenderî Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri* (Ankara: İlahiyat Yayinevi, 2024) 15.

¹⁹ انظر: جاك دريدا، *الكتابة والاختلاف*، تر. كاظم جهاد (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2000) 46-49.

للقراء فهم الرحلة العاطفية للشخصيات بشكل أفضل وتأثير محيطهم على تطورهم داخل المتن السردي، فعندما ينتقل البطل عبر شوارع المدينة الصاخبة، تعكس السيارات التي تصدر أصواتاً عالية وخطوات مسرعة الفوضى وعدم اليقين الذي يشعر به، وعندما يهرب إلى الغابة الهادئة توفر الطيور المغردة وحفيف الأوراق لحظة من الراحة والوضوح. يسلط التباين الصارخ بين هذين النمطين الضوء على الصراعات الداخلية التي تواجهها الشخصية، ويؤكد أهمية إيجاد لحظات من التأمل في عالم فوضوي، وهذا الاهتمام الدقيق لا يضيف عمقاً إلى القصة فحسب، بل يدعو القراء أيضاً إلى التفكير في تأثير محيطهم على الجانب العاطفي من حياتهم.

أحد الجوانب الرئيسية للأدب المقارن تحليل الموضوعات المتناقضة داخل الأعمال الأدبية المحددة عبر الوقوف على فحص كيفية تعبير الكُتّاب المختلفين عن مواضيع مماثلة في كتاباتهم؛ إذ نتمكن من اكتساب فهم أعمق لتعقيدات التجارب والعواطف الإنسانية، ومن خلال هذه العملية، نتمكن من الكشف عن الحقائق العالمية المشتركة، فقد يشكل استكشاف الموضوعات والأنماط المتناقضة مصدرًا غنيًا للتحليل والتفسير، فمن خلال دراسة كيفية تناول أعمال مختلفة من ثقافات مختلفة وفترات زمنية مختلفة لمواضيع مماثلة، يمكن اكتشاف رؤى أعمق في التجربة الإنسانية، وسواء كان الأمر متصلاً بمقارنة الوفاء بالعدو، أو التباين بين التقاليد والحداثة، فإن هذه العناصر الموضوعية توفر وسيلة يمكن من خلالها رؤية تعقيدات الحياة والمجتمع، ومن خلال هذا النهج المقارن، يتمكن القراء من رؤية الحقائق العالمية التي تربط البشر جميعاً على الرغم من اختلافاتهم، وعبر استكشاف هذه الموضوعات المتناقضة نتمكن من رؤية وجهات نظر وأصوات متعددة لمؤلفين ينتمون لثقافات مختلفة، الأمر الذي يجعل دراسة التباين في الأدب المقارن وسيلة من وسائل فهم التعقيدات البشرية عبر جملة من شروط القراءة والتلقي والتداول.

2.2. التعاطف

في رواية "لقتل طائر بريء" لهاربر لي (2015) يتم استكشاف موضوعات العنصرية والأخلاق من خلال عيون فتاة صغيرة تدعى سكوت فينش، ومن خلال تجاربها في النشأة في الجنوب المنقسم عرقياً، يتمكن القراء من الاطلاع على تعقيدات التحيز والظلم، مما يؤدي في النهاية إلى تعاطف أكبر مع أولئك الذين يواجهون التمييز في المجتمع. ومع ذلك، يمكن رؤية مثال مضاد لهذه الفكرة عن الأدب الذي يعزز التعاطف والتفاهم في رواية "المختل عقلياً الأمريكي" لبريت إيستون إليس (1991)، ففي هذا الرواية ينخرط بطل الرواية باتريك باتمان - وهو رجل ثري ومتميز- في أعمال عنف وفساد شنيعة دون ندم. هذا التصوير لشخصية خالية من التعاطف أو الرحمة يمكن أن يتحدى قدرة القراء على التعاطف مع الآخرين الذين قد يظهرون سلوكيات مماثلة، مما يؤدي في النهاية إلى تعقيد فكرة أن الأدب يؤدي دائماً إلى تفهم أكبر أو تعاطف أفضل، من ناحية أخرى، تظهر رواية "لقتل طائر بريء" لهاربر لي تبايناً صارخاً عندما تتبع قصة أنيكوس فينش، المحامي الذي يدافع عن رجل أمريكي من أصل أفريقي مهم زوراً بالانغصاف في بلدة مشحونة عنصرياً، ومن خلال التزام فينش الثابت بالعدالة والمساواة، يتمكن القراء من تطوير التعاطف مع المجتمعات المهمشة واكتساب فهم أعمق لتأثير التمييز في المجتمع، على أن تصوير المحاكمة ونتيجتها في الرواية يمكن أن يثير نقاشات حول العنصرية الممنهجة وأهمية الوقوف في وجه الظلم، ويؤدي إلى تحدي الصور النمطية في المجتمع، إذ قد يكون القارئ الذي يتماهى مع شخصية سكوت في "لقتل طائر بريء" أكثر ميلاً إلى التعاطف مع الأفراد الذين يواجهون التمييز على أساس العرق أو الوضع الاجتماعي، وقد يؤدي هذا إلى فهم أكبر وتعاطف مع أولئك الذين يعانون من صراعات مماثلة في الحياة الواقعية²⁰.

في حين تتناول رواية "لقتل طائر بريء" موضوعات العنصرية والظلم في المجتمع الأمريكي، تقدم الأدبيات العربية والتركية منظوراً مختلفاً للشخصيات المتناقضة والمعايير الثقافية. في الأدب العربي، غالباً ما تجسد الشخصيات قيم الشرف والولاء والأسرة قبل كل شيء، بينما قد يركز الأدب التركي بشكل أكبر على موضوعات التقاليد والهوية والتوقعات المجتمعية، وتقدم هذه التصويرات المتناقضة للشخصيات ودوافعها للقراء لمحة عن تعقيدات الثقافات المختلفة والطرق التي ينتقل بها الأفراد بين أدوارهم داخل المجتمع. من خلال استكشاف هذه الاختلافات، يمكننا اكتساب فهم أعمق للنسيج الغني للتجربة الإنسانية²¹.

2.3. التباين والتحليل الأدبي

يؤدي التباين دوراً حاسماً في تعزيز التحليل الأدبي من خلال تسليط الضوء على التعقيدات والفروق الدقيقة في مواضيع وشخصيات

²⁰ Stephen Ross, *Theory of Art: Inexhaustibility by Contrast* (New York: State university of New York press, 1982) 83.

²¹ Elisabeth Özdalga, "The hidden Arab: A critical reading of the notion of Turkish Islam", *Middle Eastern Studies*, 42/4 (06/2006) 553.

الكاتب، ومن خلال تقابل الأفكار والمنظورات والتجارب المختلفة يتمكن القارئ من معاينة عمق تصوير الكاتب للمجتمع والطبيعة البشرية. في أعمال أورهان باموك، يسمح التباين بين التقليد والحداثة، والشرق والغرب، والعلمانية والمحافظاة الدينية للقراء بالتعامل مع القضايا المعقدة واستكشاف تعقيدات الهوية والانتماء في عالم سريع التغير، ومن خلال الخوض في هذه الموضوعات المتناقضة، يضطر القراء إلى مواجهة تحيزاتهم ومفاهيمهم المسبقة، مما يؤدي إلى رؤية أكثر دقة وتعاطفًا للعالم من حولهم. من خلال سرد القصص الذي يقدمه باموك، ينتقل القراء إلى عالم حيث تتلاشى الخطوط الفاصلة بين الصواب والخطأ، والتقاليد والتقدم، مما يجبرهم على إعادة تقييم وجهات نظرهم الخاصة، وفي نهاية المطاف، يعمل استكشاف باموك لهذه القضايا المعقدة كتذكير قوي بأهمية احتضان التنوع واحتضان تعقيدات التجربة الإنسانية، وإن أعمال باموك تدعو إلى النظر في وجهات نظر بديلة، مما يعزز شعورًا أكبر بالفهم والقبول تجاه الآخرين.

تعد القدرة على التعاطف مع الآخرين وفهم وجهات نظرهم الفريدة أمرًا بالغ الأهمية في تعزيز مجتمع أكثر تعاطفًا وشاملاً، وبهذه الطريقة يؤدي الأدب المقارن دورًا حيويًا في تعزيز التفاهم بين الثقافات وسد الفجوات بين الأفراد من خلفيات متنوعة. على سبيل المثال، من خلال قراءة أعمال من ثقافات مختلفة مثل "مائة عام من العزلة" لغابرييل غارسيا ماركيز و"كبرياء وتحامل" لجين أوستن، يمكننا اكتساب نظرة ثابتة للإخفاقات والانتصارات التي يواجهها الأفراد عبر فترات زمنية ومجتمعات مختلفة، الأمر الذي يسهم في قدر أكبر من الفهم للموضوعات العالمية كالحب، والهزيمة، والطبيعة البشرية التي تتجاوز الحدود واللغات.

2.4. التباين في الأدب ما بعد الاستعماري

إن أحد أكثر التطبيقات المثمرة للتباين في الأدب المقارن هو في الدراسات ما بعد الاستعمارية، فالأدب ما بعد الاستعماري، الذي يركز غالبًا على موضوعات المقاومة والهوية وأثار الاستعمار يوفر مجالًا غنيًا للدراسات المقارنة، وغالبًا ما يقارن النقاد بين النصوص الاستعمارية وما بعد الاستعمارية لاستكشاف الطرق التي استجابت بها المستعمرات السابقة للآثار الاستعمارية، الذي قاومته وأعدت تصوره، فعلى سبيل المثال، من خلال مقارنة أعمال الكتاب البريطانيين مثل جوزيف كونراد بالكتاب العرب مثل الطيب صالح نتمكن من فهم كيفية بناء وتفكيك سرديات القوة والعرق والإمبراطورية²².

في رواية قلب الظلام، يصور كونراد أفريقيا من منظور الاستعمار الأوروبي، وغالبًا ما يختزل المشهد الإفريقي وسكانه في خلفية أزمة وجودية أوروبية، وعلى النقيض من ذلك يستعيد كتاب أشببي "الأشياء تنداعى" الوكالة الإفريقية، ويصور ثراء ثقافة إيجبو والآثار المدمرة للتدخل الأوروبي، وتقدم التصويرات المتناقضة للهوية والثقافة الإفريقية في هذين النصين رؤى عميقة حول الطرق التي يشكل بها الاستعمار سرديات الذات والآخر والهيمنة والاستبعاد²³.

ولا تتصل نظرية التباين هنا فقط بمعارضة المنظورات الغربية وغير الغربية، بل تتصل أيضًا بالاعتراف بديناميكيات القوة التي تؤثر على الإنتاج الأدبي والاستقبال، ويشجع هذا النهج على التعاطي النقدي للطريقة التي يبني بها الأدب التمثيلات الثقافية وفهم تعقيد الهوية ما بعد الاستعمارية، والتي غالبًا ما تشغل مساحات التوتر والاضطراب.

2.5. التباين والأدب النسوي

يؤدي التباين دورًا مهمًا في الأدب النسوي؛ إذ غالبًا ما تستخدم الكاتبات التباين لتبسيط الضوء على الطرق المختلفة التي تنجلي بها الهياكل الأبوية عبر الثقافات والتقاليد الأدبية على سبيل المثال، فإن مقارنة النصوص النسوية الغربية مثل كتاب فرجينيا وولف "غرفة خاصة بي" مع الأعمال النسوية من البلدان العربية مثل كتاب نوال السعداوي " امرأة عند نقطة الصفر" يكشف عن صراعات مشتركة ومتباينة من أجل عرض أهم المشكلات التي تعترض المرأة في المجتمعات المختلفة²⁴.

إن عمل وولف، الذي يدافع عن الحرية الفكرية للمرأة واستقلالها الاقتصادي في سياق إنجلترا في أوائل القرن العشرين، يتناقض مع

22 Bill Ashcroft- Gareth Griffiths ve Helen Tiffin, Postcolonial studies: The key concepts (New York: Routledge, 2013) 163.

23 Maina Ouarodima, "Shifting the Canon: An Analysis of Achebe's Women in Things Fall Apart and Anthills of the Savannah", Advances in Literary Study, 6 (Haziran 2018) 112.

24 Sawsan Aldrayeha, "A Critical Reading of Nawal El Saadawi' A Critical Reading of Nawal El Saadawi's Woman at P oman at Point Zero", The Arab Journal For Arts, 16/ 1 (2019) 316.

تصوير السعداوي لتقاطع الاضطهاد بين الجنسين والطبقات في مصر، ويتناول النصان موضوعات الاستقلال والاضطهاد ولكن من منظورين اجتماعيين وثقافيين مختلفين تمامًا، ويمكننا ومن خلال استخدام نظرية التباين استكشاف كيفية اختلاف التجارب المعيشية للنساء عبر السياقات الاجتماعية المتنوعة²⁵

6.2. التباين في دراسات الترجمة

تسهم نظرية التباين في دراسات الترجمة في الأدب المقارن، وغالبًا ما تعترض المترجمين تحديات تتمثل في نقل ما وراء المعنى اللغوي مثل الفروق الثقافية، والمراجع التاريخية، والأسلوب الأدبي، ويمكنهم من خلال مقارنة النصوص الأصلية بترجماتها اكتشاف كيفية التفاوت على القيم الثقافية، والمواقف الإيديولوجية، والاختيارات الجمالية في عملية الترجمة، فعلى سبيل المثال يمكن أن تكشف مقارنة النص العربي لشعر محمود درويش بترجمته الإنجليزية عن كيفية انتقال مفاهيم مثل: المنفى، والمقاومة، والوطن من خلال اللغة، وفي بعض الحالات، يصعب التقاط الفروق الدقيقة في لغة درويش المجازية الغنية عند ترجمتها إلى اللغة الإنجليزية، مما يؤدي إلى تحولات في المعنى تعكس اختلافات ثقافية أوسع، وعلاوة على ذلك، فإن ترجمة النصوص الكلاسيكية إلى اللغات الحديثة تقدم أرضاً خصبة أخرى للتباين، فمقارنة الترجمات الإنجليزية للمآسي اليونانية القديمة بتعدلاتها الحديثة. مثل ترجمة أن كارسون لمسرحية أنتيجون تسلط الضوء على الكيفية التي تؤثر بها الاهتمامات المعاصرة على الطريقة التي تُقرأ بها النصوص الكلاسيكية. ويتناقض عمل كارسون، الذي يدمج بين الأسلوب والحساسية الحديثة، بشكل حاد مع الترجمات السابقة الأكثر حرفية، مما يوفر رؤية جديدة يمكن من خلالها تفسير الموضوعات الخالدة مثل القدر والأسرة والسلطة²⁶.

7.2. التباين في دراسات الأساطير والفولكلور

تؤدي نظرية التباين أيضًا دورًا مهمًا في دراسة الأساطير والفولكلور في الأدب المقارن. تُعد الأساطير والفولكلور عناصر أساسية للهوية الثقافية وغالبًا ما يتم مقارنتها لاستكشاف كيفية تفسير المجتمعات المختلفة للظواهر الطبيعية والأحداث التاريخية؛ إذ يمكننا من خلال مقارنة السرديات الأسطورية عبر الثقافات تحديد النماذج الأولية والأنماط المشتركة مع التعرف أيضًا على الأطر الثقافية المتميزة التي تشكل هذه القصص²⁷، فعلى سبيل المثال، قد يكشف التباين بين الأساطير اليونانية والأساطير الإفريقية عن وجهات نظر مختلفة للعالم. ففي الأساطير اليونانية، يتم تصوير الآلهة مثل زيوس وهيرا وأثينا كشخصيات مجسمة ذات مشاعر وصراعات تشبه البشر؛ لتؤدي دورًا محوريًا في تشكيل مصير الإنسان، في حين تؤكد الأساطير الإفريقية، مثل آلهة اليوروبا على الترابط بين العالم الروحي والعالم المادي؛ إذ تعمل آلهة مثل أورونميلا وشانجو كحراس للتوازن والعدالة داخل الكون، الأمر الذي يشي باختلاف النظر إلى العلاقة بين البشر والآلهة عبر الأمم والثقافات المختلفة، بالإضافة إلى ذلك، يمكن للتباين في دراسات الفولكلور أن يسلط الضوء على الاختلافات الإقليمية للحكايات الشعبية المماثلة. على سبيل المثال تحضر شخصية ججا في الثقافتين العربية والتركية وتتقاطع في صفات كثيرة بينهما كالبنية الجسمية وطريقة الحكى وفي كثير من القصص والنوادر، التي تكاد تتطابق فيما بينهما، ولكن على الرغم من ذلك فإن خصوصية الثقافة الشعبية تتجلى في رمزية الأحداث والنوادر التي تُحكى على لسان ججا العربي، أو نصر الدين خوجا التركي؛ إذ اتخذت الثقافة التركية من شخصيته ثيمة جوهرية لمقاومة هولاءكو بشكل رمزي عبر تأليف حكايا على لسان نصر الدين خوجا تنال من هولاءكو وتعبر عن غضب الشعب منه، وبذا أصبحت شخصية نصر الدين خوجا قناعاً يتخفى خلفه الناس؛ ليعبروا عن أهمهم وأمالهم، وقد حضرت الطبيعة المتباينة لشخصية نصر الدين خوجا في معظم تصرفاته الغربية مثل اللباس، وركوب الحمار بالمقلوب، وغيرها من الممارسات والأفعال، ويمكن للتباين أن يظهر الفروق الثقافية والاجتماعية بين الأدبين التركي والعربي.

8.2. التباين في الحركات الأدبية

يمكن استخدام نظرية التباين لاستكشاف الحركات الأدبية المختلفة عبر الثقافات والفترات الزمنية. من خلال مقارنة الحركات مثل الرومانسية والواقعية والحداثة والتباين بينها كما تظهر في مناطق مختلفة، يمكن تحديد كيفية تأثير العوامل التاريخية والثقافية

²⁵ Leila Ahmed, *Women and gender in Islam: Historical roots of a modern debate* (New Haven: Yale University Press, 2020) 76.

²⁶ Lawrence Venuti, *The Translator's Invisibility A History of Translation* (New York: Routledge, 2017) 23-26.

²⁷ David Leeming, *The Oxford companion to world mythology* (New York: Oxford University Press, 2010) 231.

على تطور الأدب، من ذلك على سبيل المثال أن الرومانسية نشأت في أوروبا خلال أواخر القرن الثامن عشر، مؤكدة العاطفة والطبيعة والفردية كرد فعل على الثورة الصناعية وعقلانية التنوير²⁸، وكثيراً ما يُقارن مؤلفون مثل ويليام وردزورث واللورد بايرون بالرومانسيين غير الأوروبيين مثل الشاعر الفارسي حافظ الشيرازي، الذي تؤكد أعماله أيضاً على شدة عاطفية عميقة ولكنها متجدرة في تقاليد روحية وميتافيزيقية متميزة. كما يمكن ملاحظة التباين بين مفهوم الإنسان عند توما الإكويني، الذي رأى أن الإنسان كائن عقلاي خلقه الله ليحقق كماله من خلال المعرفة والإيمان، ومفهوم الإنسان "في الفكر الصوفي، يُعتقد أن الإنسان هو نموذج مصغر للكون"²⁹.

ويمكن ملاحظة ذلك في الواقعية، التي جاءت كرد فعل على تجاوزات الرومانسية، وهي حركة أخرى تفيد من التباين، ويمكن مقارنة الواقعيين الأوروبيين مثل غوستاف فلوير، الذي انتقد المجتمع البرجوازي في رواياته مثل مدام بوفاري، بالواقعيين الروس مثل ليو تولستوي وفيدور دوستوفسكي، الذين تتعمق أعمالهم في الأسئلة الفلسفية الوجودية، في حين تنتقد المجتمع في الوقت نفسه، وتكشف هذه التناقضات عن الكيفية التي تتخذ الحركات الأدبية المتشابهة أشكالاً مختلفة اعتماداً على المناخ الفكري والاجتماعي والسياسي في الزمان والمكان³⁰. وإن الحداثة، وهي الحركة التي تتسم بالقطعية مع الأشكال التقليدية، يمكن مقارنتها أيضاً عبر السياقات الثقافية الأخرى، من ذلك على سبيل المثال، يمكن مقارنة كتاب الحداثة الغربيين مثل جيمس جويس، الذي تحدثت تقنيته القائمة على تيار الوعي في رواية "يوليسيس" أعرف الشكل السردي، بالحداثيين في أميركا اللاتينية مثل خورخي لويس بورخيس. وفي حين يجرب الكاتبان الشكل والسردي، فإن حداثة بورخيس متأثرة بشدة بالمخاوف الميتافيزيقية وانخراطه في الأفكار الفلسفية، والتي غالباً ما تكون متجدرة في تجاربه في أميركا اللاتينية وتأملاته في التقاليد الفكرية الأوروبية³¹.

9.2. التباين والتناس في الأدب المقارن

ترتبط نظرية التباين ارتباطاً وثيقاً بمفهوم التناس، الذي يشير إلى العلاقات بين النصوص وكيف يشير نص ما إلى نص آخر أو يرد صدى نص آخر. ومن خلال التباين بين عناصر التناس، يمكننا استكشاف كيفية استجابة الكتاب للتقاليد الأدبية أو تقويضها أو البناء عليها³² على سبيل المثال، تتميز رواية يوليسيس لجيمس جويس بالندخال النصي الشديد، حيث تستقي من ملحمة هوميروس أوديسا، ومن خلال مقارنة العمليتين، يمكن للباحثين استكشاف كيف يعيد جويس تصوير ملحمة هوميروس في سياق حديث، وتحول رحلة أوديسوس القديمة إلى يوم عادي في حياة ليوبولد بلوم في دبلن في أوائل القرن العشرين، وتظهر الفروق بين الأبعاد البطولية الأسطورية للأوديسة والواقعية النفسية الدنيوية في يوليسيس، ويسلط التباين الضوء على الطريقة التي يتطور بها الأدب عبر الزمن، وإعادة تفسير القصص القديمة لتعكس المخاوف والرغبات والمشكلات الفكرية الحديث³³. وعلى نحو مماثل، في رواية بحر سارجاسو الواسع تقارن جين رايس بين روايتها ورواية جين إير لشارلوت برونني من خلال سرد قصة بيرثا ماسون، "المرأة المجنونة في العلية"، من منظور ما بعد الاستعمار. والتناقض بين تصوير برونني الفيكتوري لبيرثا كشخصية وحشية وغير إنسانية تقريباً، وتصوير رايس الأكثر تعاطفاً وتعقيداً نفسياً لها بوصف أنطوانيت، المرأة الكريولية المحاصرة بين الثقافات، ويقدم التباين نقداً للافتراضات الاستعمارية والأبوية المضمنة في النص الأصلي.

ومن الأمثلة الواضحة على التناس الموضوعي التمثيلات الغربية والشرقية للبطولة في التقاليد الأدبية. في الأدب الغربي، وخاصة في النصوص الكلاسيكية مثل إلياذة هوميروس والأوديسة، وغالباً ما تتميز الشخصية البطولية بالبراعة الجسدية والفردية والشعور بالقدر. يُعرف أخيل، البطل اليوناني في الإلياذة، بشرفه الشخصي وسعيه إلى المجد، حتى على حساب حياته. تتجذر بطولته في فكرة الإنجاز الشخصي والتغلب على التحديات الخارجية، وعلى النقيض من ذلك، كثيراً ما يصور الأدب الشرقي البطولة باعتبارها مسعى أكثر روحانية أو جماعية. ففي ملحمة رامايانا الهندية الكلاسيكية، يصور راماً بوصفه بطلاً يجسد الدارما، أو الاستقامة، وتكمن قوته في نزاهته الأخلاقية والتزامه بالواجب. ولا تقاس بطولته بقوته البدنية فحسب، بل باستعداده للتضحية برغبته الشخصية

²⁸ إبراهيم عبد الرحمن، *الأدب المقارن بين النظرية والتطبيق* (القاهرة: مكتبة الشباب، 1977) 9-11.

²⁹ Muhammed Nur Kaplan, "Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin Anadolu'nun Sınırlarını Aşan Söyleminde Temel Unsurları", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 54 (Aralık 2024), 161.

³⁰ دانييل هنري باجو، *الأدب العام المقارن*، تر. غسان السيد، (دمشق: اتحاد الكتاب العرب، 1997) 13.

³¹ طه ندا، *الأدب المقارن* (بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 1991) 20.

³² Marko Juvan, "Towards a History of Intertextuality in Literary and Culture Studies". *CLCWeb: Comparative Literature and Culture* 10/3 (Aralık 2008): 7.

³³ Derek Attridge, *The Singularity of Literature* (New York: Routledge, 2004) 253.

من أجل الصالح العام للمجتمع. ومن خلال مقارنة هذين التقليديين، يستطيع العلماء أن يروا كيف تشكل القيم الثقافية. مثل الفردية في الغرب والجماعية أو الواجب الأخلاقي في الشرق وتصوير البطولة بطرق مختلفة.

3. نقد نظرية التباين

على الرغم من حداثة الطرح التنظيري لدراسات التباين في الأدب المقارن، فإن انتقادات مختلفة طالت الأسس النظرية والإجراءات المنهجية التي تأسست عليها؛ ذلك أن محاولة تجاوز الانسداد المنهجي الذي عانت منه المدرستان الفرنسية والأمريكية أوقعت دراسات التباين في إشكال معرفي يتصل بطبيعة المقارنة التي تركز على الاختلافات المتعددة التي تعترى الآداب المختلفة للمواقف الإنسانية المتماثلة، ويمكن إجمال أهم الانتقادات الموجهة إلى نظرية التباين في الأدب المقارن في الآتي:

أحد الانتقادات الرئيسية هو أن التحليل المقارن غالباً ما يؤدي إلى مقارنات سطحية، فمن خلال التركيز على الاختلافات بين نصين قد يتجاهل النقاد الارتباطات الأكثر تعقيداً ويختزلون الأعمال إلى تناقضات تبسيطية، فإن مثل هذه الأساليب المقارنة يمكن أن تضفي طابعاً جوهرياً على النصوص في بعض الأحيان، وتجردها من سياقاتها الثقافية والتاريخية الأوسع في السعي إلى التناقضات الواضحة؛ إذ يرى فيشر أن هدف الأدب المقارن ليس المقارنة بين أديبين أو أكثر لإظهار جماليات التشابه أو أشكال الاختلاف بينها وحسب، ولكن هدف المقارنة هو حقيقة أن التركيز يجب أن يكون محكوماً بالجواهر الذي يتجاوز البنية السطحية للأدب³⁴

هناك انتقاد آخر هو أن الدراسات المقارنة قد تتجاهل الخصوصية الثقافية والتاريخية للنصوص، فعندما يركز الأدب المقارن على التباين، فإن يخفق في تفسير التطور غير المتكافئ للآداب العالمية والسياقات الاجتماعية والسياسية التي تشكلها، ومن خلال التركيز بشكل أساسي على الاختلافات، قد يتجاهل النقاد كيفية تضمين النصوص في لحظاتها التاريخية الفريدة، مما يؤدي بالتالي إلى التمثيلات الخاطئة.

على أن التحيز الأوروبي هو نقد آخر يُستشهد به كثيراً؛ إذ يزعم النقاد أن الأساليب المقارنة في الأدب المقارن غالباً ما تمنح التقاليد الأدبية الغربية امتيازاً على التقاليد غير الغربية، وهذا يخلق اختلالاً في التوازن، ويعزز التحيزات الأوروبية ومهمش الأدبيات غير الغربية. وعندما تتم دراسة النصوص غير الغربية فقط على النقيض من النصوص الغربية، فإن هذا قد يؤدي إلى تفسيرات منحرفة أو متحيزة.

يمكن أن يؤدي التركيز على التباين أيضاً إلى تقليل التعقيد الأدبي؛ إذ تميل الدراسات المقارنة التي تؤكد على التباين إلى إعطاء الأولوية للمعارضات الثنائية، والتي يمكن أن تبسط الغموض المتأصل في النصوص الأدبية، كما قد يحجب هذا النهج الثنائي التفاصيل الدقيقة والفروق الدقيقة التي غالباً ما تكون أساسية للتحليل الأدبي العميق³⁵.

غالباً ما يهمل الأسلوب التبايني التناص الموجود بين النصوص؛ إذ تؤكد نظرية التناص التي أن جميع النصوص في حوار مع بعضها البعض، وقد يتجاهل التركيز على التباين هذه الحوارات، مما يؤدي إلى فهم غير كامل لكيفية تأثير النصوص وإعلام بعضها البعض عبر التقاليد الأدبية بدلاً من النظر إلى النصوص على أنها معزولة في التناقض.

خاتمة

نظرية التباين في الأدب المقارن هي إطار نقدي يؤكد على الاختلافات بين الأعمال الأدبية من مختلف الثقافات واللغات والسياقات التاريخية. وعلى عكس المناهج الأخرى التي تركز على أوجه التشابه والتأثيرات، تسعى هذه النظرية إلى فهم كيف يمكن للتباينات أن تكشف عن تفرّد التقاليد الأدبية الفردية وأسسها الثقافية والتاريخية والفلسفية الأوسع. يتشابك تطور هذه النظرية بشكل عميق مع تطور الأدب المقارن كتنخصص ويعكس التحولات في الفكر الفكري بمرور الوقت.

تطورت نظرية التباين في الأدب المقارن من جذورها المبكرة في القرن التاسع عشر لتصبح أداة حاسمة لفهم كيفية عمل الأدب في سياقات ثقافية وتاريخية ولغوية متنوعة. وفي حين ركز الأدب المقارن المبكر على إيجاد موضوعات عالمية، فإن نظرية التباين تؤكد

³⁴ جون فليتشر، "نقد المقارنة"، تر. نجلاء الحديدي، مجلة فصول، 3/3، (1983) 61.

³⁵ Susan Bassnett, *Comparative Literature*, 142.

على أهمية الاختلافات، وتقدم نهجًا أكثر دقة لفهم تعقيد الإنتاج الأدبي في جميع أنحاء العالم. واليوم، تظل نظرية التباين نهجًا حيويًا للعلماء الذين يسعون إلى استكشاف التنوع الغني للأدب العالمية ومساهماتها الفريدة في الثقافة العالمية.

إن إحدى الوظائف الأساسية للتباين في الأدب المقارن هي تسليط الضوء على الطرق المختلفة التي تعبر بها الثقافات عن موضوعات متشابهة. ومن خلال مقارنة الأعمال من سياقات ثقافية متنوعة، يمكن للباحثين تسليط الضوء على كيفية انعكاس الأدب واستجابته لظروف اجتماعية وسياسية وتاريخية محددة. ويعمل التباين كأداة للتحقيق في كيفية التعامل بشكل مختلف مع موضوعات مثل الهوية أو الحب أو القوة أو الصراع في التقاليد الأدبية المختلفة.

تظل نظرية التباين أداة لا غنى عنها في الأدب المقارن، حيث تسمح للباحثين باستكشاف ثراء وتعقيد التقاليد الأدبية عبر الثقافات والفترات التاريخية. وسواء تم تطبيقها على الدراسات ما بعد الاستعمارية أو النسوية أو الأسطورية، أو تم استخدامها في استكشاف التناسق والترجمة، فإن التباين يسلط الضوء على تنوع الأدب العالمي وترابطه.

مع استمرار توسع مجال الأدب المقارن، ستستمر نظرية التباين في تزويد النقاد بأدوات منهجية لفهم كيفية انعكاس الأدب وإعادة تصويره للتجربة الإنسانية، كما تسهم دراسة التباين من خلال الاعتراف بالاختلافات والموضوعات المشتركة في فهم أكثر دقة وعالمية للأدب.

وعلى الرغم من كل الانتقادات الموجهة للتباين، فإن دراسات التباين قد تتطور بشكل كبير في المستقبل، ولا سيما مع التقدم التكنولوجي؛ إذ ستبقى نظرية التباين محورية في هذا المجال. ومع تزايد توافر الأرشيفات الرقمية وقواعد البيانات الأدبية العالمية يصبح بإمكان النقاد الوصول إلى مجموعة واسعة ومتنوعة من النصوص أكثر من أي وقت مضى، مما يجعل التباين أداة أكثر ديناميكية للدراسات المقارنة، كما يمكن تطبيق نظرية التباين على نصوص متنوعة بشكل متزايد، بما في ذلك الأدب الرقمي والروايات المصورة والأعمال المتعددة الوسائط. تفتح هذه الأشكال الجديدة من الأدب، التي تدمج بين العناصر المرئية والنصية، ولا سيما في استكشاف كيفية استخدام الثقافات المختلفة للتكنولوجيا لرواية القصص.

Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	<i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i>
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	turkiyeilahiyat@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	<i>It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.</i>
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	turkiyeilahiyat@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

المراجع

- باجو، دانييل هنري. *الأدب العام المقارن*. ترجمة غسان السيد. دمشق: اتحاد الكتاب العرب، 1997.
- بارت، رولان. *لذة النص*. ترجمة منذر عياشي. حلب: مركز الإنماء الحضاري، 1992.
- بوعزة، محمد. *استراتيجية التأويل من النص إلى التفكيكية*. الرباط: منشورات الاختلاف، 2011.
- بيشوا-كلود، وأندريه روسو. *الأدب المقارن*، ترجمة أحمد عبد العزيز، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 2001.
- عبد الرحمن، إبراهيم. *الأدب المقارن بين النظرية والتطبيق*. القاهرة: مكتبة الشباب، 1977.
- عبدالرحيم، محمد. *الأدلة العقلية في النحو العربي* شروح عبدالقاهر الجرجاني نموذجا، إسطنبول: منشورات صونجاغ، 2023.
- عبد الرحيم، محمد. *توجيه التركيب النحوي بغير العامل في التراث العربي*، إسطنبول: منشورات صونجاغ، 2022.
- علوش، سعيد. *مدارس الأدب المقارن دراسة منهجية*. بيروت: المركز الثقافي العربي، 1987.
- غارودي، روجيه. *النبوية فلسفة موت الإنسان*. ترجمة جورج طرابيشي. بيروت: دار الطليعة، 1985.
- غويار، ماريوس فرانسوا. *الأدب المقارن*، ترجمة هنري زغيب. بيروت: منشورات عويدات، 1988.
- فليتشر، جون. "نقد المقارنة"، ترجمة نجلاء الحديدي *مجلة فصول*، العدد 3:3، (1983) 60-69، 61.
- مكي، الطاهر أحمد. *الأدب المقارن أصوله وتطوره ومناهجه*. القاهرة: دار المعارف، 1987.
- ندا، طه. *الأدب المقارن*.، بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 1991.
- هلال، محمد غنيمي. *الأدب المقارن*، ط9. القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر، 2003.
- ويليك، رينيه. *مفاهيم نقدية*، ترجمة محمد عصفور، الكويت: عالم المعرفة، العدد 110.

Kaynaklar

'Abdür-Rahman, İbrahim. Eladabül Moqaran Beyin-Nazariati ve Etaṭbiḳ. Kahire: Maktabatüş-şabab, 1977.

Abdelrehem, Mohamed. El-Edille el-'Aqlîye fî el-Nahv el-'Arabî: Şerûh Abdü'l-Kâhir el-Cürçânî Nemûcemen. İstanbul: Sonçağ Yayınları, 2023.

Abdelrehem, Mohamed. Tövîceh el-Terkîb el-Nahvî bî Ghayr el-'Âmil fî el-Turâth el-'Arabî. İstanbul: Sonçağ Yayınları, 2022.

Ahmed, Leila. Women and gender in Islam: Historical roots of a modern debate. Yale University Press, 2020.

Allüş, Said. Madarisü'l- Aladabil- Mokâran: Dirasatü'n Manhaciyatü'n. 1. Basım. Beyrut: Elmerkerü'l-şakafi-Alarabi, 1987.

Ashcroft, B G. Griffiths, ve , H. Tiffin Postcolonial studies: The key concepts 3. Basım. New York: Routledge, 2013.

Attridge, Derek. The Singularity of Literature, New York: Routledge, 2004.

Bacü, Daniel Hinry. el-Edebü'l-Mükâran. Çevirmen Ğassan Es-Seyid. Şam: İttihâdü'l-Küttâbî'l-Arab, 1997.

Bart, Roland. Lezzetu'n-nass. çevirmen. Munzir 'Ayâşî, Haleb: Merkezu'l-inmâi'l-Haderî, 1992.

Bassnett, Susan. Comparative Literature: A Critical Introduction. Yew York: Blackwell, 1993.

Cesar, Domínguez. Introducing Comparative Literature. New York: Routledge, 2011.

Filitşer, John. "Nakdü'l-Mukârane". Çevirmen Neclâ el-Hadîdî. Mecelletü Fusûl. 3/3 (1985) 60-69.

Garaudy, Roger. el-Binyeviyye felsefetu mevti'l-İnsan. Çevirmen Georges Tarabichi. Beyrut: Dâru't-Tali'a, 1985.

Jacques, Derrida. el-kitâbe ve'l-ihtilâf. Çevirmen Kâzım Cihâd. Fas: Dâru Topkal li'n-neşr, 2000.

Juvan, Marko. "Towards a History of Intertextuality in Literary and Culture Studies". CLCWeb: Comparative Literature and Culture 10/3 (2008): 2-9.

Kaplan, Muhammed Nur. "Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin Anadolu'nun Sınırlarını Aşan Söyleminde Temel Unsurlar", Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi, 54 (Aralık 2024), 149-176.

Kaplan, Muhammed Nur. Ebü'l-Feth el-İskenderî Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri, Ankara: ilahiyat Yayınevi, 2024.

Leeming, David. The Oxford companion to world mythology. Oxford University Press, 2010.

Hilal, Mohammad., el edebül- M ü şaren. Kahire: Dârü nahḍta masir, 2003.

Mekkî. et-Tâhir Ahmed, el-Edebü'l-Mükâran Usûluhû ve Tetavvuruhû ve Menâhicuhû. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1987.

Nada, Tâhâ. El Edebül- Mükâren. Beyrüt: Dârü-N Nahâdî-I Arabiyah, 1991.

Ouarodima, Maina. "Shifting the Canon: An Analysis of Achebe's Women in Things Fall Apart and Anthills of the Savannah". *Advances in Literary Study*, 6 (2018) 109-119

Özdalga, Elisabeth. "The hidden Arab: A critical reading of the notion of Turkish Islam". *Middle Eastern Studies*, 42/4 (2006) 551-570.

Ross. Stephen David. *Theory of Art: Inexhaustibility by Contrast*, New York: State university of New York press, 1982.

Venuti, Lawrence. *The Translator's Invisibility A History of Translation*. New York: Routledge, 2017.

Willek, Rene. *Concepts of Criticism*. New York:Yale University, 1963.



Eğitim Bilimi Yöntemlerinden İmgelemenin Ayetlerdeki Kullanım Şekilleri

İsmail Çevik¹

Öz

İmgeleme, kelimelerle resim yapma sanatıdır. Bireyin zihninde, yapılan tasvirler ile hadiseleri yaşıyormuş gibi tasavvur oluşturularak, doğru davranışa yönlendirme amaçlanmaktadır. Alginın yokluğunda bile imgeleme yapabilmek mümkündür. Oluşturulan bu imgelerin hepsinin doğada bir karşılığı olmak zorunda değildir. Zihinde canlandırma, yaparak yaşayarak öğrenmenin planlama aşamasıdır. Hayal aleminde ruhun yaşadığı bir simülasyondur. İmgeleme gerçek yaşantıyı taklit etme eylemidir. Kişi yapacağı davranış ile ilgili olumlu ve olumsuz sonuçları zihninde ölçüp tartarak karar vermekte ve eylemde bulunmaktadır. Ayetlerde metafizik olaylardan bahsedilirken bu yönetime başvurulmuştur. Henüz yaşanmamış hadiseleri, bireyin bildiği birtakım olaylardan yola çıkıp düşünce ikliminde yaşatarak öğüt vermeyi ve doğru davranışa yönlendirmeyi amaçlamaktadır. İmgeleme yöntemi fitrata uygun olduğu için din eğitim-öğretiminde de kullanılması faydalı olacaktır. Yapılan çalışma bir araştırma makalesidir. Araştırmada doküman incelemesi ve betimsel analiz yöntemi kullanılmıştır. Bu çalışmanın amacı, imgelemeyi irdeleyip din eğitimi faaliyetlerinde yararlanabilmektir. Neticede bireylerin bu yöntemi kullandıklarında istenen davranış değişikliğini gösterecekleri ve öğrenme hedeflerini gerçekleştirecekleri sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Ahiret Hayatı, İmgeleme, Fitrat, Tasvir.

Çevik, İsmail. "Eğitim Bilimi Yöntemlerinden İmgelemenin Ayetlerdeki Kullanım Şekilleri". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi 9/1 (Mart 2025), 221-245. <https://doi.org/10.32711/tiad.1601907>

Geliş Tarihi	15.12.2024
Kabul Tarihi	06.03.2025
Yayın Tarihi	28.03.2025
*Bu CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makedir.	

¹ Dr. Öğretim Üyesi, Karabük Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe-Din Bilimleri Anabilim Dalı, Karabük, Türkiye, ismailcevik@karabuk.edu.tr, ORCID:0000-0003-3655-8092



The Use of Imagery in Verses, One of the Educational Science Methods

İsmail Çevik¹

Abstract

Imagination is the art of drawing pictures with words. The aim is to create an image in the mind of the individual as if he were experiencing the events with the depictions made, and to direct him to the right behavior. Visualization is the planning stage of learning by doing and experiencing. This method was used when metaphysical events were mentioned in the verses. Since the imagery method is suitable for nature, it will be useful to use it in religious education and teaching. The study conducted is a research article. Document review and descriptive analysis methods were used in the research. The purpose of this study is to examine imagery and to be able to use it in religious education activities. As a result, it was concluded that when individuals use this method, they will show the desired behavioral change and reach their learning goals.

Keywords: Religious Education, Afterlife, Imagination, Nature, Description

Çevik, İsmail. "The Use of Imagery in Verses, One of the Educational Science Methods". *Türkiye Journal of Theological Studies*, 9/1 (Mart 2025), 221-245. <https://doi.org/10.32711/tiad.1601907>

Date of Submission	15.12.2024
Date of Acceptance	06.03.2025
Date of Publication	28.03.2025
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	

¹ Assistant Professor, Karabük University, Faculty of Theology, Philosophy-Religious Sciences, Department of Religious Education, Karabük/Türkiye, ismailcevik@karabuk.edu.tr, ORCID:0000-0003-3655-8092

Giriş

Görsel uzamsal zekânın bir yansıması olan zihinde canlandırma/ımeleme,³ eğitim bilimlerinde sıklıkla tercih edilen etkili yöntemlerden biridir. Bu yöntem, günümüzde eğitimde yaygın olarak kullanılan "yaparak/yaşayarak öğrenme" stratejisinin zihinsel hazırlık ve planlama aşaması olarak değerlendirilmektedir. Birey, gerçekleştireceği faaliyeti önceden tasarlayıp canlandırarak hem başarıya ulaşmak için gerekli motivasyonu kazanabilir hem de gerçekçi bir bakış açısıyla süreci değerlendirebilir. Böylece kişi başarısızlık ihtimalini fark ederek hayal kırıklıklarından korunabilir veya başarıya ulaşacağına dair inançla faaliyetine daha güçlü bir şekilde odaklanabilir.

İmge herhangi bir duyuşsal uyarıcı olmaksızın nesnelere, olayların veya izlenimlerin bilinçte belirmesidir. Bu, hayal gücünün yarattığı soyut bir düşünce biçimidir. İmgeleme ise yaşanmış veya yaşanması muhtemel olayların birey tarafından zihinsel olarak kurgulanması, analiz ve sentez işlemlerinden geçirilmesiyle ortaya çıkan bir canlandırma sürecidir.⁴ Algının yokluğunda bile zihinsel tasvirler oluşturabilmek, bireyin geçmiş algılarından yararlanarak veya tamamen soyut imgeler üreterek gerçekleştirebileceği bir süreçtir. Bu imgelerin doğada birebir karşılığı olmak zorunda değildir.⁵ Özellikle dini metinlerde cennet ve cehennem gibi kavramlar, insan hayal gücünün sınırlarını aşarak soyut bir gerçeklik sunmaktadır.

Kur'an-ı Kerim'de yer alan cennet ve cehennem tasvirleri, insan hayal gücünün sınırlarını zorlayacak derecede güçlü anlatımlarla sunulmuştur. Bu tasvirlerde yer alan bazı unsurlar, dünya yaşamında algısal bir karşılığa sahip olmamakla birlikte, bireylerin zihninde derin bir etkileycilik yaratır. Örneğin, cehennem ile ilgili ayetlerde geçen "yanan derilerin sürekli yenilenmesi"⁶ veya "el ve ayakların aleyhte tanıklık yapması"⁷ gibi ifadeler, doğrudan dünya yaşamında somut bir karşılık bulmasa da bireylerin zihinsel süreçlerini harekete geçirerek soyut bir gerçeklik algısı oluşturmaktadır. Bu tür tasvirlerin insan zihninde güçlü bir iz bırakmasının temel nedeni, görsel uzamsal zekânın devreye girerek bireyde hayali bir deneyim oluşturmalarıdır. Her ne kadar farklı davranışlar gösteren kişiler bulunsun da genel olarak bireyi, cennet tasvirlerinde kullanılan güzellik unsurlarının iyiliğe yönlendirme; yine cehennem tasvirlerindeki ürkütücü ayrıntıların olumsuz davranışlardan kaçınmasını sağlama ihtimali yüksektir.

İmgeleme, din eğitimi uygulamalarında insan fıtratına uygun bir öğrenme yöntemi olarak karşımıza çıkmaktadır. Peygamberlerin kullandığı hikâye anlatma yönteminin ve kutsal kitaplarda yer alan tasvirlerin, bireylerin zihinsel dünyasında derin izler bırakmak amacıyla oluşturulduğu düşünülebilir. Özellikle Kur'an-ı Kerim'de yer alan cennet ve cehennem tasvirleri, etkileyci bir dil ve güçlü teşbihlerle insan ruhuna tesir etmektedir. Bu anlatım biçimi, bireyin psikolojik ve duyuşsal süreçlerini harekete geçirerek inanç ve davranış değişikliklerini teşvik etmektedir. Örneğin, cennetin muhteşem cazibesi bireyi

³ Rasim Bakırcıoğlu, *Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2012), 669.

⁴ Bakırcıoğlu, *Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü*, 669.

⁵ Ali Seylan, *Temel Tasarım* (İstanbul: Yem Yayınları, 2020), 121.

⁶ *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), en-Nisa 4/56.

⁷ Yasin 36/65.

iyiliğe teşvik edebiliyorken cehennemnin dehşet verici ayrıntıları bireyi kötülükten uzaklaştırabilir. Bu tür bir denge, insan psikolojisine uygun bir şekilde tasarlanmıştır. Aşırı umut bireyi rehavete sürükleyebilirken, umutsuzluk da bireyi karamsarlığa ve pasifliğe itebilir. Kur'an'daki anlatım tarzı, bu dengeyi gözeterek bireyde ideal bir motivasyon seviyesi yaratmayı hedeflemektedir.

Kur'an-ı Kerim'de kıyamet tasvirleri olağanüstü bir ifade tarzıyla sunulmuştur. Kelimelerle çizilen resimler, bireyin zihninde canlanarak adeta bir hareketlilik kazanır. Bu anlatım tarzı okuyucuyu olayın içine çeker ve zihinsel süreçlerini derinleştirir. Kur'an'ın bu özgün anlatım yöntemi bireyi sıradan bir okuyucu olmaktan çıkararak anlatılan olayların aktif bir katılımcısı hâline dönüştürebilir.⁸ Örneğin, kıyamet tasvirleri sırasında okuyucu bir anda sahneye giren ve çıkan şahısları zihninde görselleştirebilir. Bu güçlü tasvirler, soyut bir anlatıdan çok, okuyucunun yaşam deneyimlerine temas eden somut bir gerçeklik algısı yaratabilir. Bu özellik, Kur'an'ın mucizevi anlatım gücünün bir göstergesidir. Bu sayede hem inanmayan bireylerin iman etmesi teşvik edilmekte hem de inanan bireylerin dinî hayatlarını daha hassas bir şekilde yaşamaları özendirilmektedir.

Din eğitimi bağlamında, güçlü tasvirler ve etkileyici anlatımlar bireylerin inanç ve davranışlarında kalıcı etkiler yaratabilir. Bu nedenle, zihinde canlandırma yönteminin eğitimdeki rolü hem akademik hem de manevi kazanımlar açısından kritik bir öneme sahiptir. Zira okuduğunu anlama stratejilerinden biri olan zihinde canlandırma stratejisi, okuyucunun metni daha iyi kavrayabilmesi için okuduklarına dair zihninde görsel bir imaj oluşturmasını hedefler. Bu strateji sayesinde okuyucu, okuduğu metni kendi deneyimleri ve ön bilgileriyle ilişkilendirerek anlamlandırma sürecini derinleştirir. Zihinde canlandırma okuma sürecinde okuyucunun aktif katılımını artırarak metni daha etkili bir şekilde yorumlamasına yardımcı olur. Okuyucu, okuduğu metindeki olayları, karakterleri ve mekânları kendi zihninde canlandırarak hikâyenin ya da bilgilendirici içeriğin içine daha kolay dahil olur. Böylece okuma eylemi, sadece kelimeleri çözümlenmekten öteye geçerek, okuyucunun duyuşsal ve duygusal dünyasına hitap eden bir süreç hâline gelir. Ayrıca, bu strateji bireyin okuma sürecine yönelik ilgisini ve motivasyonunu artırır. Metinle gerçek yaşam arasında bağlantı kuran okuyucu, kelimelerin ve cümlelerin yalnızca soyut kavramlar olmadığını, aksine hayatın bir parçası olduğunu fark eder. Böylelikle, okuma eylemi okuyucu için anlamlı ve keyifli bir deneyime dönüşür. Motivasyonu artan bireyler, farklı türlerde, farklı konularda ve çeşitli zorluk düzeylerinde metinleri anlamaya ve yorumlamaya daha istekli hâle gelirler.

Sonuç olarak, zihinde canlandırma stratejisi, sadece okuma anlama becerilerini geliştirmekle kalmaz, aynı zamanda bireyin hayal gücünü, yaratıcı düşünme yetisini ve eleştirel bakış açısını da güçlendirir. Bu nedenle, özellikle eğitim süreçlerinde bu stratejinin etkin bir şekilde kullanılması, öğrencilerin okuma alışkanlıklarını ve metinleri anlama becerilerini geliştirmelerine önemli katkılar sağlayacaktır.

Yöntem

Sosyal bilimler alanında gerçekleştirilen araştırmalarda, herhangi bir konuda verilen ilk eserler, bilimsel literatürün birincil kaynakları olarak kabul edilmektedir. Bu tür

⁸ Seyyid Kutub, *Kur'an'da Kıyamet Sahneleri* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2011), 84.

kaynaklar, bir konunun doğrudan incelenmesiyle oluşturulan temel bilgi ve veri setlerini içerir. Öte yandan, birincil kaynaklara dayanılarak hazırlanan kitaplar, makaleler, tezler ve diğer akademik çalışmalar ise ikincil kaynakları oluşturmaktadır. İkincil kaynaklar, birincil verilerin analiz edilmesi, yorumlanması ve belirli bir bağlama oturtulması sonucunda ortaya çıkan bilgileri içermesi açısından önemli bir rol oynamaktadır. Bu çalışmada kullanılan yöntem, sosyal bilimlerde sıkça başvurulan nitel araştırma yaklaşımının temel tekniklerinden biri olan doküman analizi/incelemesi yöntemi olmuştur. Bu yöntem, mevcut belgelerin sistematik ve derinlemesine analiz edilmesi yoluyla, araştırma sorularına yanıt bulunmasını ve belirlenen hedeflere ulaşılmasını sağlar. Nitel araştırma yöntemleri arasında yer alan doküman analizi, özellikle geniş kapsamlı metinlerin incelenmesinde, tarihsel verilerin yorumlanmasında ve belirli bir bağlamdaki bilgilerin analizinde etkin bir araç olarak değerlendirilmektedir.⁹ Nitel araştırmalarda en zorlu aşamalardan biri, toplanan verilerin analiz edilme sürecidir. Bu sürecin zorlayıcı olmasının temel nedeni, her nitel araştırmada elde edilen verilerin farklı özelliklere sahip olması ve bu nedenle standart bir analiz yönteminin uygulanmasının güçleşmesidir.¹⁰ Çalışmanın temel odağı, İslam dini bağlamında ayetlerin içerik analizine dayanmıştır. Bu doğrultuda başta “*Hak Dini Kur’an Dili*”, “*İbn Kesir*”, “*Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*”, “*Fi Zılal-il Kur’an*” olmak üzere diğer tefsir çalışmaları ve temel İslami kaynaklar incelenmiştir. Aynı zamanda, imgeleme yönteminin din eğitimi süreçlerindeki etkileri üzerine yapılan güncel çalışmalar da değerlendirilmiştir. Söz konusu yöntemin din eğitimi faaliyetlerinde hem olumlu hem de olumsuz sonuçlar doğurduğuna dair çeşitli örnekler ele alınmıştır. Araştırma sürecinde ulaşılan tüm kaynaklar, nitel analiz yöntemlerinden biri olan betimsel analiz tekniğiyle değerlendirilmiş ve elde edilen sonuçlar açıklığa kavuşturulmuştur. Ayetlerde, cennet, cehennem, ahiret hayatı, kıyamet, ölüm ve mahşer gibi konulara dair imgeleme unsurları içeren tasvirlerle ve misallere yer verildiği görülmektedir. Bu bağlamda ayetlerin anlatım biçimleri incelenerek, meseleye ışık tutan örnekler ve anlatım teknikleri detaylandırılmıştır. Ayetlerdeki bu tür tasvirlerin, dini kavramların zihinlerde somutlaştırılması ve bireylerde derin bir etki uyandırılması açısından önemli bir araç olduğu vurgulanmıştır. Yapılan analizler hem dini metinlerin edebi yönünü hem de eğitimsel işlevlerini anlamada katkı sağlamayı amaçlamıştır. Araştırmada bu kavramlar geniş bir bakış açısıyla tartışılacaktır.

1. Çoklu Zekâ Kuramına Göre Görsel Uzamsal Zekâ

Zekâ, bireyin düşünme, akıl yürütme, nesnel gerçeklikleri algılama, yargılama ve sonuç çıkarma kapasitesini ifade eden bir kavramdır.¹¹ Geleneksel zekâ anlayışı, bireylerin akademik veya dilsel-matematiksel yeteneklerini ön plana çıkarırken, Howard Gardner tarafından geliştirilen Çoklu Zekâ Kuramı, zekânın yalnızca bu alanlarla sınırlı olmadığını, bireyin yaşamın çeşitli yönlerinde farklı yetenek ve becerilerle kendini gösterebileceğini öne sürer. Bu kuramın temel özelliklerinden biri, bireylerin zekâ

⁹ Bilgen Kırıl, “Nitel Bir Veri Analizi Yöntemi Olarak Doküman Analizi”, *Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/15 (2020), 170-189.

¹⁰ Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Seçkin Yayıncılık, 2013), 115.

¹¹ *TDK Sözlük Anlamı*, “Zekâ” (Erişim 07 Nisan 2023).

potansiyellerini gerçek hayatta problem çözmeye ve sonuç elde etmeye süreçleriyle ilişkilendirmesidir.¹²

Çoklu Zekâ Kuramı içinde yer alan görsel-uzamsal zekâ, bireyin çevresindeki dünyayı duyularıyla algılayarak yorumlama ve bu algıdan hareketle imgeler, resimler ve şekiller aracılığıyla ifade etmeye yeteneğidir.¹³ Bu tür bir zekâ, yalnızca fiziksel olarak mevcut olan nesnelerin algılanmasıyla sınırlı değildir; bireyler, zihinsel tasvirlerle fiziksel uyarıcıların olmadığı durumlarda bile görsel imgeler oluşturabilir. Gardner'e göre görsel dünyayı doğru bir şekilde algılayabilen bireyler, algı üzerinde dönüşümler yapabilir ve fiziksel uyarıcının olmadığı durumlarda bile yeni görsel deneyimler üretebilir.¹⁴

Görsel-uzamsal zekâ, öğrenme süreçlerine önemli katkılar sağlamıştır. Özellikle eğitim-öğretim açısından, kişilerin öğrenme yöntemlerine yönelik yaklaşımlar geliştirilmiş ve öğrenme süreçlerini zenginleştiren teknikler uygulanmıştır. Görsel zekâ düzeyi yüksek bireylerin nesnelere diğer bireylere kıyasla daha kolay algılayabildikleri, zihinsel imajlar oluşturabildikleri ve bu imajları daha etkili bir şekilde kullanabildikleri gözlenmiştir.¹⁵ Eğitim bilimleri açısından bu durum, zekâ türlerinden biri olan görsel-uzamsal zekânın önemini bir kez daha vurgulamaktadır. Bu zekâ türü, özellikle eğitim süreçlerinde bireylerin öğrenme deneyimlerini zenginleştirmek ve kalıcı hale getirmek için kritik bir rol oynar. Görsel-uzamsal zekânın önemli bir boyutu olan imgeleme yöntemi, bireyin gelecekte yaşayabileceği olumlu veya olumsuz duyguları, zihinsel bir simülasyon aracılığıyla önceden deneyimlemesini sağlar. Film izler gibi, bireyin duygusal, bilişsel ve davranışsal tepkilerini önceden gözden geçirmesine ve bu tepkiler üzerinde düşünmesine olanak tanır. Örneğin, bir öğrenci sınav öncesi kaygı yaşadığında, sınav anını zihninde canlandırarak, hissedeceği stresi ve bu stresle nasıl başa çıkabileceğini önceden deneyimleyebilir. Bu durum, öğrencinin gerçek sınav anında daha sakin ve kontrollü olmasına yardımcı olabilir. Uzmanlar, zihinsel simülasyonların, bireylerde istenen davranış değişikliklerini tetiklemek veya öğrenme hedeflerine ulaşmak için etkili bir araç olduğunu belirtmektedir. Özellikle eğitimde motivasyon, özgüven ve öz-düzenleme becerilerinin geliştirilmesinde imgeleme yöntemi büyük bir potansiyele sahiptir.

Eğitim alanında görsel-uzamsal zekâ uygulamalarının önemli bir yeri vardır. Bu zekâ türü bireylerin kavramları ve süreçleri daha iyi anlamalarına yardımcı olabilecek yöntemler sunar. Örneğin, zihinde canlandırma teknikleri, farklı disiplinlerde öğrenmeyi kolaylaştırıcı bir araç olarak kullanılmaktadır. Matematikte geometrik şekillerin zihinsel tasviri, tarihte olayların ve mekânların görselleştirilmesi ya da fen bilimlerinde deney süreçlerinin zihinde canlandırılması, görsel-uzamsal zekânın uygulama alanlarından bazılarıdır. Bu tür teknikler, öğrencilerin soyut kavramları somut bir şekilde anlamalarına olanak tanıyarak öğrenme sürecini güçlendirmektedir.

¹² Nilay T. Bümen, *Okulda Çoklu Zeka Kuramı: Ders Planları, Uygulamada Karşılaşılan Güçlükler ve Türkiye'deki Çoklu Zeka Okulu Köy Enstitüleriyle Birlikte* (Ankara: Pegem Yayıncılık, 2005).

¹³ Behiye Yetkin Atacan, *Görsel Uzamsal Zekaya Göre Zihinde Canlandırmanın İlköğretim Görsel Sanatlar Dersi Kapsamında İncelenmesi* (İzmir: Yüksek Lisans Tezi, 2021), 15.

¹⁴ Howard Gardner - Ebru Kılıç, *Zihin Çevreleri Çoklu Zeka Kuramı* (İstanbul: Alfa yayınları, 2010), 239.

¹⁵ Kudret Eren Yavuz, *Eğitim ve Öğretimde Çoklu Zeka Teorisi ve Uygulamaları* (Ankara: Ceceli Yayınları, 2003), 21.

Kocaarslan yaptığı çalışmada nicel veriler doğrultusunda deney grubundaki öğrencilerin okuduğunu anlama, zihinsel imaj netliği ve okuma tutumlarında olumlu yönde bir gelişim gözlemlenmiştir. Nitel bulgular ise kontrol grubundaki öğrencilerin, açık uygulamalara dayalı zihinsel imaj oluşturma öğretimine yönelik olumlu görüşler ifade ettiğini göstermektedir.¹⁶ Pressley, üçüncü sınıf öğrencilerinin okudukları hikayeleri hatırlama becerisi ile ilgili zihinde canlandırma stratejisinin etkisini incelemiştir. Araştırma sonuçlarına göre, zihinde canlandırma stratejisi öğretimi alan deney grubu öğrencileri, kontrol grubuna kıyasla daha yüksek puanlar elde etmiştir. Ayrıca, her iki grupta da öğrenciler okuma düzeylerine göre sınıflandırıldığında, yüksek okuma düzeyine sahip öğrencilerin, orta ve düşük düzeydeki öğrencilere göre daha yüksek puan aldığı tespit edilmiştir.¹⁷ Gambrell ve Jawitz tarafından öyküleyici metinlerde okuduğunu anlama ve hatırlama üzerinde zihinde canlandırma ile metindeki görselleri incelemenin etkisi araştırılmıştır. Bulgular zihinde canlandırma ve görsellerden yararlanmanın okuduğunu anlama performansını ayrı ayrı artırdığını göstermiştir. Ancak, her iki stratejinin birlikte kullanıldığı grup en yüksek puanları elde etmiştir.¹⁸ Baldwin, zihinde canlandırma stratejisinin kelime öğrenme ve hatırlama becerileri üzerindeki etkisini incelediği çalışmasında, zihinde canlandırma stratejisiyle öğrenim gören grubun, geleneksel yöntemle eğitim alan gruba kıyasla daha yüksek puanlar aldığını tespit etmiştir.¹⁹

Sonuç olarak görsel-uzamsal zekâ, yalnızca bireyin dünyayı algılamasında değil, aynı zamanda öğrenme süreçlerini destekleyen yöntemlerin geliştirilmesinde de kritik bir role sahiptir. Çoklu Zekâ Kuramı'nın bu boyutu, bireylerin farklı öğrenme ihtiyaçlarını anlamayı ve karşılamayı mümkün kılarak, eğitim ve öğretim uygulamalarına esnek ve yaratıcı bir yaklaşım sunmaktadır. Görsel-uzamsal zekânın bir uzantısı olan imgeleme yöntemi, eğitim bilimleri açısından oldukça değerli bir araçtır. Özellikle din eğitimi alanında kullanılması, öğrencilerin dini bilgileri içselleştirmelerine ve günlük yaşamlarında etkili bir şekilde kullanmalarına katkıda bulunacaktır. Bu yaklaşım, eğitimde yenilikçi ve etkili bir yöntem olarak öne çıkmakta ve geleceğin eğitim modellerinde önemli bir yer edineceğe benzemektedir.

1.1. Görsel Uzamsal Zekâ Türlerinden İmgeleme

İmgeleme, beynin çeşitli bölgelerini aktive eden karmaşık bir bilişsel süreçtir. Görsel korteks, motor korteks ve hipokampus gibi bölgeler, bir olayı veya nesneyi zihinde canlandırırken aktif hale gelir. Bu süreçte, gerçek dünya deneyimlerimizi kodlayan sinirsel ağlar yeniden etkinleştirilerek, sanki o deneyimi tekrar yaşıyormuşuz gibi bir his yaratılır. Nörobilimsel araştırmalar, zihinde canlandırmanın öğrenme, hafıza, problem çözme ve karar verme gibi birçok bilişsel süreçte önemli bir rol oynadığını

¹⁶ Mustafa Kocaarslan, *Zihinsel imaj oluşturma öğretiminin 4. sınıf öğrencilerinin okuduğunu anlama becerilerini geliştirmeye etkisi* (Ankara: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015).

¹⁷ G. Michael Pressley, "Mental Imagery Helps Eight-Year-Olds Remember What They Read.", *Journal of Educational Psychology* 68/3 (Haziran 1976), 355-359.

¹⁸ Linda B. Gambrell - Paula Brooks Jawitz, "Mental Imagery, Text Illustrations, and Children's Story Comprehension and Recall", *Reading Research Quarterly* 28/3 (Temmuz 1993), 264.

¹⁹ İzzettin Kök - Orkun Canbay, "An Experimental Study on the Vocabulary Level and Vocabulary Consolidation Strategies", *Procedia - Social and Behavioral Sciences* 15 (2011), 891-894.

göstermektedir. Zihinde canlandırma, yalnızca bir öğrenme yöntemi değil, aynı zamanda bireyin bilişsel ve duyuşsal süreçlerini yönlendiren bir araçtır. Görsel uzamsal zekâ ve imgeleme, bireyin soyut kavramları somutlaştırmasına ve manevi dünyasını zenginleştirmesine yardımcı olur.

İmgeleme hem psikoloji hem de eğitim bilimleri açısından önemli bir araştırma konusudur. İnsan zihninin bilgi edinme ve işleme süreçlerinden biri olan imgeleme, bireylerin bilişsel işleyişini anlamak için araştırmacılar tarafından sıkça kullanılmaktadır. Bu kavram, zihinsel bir deneyim yaratmak amacıyla tüm duyuların bilinçli bir şekilde aktif edilmesi olarak tanımlanabilir. İnsan beyni, geçmişte yaşanmış olayları yeniden canlandırma veya hiç yaşanmamış durumları hayal edebilme kapasitesine sahiptir.²⁰ Bu özellik, bireylerin yalnızca mevcut duyuşsal deneyimlere bağlı kalmaksızın zihinsel olarak yeni deneyimler oluşturabilmesine olanak tanır.

İmgeleme, insan zihninin yaratılıştan gelen özelliklerinden biridir. Bu süreç, fiziksel olarak gerçekleşmeyen olayları ya da objeleri zihinde canlandırma, simgeleme ve resmetme yeteneğini içerir.²¹ Bu yetenek, bireyin sinir sistemini olumlu bir şekilde yönlendirmesine yardımcı olabilir. Örneğin, zihinde canlandırma bireyin bir durumu yaşamadan önce deneyimlemesine olanak tanır. Bu durum, beynin olumlu, güçlü ve hedef odaklı bir şekilde programlanmasını sağlar. Dolayısıyla, imgeleme yalnızca hayali bir süreç değil aynı zamanda davranışların planlama ve prova aşamasıdır. Davranışların büyük bir kısmı, gerçek eylemde bulunmadan önce bu zihinsel süreçten geçer.²²

Eğitim alanında imgeleme, öğrenme sürecini destekleyen etkili bir strateji olarak kullanılır. Öğretmenler, öğrencilerin metinleri daha iyi anlayabilmesi ve zihinsel imgeler oluşturabilmesi için bilinçli olarak imgeleme yöntemine başvururlar. Bu yöntem, öğrencilerin metinlerde geçen olayları yaşıyormuş gibi düşünmelerini sağlar. Örneğin, bir metin üzerinde çalışırken öğrencilerden gözlerini kapatarak okuduklarını hayal etmeleri ve bu olayları zihinsel olarak deneyimlemeleri istenir.²³ Bu sayede, okunan içerik yalnızca bilgi olarak algılanmaz; aynı zamanda zihinsel resimlerle desteklenerek daha etkili bir şekilde anlaşılır ve belleğe kalıcı bir biçimde kaydedilir.²⁴

İmgeleme, öğrencilerin yalnızca zihinsel becerilerini geliştirmekle kalmaz, aynı zamanda onların duyuşsal ve davranışsal dönüşümlerini de destekler. Bilinçli bir şekilde yapılan imgeleme, bireylerde olumlu davranış değişiklikleri yaratabilir. Mesela, din eğitiminde imgeleme, soyut kavramların somut bir şekilde kavranmasını sağlar. Cennet, cehennem

²⁰ İlimdar Yalçın, *Profesyonel Futbolcularda Zihinde Canlandırma ile Öz Güven Arasındaki İlişkinin Araştırılması* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 7.

²¹ Hatice Şen, *Hemşirelik Yüksekokulu Öğrencilerinde Zihinde Canlandırmanın Temel Yaşam Desteği Becerisinin Kazanılması ve Kalıcılığına Etkisi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 4.

²² Turgay Biçer, *Yaşamda ve Sporda Doruk Performans Başarının Zihinsel Dinamikleri* (İstanbul: Beyaz Yayınları, 1998), 124.

²³ Alev Önder, *Yaşayarak Öğrenme İçin Eğitici Drama* (İstanbul: Yeni Çizgi Yayınları, 1999), 44.

²⁴ William N. Bender, *Öğrenme Güçlüğü Olan Bireyler ve Eğitimleri*, çev. Hakan Sarı (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2022), 196.

veya ahiret gibi kavramların zihinde canlandırılması, bireyin dini öğretileri daha derin bir şekilde anlamasına yardımcı olabilir.

Uzmanlar, imgelemenin iki temel türü olduğunu ifade etmektedir. İçsel imgeleme, bireyin kendisini bir eylemi yaparken zihinsel olarak görmesi durumudur. Örneğin, bir sporcu zihninde belirli bir hareketi doğru bir şekilde yaparken kendini hayal edebilir. Bu süreç bireyin fiziksel performansını geliştirmesi için bir araç olarak kullanılabilir. Dışsal imgeleme ise bireyin kendisini dışarıdan bir gözlemci gibi izlemesi durumudur. Bu tür bir imgelemede birey kendisini video kaydı izler gibi hayal eder.²⁵

Din eğitiminde iki imgeleme türü farklı şekillerde kullanılabilir. İçsel imgeleme, bireyin ahiret hayatını kendi deneyimi üzerinden hayal etmesine olanak tanır. Mesela, kişi kendisini cennette veya cehennemdeymiş gibi düşünebilir. Dışsal imgeleme ise bireyin sevdiklerini veya diğer insanları ahiret hayatında belirli durumlarda görselleştirmesini içerir. Bu tür bir yaklaşım, din eğitiminin soyut kavramlarını somutlaştırarak bireylerin daha derin bir farkındalık geliştirmesine yardımcı olabilir.

İmgeleme, yalnızca görsel imgelerin zihinde oluşturulmasından ibaret değildir; aynı zamanda koklama, iştme, dokunma ve tatma gibi tüm duyuyla desteklenen bir deneyimdir.²⁶ İnsan zihni, geçmişte yaşanmamış olayları bile detaylı ve gerçekçi bir şekilde hayal edebilir. Bu durum, zihinsel imgelerin bazen somut gerçekliklerden daha güçlü olabileceğini göstermektedir.²⁷ Örneğin, ayetlerde cennet nimetlerinin ya da cehennem azabının detaylı bir şekilde tasvir edilmesi bireyin bu durumları yaşıyormuş gibi hissetmesine olanak tanır. Bu tür imgeler, duyu organlarını harekete geçirerek güçlü zihinsel deneyimler yaratır.

Bu bağlamda, Platon'un mağara alegorisi imgeleme sürecini açıklamak için önemli bir örnek teşkil edebilir.²⁸ Alegoride gerçeklikten uzak bir yaşam süren bireylerin, gördükleri gölgeleri gerçeklik olarak algılamaları anlatılır. Benzer şekilde, insan zihni de duyuyla gerçekliklere bağlı kalmaksızın hayali durumlar yaratabilir. Ayetlerde geçen cennet ve cehennem tasvirleri, bireylerin bu kavramları gerçek yaşantılardan bağımsız bir şekilde anlamalarına ve deneyimlemelerine olanak tanır.

Sonuç olarak imgeleme hem bireyin bilişsel süreçlerini anlamak hem de eğitimde etkin öğrenme yöntemleri geliştirmek için kritik bir araçtır. İnsan zihninin yaratıcı potansiyelini ortaya koyan bu süreç, bireylerin soyut kavramları somut bir şekilde deneyimlemesine ve bu sayede daha kalıcı öğrenmeler gerçekleştirmesine olanak tanır.

2. Ayetlerde Geçen Zihinde Canlandırma Örnekleri

Allah, Kur'an-ı Kerim'de farklı anlatım yöntemleri kullanarak insanlara mesajını iletmış ve onları uyarmıştır. Bu yöntemler arasında en dikkat çekici ve etkili olanlardan biri,

²⁵ Veysi Aslan, *Farklı Yaş Kategorilerindeki Atletlerin Depresyon Düzeyleri ve İmgeleme Biçimlerine Etkisinin Araştırılması* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 28.

²⁶ Yalçın, *Profesyonel Futbolcularda Zihinde Canlandırma ile Öz Güven Arasındaki İlişkinin Araştırılması*, 7.

²⁷ John F. Lane, *Psychology in Sports: Methods and Applications* (Minneapolis: Burgess Publication, 1980), 316.

²⁸ Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018), 231.

imgeleme yöntemidir. Evreni, eşyayı ve insanı yaratan Allah, bu varlıkların tüm gerçekliklerini eksiksiz bir şekilde bildiği için, insanoğlunu uyarmak ve rehberlik etmek amacıyla canlı ve etkileyici tasvirler sunmuştur. İmgeleme, Kur'an'ın anlatım üslubunda güçlü bir estetik ve ifade şekli olarak öne çıkmaktadır. Bu yöntem, yaşanan ya da gelecekte gerçekleşmesi muhtemel bir olayı hayali ve çarpıcı bir biçimde tasvir ederek okuyucunun veya dinleyicinin zihninde sahneyi adeta canlandırır ve harekete geçirir.²⁹ Kur'an'da kullanılan bu anlatım biçimi, olayları, hikâyeleri ve sahneleri muhataplarına o an yaşıyormuş gibi hissettirecek kadar güçlü bir şekilde aktarır. Ardından tasvirler, seslendirmeler ve diyaloglarla tamamlanarak bütüncül bir tablo oluşturur. Mesela, kıyamet sahneleri veya cennet ve cehenneme ilişkin betimlemeler, muhataplarının zihninde somut imgeler yaratır. Bu üstün ifade gücü, ilk vahyin indirildiği dönemde olduğu gibi günümüzde de dinleyicileri derinden etkilemekte ve mesajın kalıcı bir şekilde benimsenmesini sağlamaktadır. Etkileyici anlatım tarzı, insanın hayal gücünü harekete geçirir ve duygusal bir bağ kurulmasına yardımcı olur. Harflerin, kelimelerin, cümlelerin ahengi, kullanılan renkler, nitelemeler ve karşılıklı konuşmalar ustaca işlenmiş anlatım sanatı olarak insanı cezbetmektedir. Üslup, insanın tüm duyularını harekete geçirerek dikkatin ve algının anlatılan konuya odaklanmasını sağlar.

Din eğitimi ve öğretiminde, Kur'an'da kullanılan anlatım yöntemlerinden yararlanmak, anlatılan bilgilerin bireylerin zihninde kalıcı olmasını ve olumlu davranış değişiklikleri meydana gelmesini sağlamak açısından son derece değerlidir. Zira etkileyici ve hayal gücünü harekete geçiren anlatımlar, bireylerin ilgisini çeker ve öğrenmeyi kolaylaştırır. Anlatılanların zihinde daha uzun süre kalmasını sağlayan bu yöntem, aynı zamanda bilgilerin paylaşılması ve yayılmasına da katkı sunar. Dinleyicilerin, etkisinde kaldıkları bu bilgileri çevrelerindeki insanlara aktarması, öğrenilenlerin daha kalıcı hale gelmesini sağlar. Eğitim süreçlerinde imgeleme gibi güçlü anlatım araçlarının kullanımı, bireylerin inanç, değer ve davranışlarına yönelik olumlu etkiler oluşturabilir. Böylece Kur'an'ın mesajının, tarihsel bağlamdan bağımsız olarak, her dönemde insanlar üzerinde etkili olmasının nedenleri daha iyi anlaşılabilir.

2.1. Cennet ile İlgili İmgeleme Örnekleri

Cennet kelimesi, Arapça'da "örtmek" ve "gizlemek" anlamına gelen **cenn** kökünden türemiş olup, "bitki ve ağaçlarla örtülü bahçe" anlamını taşır. Bu terimin ahiret hayatında müminlerin ebedî mutluluk yurdu olarak tanımlanan mekân için kullanılması, iki temel açıklamaya dayanır. Birincisi, mekânın genel görünümüyle dünya bahçelerine benzerlik göstermesi; ikincisi ise, burada sunulacak nimetlerin insan idrakine gizlenmiş olmasıdır.³⁰ Kur'an-ı Kerim, Allah'ın insanlara rehberlik ettiği ilahi bir mesajdır. Bu mesajı iletmede kullanılan yöntemlerden biri, etkileyici tasvirlerle dayanan imgeleme metodudur. Rahman ve Vakıa surelerinde yer alan cennet tasvirleri, imgeleme yönteminin en güzel örneklerini sunmaktadır. Tasvirler, cennet hayatını zihinlerde canlandırarak bireylerin ebedi mekâna duyduğu özlemi artırmayı amaçlamaktadır. Kur'an'da cennet tasvirlerinin dünya hayatındaki doğal unsurlar üzerinden yapılması insanların soyut gerçekliği daha iyi kavramalarına ve hayal dünyalarında somutlaştırmalarına olanak sağlar. Bu bağlamda altlarından nehirler akan bahçeler,

²⁹ Seyyid Kutub, *Kur'an'da Edebi Tasvir*, çev. Kamil M. Çetiner (İstanbul: Beka Yayınları, 2016), 41.

³⁰ Süreyya Şahin, "Cennet", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 28 Mayıs 2024).

dalları göğe uzanan ağaçlar, sarhoşluk vermeyen şaraplar gibi tasvirler, insan zihninde güçlü imgeler oluşturmak amacıyla sunulmuştur.

Kur'an-ı Kerim'de özellikle Rahman ve Vakıa surelerinde cennet hayatının ayrıntılı betimlemeleri yer alır. Rahman Suresi'nde cennet, ağaçlar, nehirler, meyveler ve atlas minderlerle donatılmış huzur yurdu olarak sunulurken, Vakıa Suresi'nde ise kiraz ve muz ağaçları, çağlayan sular ve yumuşak döşekler gibi betimlemeler dikkat çeker.³¹ Yapılan tasvirlerde dünya hayatının en çok arzu edilen unsurlarına vurgu yapılması, cennet hayatını tasavvur edilebilir kılmayı hedefler. Ayetlerde geçen ifadeler, insanoğlunun yeme, içme ve cinsellik gibi temel arzularının cennette zirve düzeyde tatmin edileceğini vurgular.

Ağaçlar, doğanın temel unsurlarından biri olarak, cennet tasvirlerinde öncelikli bir yer tutar. İnsan zihni, ağaçların olmadığı tabiatı tam anlamıyla hayal edemez. Bu nedenle cennetteki ağaçlar, dünyadaki türlere benzese de eşsiz niteliklere sahiptir. Ayrıca cennet nehirleri berrak ve içilebilir özellikleriyle öne çıkar. Nehirlerin sunduğu görsellik ve ses, zihinde ferahlık duygusu uyandırır. Rahman Suresi'nde cennetin yoğun bir yeşillikle kaplı olduğu, sürekli akan kaynakların bulunduğu ve her türlü meyvenin yer aldığı belirtilmektedir. Özellikle dönemin Arap toplumunda en çok bilinen ve sevilen meyveler arasında yer alan hurma ve narın vurgulanması,³² insanların zihninde daha somut bir cennet imgesi oluşturmayı hedefler. Ayrıca ceylan gözlü hurilerin fiziksel güzelliklerinin yanı sıra huylarının da güzelliğinden bahsedilmesi,³³ bireylerin özlem duyduğu bir ideal eş tasavvurunu tasvir ediyor olabilir. Cennette yer alan köşk yerine çadır tasviri ise Kur'an'ın indirildiği dönemdeki göçebe Arap toplumunun yaşam tarzına atıfta bulunur. Çadır, o dönemin göçebe insanları için huzur ve refahın sembolüydü. Dolayısıyla bu tasvirler, cenneti tahayyül etmeyi kolaylaştırmak için toplumun kültürel ve yaşam standartlarına uygun şekilde sunulmuştur.³⁴

Vakıa Suresi'nde cennetin farklı yönleri, örneğin kiraz ve muz ağaçları, çağlayan sular, uzanmış gölgeler ve yumuşak döşekler gibi detaylarla zenginleştirilmiştir. Dünya hayatında zorluklarla sınanmış bireylerin cennette hak ettikleri huzura kavuşacakları vurgulanmaktadır.³⁵ Ayetlerdeki anlatımlar, Allah'ın sınırsız gücü ve sevgisi ile müminlere sunduğu nimetlerin büyüklüğünü gözler önüne sermektedir. Tasvirler, insana sadece bedensel rahatlık değil, aynı zamanda ruhsal tatmin sunan bir hayat vaat eder. İnsanlar burada her türlü yorgunluk, stres ve üzüntüden uzak bir yaşam sürerken, sevdikleriyle birlikte sonsuz bir mutluluğa kavuşacaklardır. Cennet, sadece fiziki güzellikler değil, aynı zamanda sevgi, huzur ve kardeşliğin hâkim olduğu bir mekân olarak betimlenir.³⁶ Kur'an, cennetteki nimetleri detaylı bir şekilde tasvir ederek insanların ebedi mekânı daha kolay hayal edebilmesini sağlar. Meyve ağaçları,

³¹ er-Rahman 55/46-59.

³² *İbn Kesir Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, çev. Bekir Karlığa - Bedrettin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2008), c. 14, 7666.

³³ er-Rahman 55/64-76.

³⁴ Vakıa 56/27-38.

³⁵ el-Gaşiye 88/8-16.

³⁶ et-Tur 52/25-28.

bozulmayan süt ve tatlı içecekler gibi nimetler sürekli olarak aynı tazelik ve lezzetle sunulmaktadır.³⁷ Ayrıca dünya hayatında yasaklanmış olan ipek giysiler gibi detaylar, cennette müminlere sunulacak ödülleri arasında yer alır.³⁸ Cennet hayatının en önemli unsurlarından biri de sarhoşluk vermeyen içeceklerdir.³⁹ Bu içecekler, ruhu ve bedeni doyuran bir tamamlayıcı olarak öne çıkar. Detaylı anlatımlar, cennette sunulan nimetlerin hiçbir eksiklik ya da kusur içermediğini vurgular. Cennet hayatının en büyük nimeti ise Allah'ın rızasına erişmek ve O'nu görmek olarak belirtilmektedir. Ayetlerde cennet nimetlerinin fiziksel yönlerinin yanında ruhsal tatmini sağlayan bir müjdeye de yer verilmiştir. İnsan ruhunun en derin özlemi olan Allah'ı görmek, cennetin zirve noktası olarak tasvir edilmektedir.⁴⁰

Cennet tasvirlerinin detaylı ve somut anlatımlarla sunulması, din eğitiminde büyük bir etkiye sahiptir. İnsan fıtrati, gördüğüne ve hayal ettiğine inanmaya daha yatkındır. Bu nedenle, Kur'an'daki cennet anlatımları, insanların bu hayatı arzulamasını ve buna uygun davranışlar geliştirmesini teşvik eder. Cennet tasvirlerinin, bireylerin öğrenme süreçlerini desteklediği, merak uyandırdığı ve dini mesajların kalıcılığını artırdığı söylenebilir. Hayal gücünü harekete geçiren anlatımlar, dini öğretileri daha etkili bir şekilde iletme imkânı sunar. Kur'an'daki cennet ve cehennem tasvirleri, sadece bireylerin zihinlerinde bir imge oluşturmakla kalmaz, aynı zamanda onların davranışlarını yönlendirmeyi de hedefler. Tasvirlerin detaylı ve etkileyici anlatımları hem dini mesajların kavranmasını hem de bireylerin bu mesajlara uygun şekilde hareket etmesini sağlar. Bu anlatımlar, din eğitiminde etkili bir yöntem olarak kullanılabilir ve bireylerde kalıcı bir etki bırakabilir.

Cennet tasvirlerinin aksine cehennem tasvirleri, insanlara korku ve uyarı mesajları vermek için detaylı bir şekilde sunulmuştur. Cehennem sürekli acının, azabın ve ızdırabın yaşandığı bir mekân olarak tasvir edilmektedir. Burada kullanılan imgeleme yöntemi, cehennem azabını zihinlerde somutlaştırarak insanları kötülüklerden sakınmaya teşvik etmeyi amaçlamaktadır.

2.2. Cehennem ile İlgili İmgeleme Örnekleri

Cehennem, tarih boyunca farklı dinî ve felsefî yaklaşımlarda ahirette inkârcı ve günahkâr bireylerin cezalandırılacağı bir mekân olarak tasvir edilmiştir. Özellikle ilahî kaynaklı dinlerde bu kavram, cennetle birlikte adalet anlayışının ifadesi olarak karşımıza çıkar.⁴¹ İnsanların vicdanlarında yerleşik olan adalet duygusu, dünya hayatında kötülük yapanların cezalandırılmasını beklemekte ve ahiret inancını güçlendiren bir unsura dönüşmektedir. Hem akli hem de nakli deliller, ölümden sonra bir yaşamın varlığını, iyilerin ödüllendirilmesinin ve kötülerin cezalandırılmasının zorunluluğunu vurgular. Kur'an-ı Kerim'de cehennem, detaylı bir şekilde tasvir edilerek, mekânın nitelikleri ve orada yaşanacak azaplar açıklanmaktadır. Cehennem, genişliği ve büyüklüğüyle insan

³⁷ Muhammed 47/15.

³⁸ el-İnsan 76/10-12.

³⁹ et-Tur 52/22-24.

⁴⁰ Seyyid Kutub, *Fi Zılal-il Kur'an*, çev. Bekir Karlığa vd. (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 2012), 7/334.

⁴¹ "Cehennem", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 28 Mayıs 2024).

aklının ötesinde bir mekân olarak sunulmakta;⁴² ateşlerin sıcaklığı dünyadaki tüm ateşlerden üstün bir seviyede⁴³ betimlenmektedir. İnsanların ve taşların yakıt olarak kullanıldığı,⁴⁴ yiyecek olarak zakkum ağacı⁴⁵ ve içecek olarak irinli suyun sunulduğu⁴⁶ bir yer olarak tanımlanmaktadır. Cehennemin kapılarının⁴⁷ ve bekçilerinin olduğu bilgisi, mekânsal düzenin yanı sıra işleyen bir adalet sistemine işaret eder. Ayetlerde Allah'ın ayetlerini inkâr eden, peygamberlerle alay eden,⁴⁸ kibirli,⁴⁹ münafık⁵⁰ ve müşrik⁵¹ bireylerin, katillerin,⁵² şeytanların⁵³ ve diğer günahkârların⁵⁴ azaba ebediyen maruz kalacağı ifade edilmektedir.

Kur'an'da suçlu bireylerin betimlenmesi ve cezalandırılmaları ile ilgili sahneler, çarpıcı bir gerçeklikle aktarılmaktadır. Suçluların simalarından tanınacağı, yüzlerinin karardığı ve gözlerinin mavi olduğu, perçemlerinden ve ayaklarından yakalanacakları⁵⁵ gibi detaylar, ilahî adaletin somutlaştırılmasını sağlar.⁵⁶ Anlatım tarzı hem suçluların cezalandırılmasını haklı çıkarır hem de hayatta olan bireyleri davranışlarını gözden geçirmeye teşvik eder. Ayetlerde alevlerin şekli, büyüklüğü, şiddeti ve kıvılcımları sarı deveye benzetilmektedir.⁵⁷ Zira o dönemin Arap toplumunun büyüklüğünü iyi bildiği objelerden biri sarı develerdir. Zihinde canlandırma yapabilmeleri için bu benzetme verilmiştir. Veyl vadisini kuşatan, yüksek dağların üstüne bile ulaşabilen, göz kamaştırıcı parlaklıktaki alevler, zaman zaman orada bulunan zill (gölge) sebebiyle siyaha bürünmektedir.⁵⁸ Ayetlerde cehennemliklerin azabı daha mekâna girmeden başladığı ifade edilir. Yüzüstü ateşe sürüklenmeleri,⁵⁹ diz çöktürülerek hazır bulundurulmaları⁶⁰ ve su verilmeden götürülmeleri,⁶¹ azabın şiddetini hissettiren sahneler olarak dikkat

⁴² Kaf 50/30.

⁴³ et-Tevbe 9/81.

⁴⁴ el-Bakara 2/34.

⁴⁵ ed-Duhan 44/43.

⁴⁶ İbrahim 14/16.

⁴⁷ ez-Zümer 39/72.

⁴⁸ el-Kehf 18/106.

⁴⁹ en-Nahl 16/28.

⁵⁰ en-Nisa 4/140.

⁵¹ el-Enbiya 21/29.

⁵² el-Enfal 8/37.

⁵³ Meryem 19/68.

⁵⁴ Meryem 19/86.

⁵⁵ er-Rahman 55/41.

⁵⁶ es-Saffat 37/22-24.

⁵⁷ el-Murselat 77/29-34.

⁵⁸ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, çev. Emin Işık vd. (İstanbul: Azim Yayıncılık, 2011), 8/5524.

⁵⁹ el-Kamer 54/48.

⁶⁰ Meryem 19/68.

⁶¹ Meryem 19/86-87.

çeker. Ayrıca cehennem, tasvirlerde âdeta bir canavar gibi sunulur;⁶² öfkesi ve çıkardığı seslerle, metaforik bir canlılık kazanır. Örneğin, “Oraya atıldıklarında onun kaynarken çıkardığı uğultuyu işitirler. Neredeyse cehennem öfkesinden çatlayacak”⁶³ ayeti, cehennemi kişileştirerek etkili bir imgeler dünyası yaratır. Yapılan tasvirler, insanların zihninde cehennemin öfkesini ve azabını somut bir gerçeklik gibi canlandırmalarını sağlar. Cehennemliklerin yiyecekleri ve içecekleri de detaylı bir şekilde anlatılır.⁶⁴ Zakkum ağacının tomurcukları, tadı ve çirkin görüntüsüyle korkutucu bir imge olarak tasvir edilirken, kaynar su ve irinli sıvıların içecek olarak sunulması,⁶⁵ ıstıرابın sürekliliğini vurgular. Ayrıca, cehennemde insanların devamlı olarak yenilenen vücut yapısına sahip oldukları⁶⁶ belirtilerek, azabın fiziksel acıyla kesintisiz biçimde devam edeceği ifade edilir. Cehennem tasvirlerinde sadece bireysel azap değil, suç ortaklarının birbirini suçlaması, lanetleşmesi⁶⁷ ve tartışmaları⁶⁸ gibi toplumsal ve psikolojik boyutlar da ele alınır. Bu sahneler hem bireysel hem de kolektif sorumluluk kavramlarına dikkat çeker. Dünya hayatında sıkça başvurulanan fidiye, nüfuz ve zenginlik gibi kurtuluş yöntemlerinin ahirette hiçbir değerinin olmaması,⁶⁹ sahnelerin çarpıcılığını artırır.

Kur’an’daki cehennem tasvirleri, din eğitimi açısından da önemli bir işlev görür. İnsanoğlunun zihinsel olarak olayları canlandırma ve henüz yaşamadan ders çıkarma kapasitesine yönelik anlatımlar, bireyleri davranış değişikliğine yönlendirmeyi amaçlar. Bu yaklaşım, etkili bir öğretim yönteminin unsurlarını barındırmakta ve kalıcı öğrenmelere zemin hazırlamaktadır.

Sonuç olarak, Kur’an-ı Kerim’de cehennemin detaylı tasvirleri hem uyarı hem de ahiret inancını pekiştiren bir unsur olarak işlev görmektedir. Tasvirler, bireylerin dünya hayatındaki sorumluluklarını fark etmelerine yardımcı olurken, aynı zamanda insanlık tarihindeki en temel sorulardan biri olan adalet arayışına cevap niteliği taşır.

2.3. Ölüm, Kıyamet, Ba’s, Mahşer ile İlgili Ayetler

İslam inancına göre ölüm, ruhun bedenden ayrılmasıdır.⁷⁰ Ruh bedeni terk ettiğinde beden biyolojik fonksiyonları sona erer ve ruh, berzah⁷¹ adı verilen bir ara âlemde beklemeye başlar.⁷² Bu süreç, kıyametin kopmasıyla sonlanır ve Allah’ın tüm ölüleri diriltilerek⁷³ mahşer meydanında toplanmasıyla⁷⁴ ahiret hayatı başlar. Bu bağlamda İslam,

⁶² el-Furkan 25/11-12.

⁶³ el-Mülk 67/6-8.

⁶⁴ es-Saffat 37/62-67.

⁶⁵ İbrahim 14/16-17.

⁶⁶ en-Nisa 4/56.

⁶⁷ Sad 38/59-61.

⁶⁸ Sebe 34/31-33.

⁶⁹ el-Maide 5/36.

⁷⁰ el-Enam 6/61.

⁷¹ Cüneyt Gökçe, “Berzah”, TDV İslâm Ansiklopedisi (Erişim 07 Mayıs 2023).

⁷² el-Mü’minûn 23/99.

⁷³ el-Hacc 22/6-7.

⁷⁴ el-Enam 6/38; el-İsra 17/71.

ölümü bir yok oluş olarak değil, yeni bir hayatın başlangıcı olarak tanımlar. Kıyamet kavramı, Arapça “kalkmak, ayakta durmak” anlamlarına gelen “kıyam” kökünden türetilmiştir ve genellikle “mezardan kalkmak, Allah’ın huzurunda durmak” ya da bu olayın başlangıcını temsil eden kozmik değişimler olarak yorumlanır. İslami literatürde kıyamet, dünyanın dâhil olduğu kozmik düzenin bozulması, ardından ölümlerin diriltilmesi ve ebedi hayatın başlaması süreci olarak tanımlanır.⁷⁵ Sözlük anlamıyla “birini kaldırmak, diriltmek” gibi anlamlara gelen “ba’s” terimi, ahiret günü Allah’ın ölümleri yeniden canlandırmasını ve mahşer yerinde toplamalarını ifade eder.⁷⁶ Mahşer ise bu süreçte tüm insanların bir araya getirileceği mekânı ifade eden bir terimdir.⁷⁷

Kur’an’da ölümle ilgili ayetler, ölüm anını canlı bir şekilde tasvir eder.⁷⁸ Günahkâr bir kimsenin ölüm anındaki panik ve çaresizliği, ayetlerde çarpıcı şekilde betimlenmiştir. Özellikle can çekişme anında kişinin bacaklarının birbirine dolanması⁷⁹ gibi ifadelerle ölüm korkusu somutlaştırılmıştır. Korkunun temelinde, inançsız bireylerin ahiret anlayışından yoksun olması ve yok oluş düşüncesine kapılmaları yatmaktadır. Ayrıca, ayetlerde ölümle ilgili tabiat örnekleri verilerek insanların zihninde canlandırma yapmaları kolaylaştırılmıştır. Örneğin, “Yeryüzünü ölümünden sonra diriltlen O’dur”⁸⁰ ayeti, ölü tabiatın bahar mevsiminde yeniden hayat bulmasına benzetilerek açıklanır.

Kıyamet sahneleri Kur’an’da çeşitli surelerde geniş bir perspektifle ele alınmıştır. Kıyâmetin kopuşu, mahşer günü insanların toplanması gibi konular, özellikle Kıyâme, Vâkıa, Nebe, Tekvîr ve İnfîtâr surelerinde detaylı şekilde anlatılmıştır. Bu surelerde kıyamet anı, etkileyici bir imgeleme ile sanki o an yaşanıyor gibi aktarılmıştır.⁸¹ İnsanların korku ve dehşet içinde kaçışmaları, küçük kelebeklere benzetilmiş;⁸² dağların un ufak olması⁸³ ya da savrulmuş yünler gibi dağılması⁸⁴ gibi ifadelerle yer şekillerindeki değişim betimlenmiştir. Tekvîr suresinde kıyametle ilgili sahneler kısa ve etkili ifadelerle verilmiştir.⁸⁵ Örneğin, dağların hareketi⁸⁶ ve parçalanması,⁸⁷ mahşerin başlangıcındaki büyük depremlerle⁸⁸ ilişkilendirilmiştir. Şubat 2023’te Kahramanmaraş’ta meydana gelen depremde kurtulan kişilerin kıyamet koptuğunu düşündüklerini ifade etmeleri,⁸⁹ bu tür ayetlerin ne denli güçlü etki yarattığını göstermektedir. Kıyamet sahnelerinde dağlar

⁷⁵ Bekir Topaloğlu, “Kıyamet”, TDV İslâm Ansiklopedisi (Erişim 07 Mayıs 2023).

⁷⁶ Yusuf Şevki Yavuz, “Ba’s”, TDV İslâm Ansiklopedisi (Erişim 07 Mayıs 2023).

⁷⁷ Süleyman Toprak, “Haşir”, TDV İslâm Ansiklopedisi (Erişim 07 Mayıs 2023).

⁷⁸ el-Kıyamet 75/26-29.

⁷⁹ el-Bakara 2/19.

⁸⁰ er-Rum 30/19.

⁸¹ el-Karia 101/ 4, 5.

⁸² TDK Sözlük Anlamı "Pervane" (Erişim 09 Mayıs 2023).

⁸³ en-Neml 27/88.

⁸⁴ en-Nebe 78/20.

⁸⁵ et-Tekvir 81/1-14.

⁸⁶ el-Hâkka 69/14.

⁸⁷ el-Kâria 101/5.

⁸⁸ el-Zilzal 99/1; Vakıa 56/4.

⁸⁹ “Depremde 8 yakınını kaybetti! Kıyamet kopuyor zannettim - Son Dakika Haberler” (Erişim 28 Mayıs 2024).

kadar denizler de dikkat çeker. Ayetlerde denizlerin kaynatılması ve tutuşturulması,⁹⁰ dolması⁹¹ veya birbirine karışması⁹² gibi ifadeler yer alır. Mevdudî'ye göre, bu durum yer kabuğundaki şiddetli sarsıntılar sonucu magma tabakasının yüzeye çıkması ve bunun suyun bileşenlerini ayrıştırarak tutuşturmasıyla açıklanabilir. Denizlerin ateşe dönüşmesi, fiziksel ve kimyasal süreçlerle yorumlanabilir.⁹³ Gökyüzü de kıyamet günündeki değişimler arasında önemli bir yer tutar. Kur'an'da gökyüzünün yarılmaması,⁹⁴ yıldızların kararması,⁹⁵ güneşin dürülmesi⁹⁶ gibi ifadelerle doğaüstü olaylar betimlenir. Atmosferin yarılarak düzeninin bozulacağı⁹⁷ ve göklerin Allah tarafından bir rulo⁹⁸ gibi dürüleceği ifade edilir. Bu tasvirler, gökyüzünün mevcut işlevinin sona ereceği bir durumu yansıtır.

Kıyamet günüyle ilgili ayetler, aynı zamanda bireysel korku ve pişmanlık sahnelerine vurgu yapar. Kur'an, kıyamet saatini soran günahkârların dalga geçer gibi sorular sorması⁹⁹ ve o anın dehşetiyle¹⁰⁰ büyük bir pişmanlık yaşamalarını¹⁰¹ çarpıcı şekilde aktarır. Mesela, annenin emzirdiği çocuğunu terk etmesi¹⁰² gibi olağanüstü davranışlarla korkunun boyutu ifade edilmiştir.

Sonuç olarak, Kur'an'da kıyametle ilgili tasvirler, ölüm, yeniden diriliş, mahşer ve ahiret konularını hem kozmolojik hem de insani bir perspektifle ele alarak insanlara güçlü bir zihinsel canlandırma yapma imkânı sunar. Tasvirler hem teolojik hem de psikolojik boyutlarıyla derin bir anlam dünyası barındırır.

2.4. Farklı Konulardaki Ayetlerden İmgeleme Örnekleri

Kur'an-ı Kerim yalnızca cennet, cehennem, kıyamet, ba's ve mahşer gibi konularla sınırlı kalmayıp, farklı temalarda da zihinlerde imgeleme yaratan örnekler sunmaktadır. Örneğin, "Yürüdüğü zaman geceye andolsun"¹⁰³ ayeti, insan zihninde hareket eden bir figürü veya ilerleyen bir cismi çağrıştırmaktadır. Benzer şekilde diğer ayetlerde güneş ile ayın, gece ile gündüzün bir yarış içinde oldukları, ancak birbirlerini geçemedikleri¹⁰⁴ ifade edilmektedir. Bu tasvir, zihinlerde yarış pistinde rekabet eden yarışmacıları

⁹⁰ et-Tekvir 81/6.

⁹¹ et-Tûr 52/6.

⁹² el-İnfîtâr 82/3.

⁹³ Ebu'l Ala Mevdudî, *Tefhimü'l Kur'an / Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), VII/49-59.

⁹⁴ el-Furkan 25/25.

⁹⁵ et-Tekvir 81/2.

⁹⁶ et-Tekvir 81/1.

⁹⁷ el-Hakka 69/16.

⁹⁸ Kutub, *Kur'an'da Kıyamet Sahneleri*, 299.

⁹⁹ el-Kıyamet 75/6.

¹⁰⁰ el-Kıyamet 75/7.

¹⁰¹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, VIII/5476.

¹⁰² el-Hac 22/1-2 ; en-Nebe 78/2.

¹⁰³ el-Fecr 89/4.

¹⁰⁴ Yasin 36/38-40.

canlandırırken, aynı zamanda kozmik düzenin bozulması durumunda ortaya çıkabilecek kaotik manzaraları düşündürmektedir.

Kur'an, soyut kavramları daha anlaşılır hale getirmek için günlük yaşamdan somutlaştırıcı metaforlar kullanmaktadır. Mesela, "Hiçbir günahkâr, başkasının günahını yüklenmez"¹⁰⁵ ayetinde günah, normalde soyut bir kavram olmasına rağmen sırtında bir yük taşımaya¹⁰⁶ benzetilerek somutlaştırılmıştır. Bu, hamalın ağır bir çuval taşıması gibi görselleştirilebilir ve zihinde günahların ağırlığını sırtlayan bitkin bir insan figürü oluşturabilir. Günah, böylece soyut bir kavram olmaktan çıkarak somut bir yük haline gelir. Bazı ayetlerde günah kavramı, tel örgü, ateş çemberi ya da hapisane hüccesine benzetilmiştir.¹⁰⁷ Yapılan benzetmeler kişinin en temel korkularını tetikleyerek günah kavramını daha etkili bir şekilde somutlaştırır. Ayeti okuyan kişi, kendi korkularına bağlı olarak daralan bir ateş halkasını, sınıksız sarılan bir yılanı veya hapsedildiği bir mekânı hayal edebilir. Bu tür güçlü tasvirler, soyut bir kavramı görsel veya hissedilebilir gerçekliğe dönüştürerek okuyucuyu ahlaki davranışa teşvik etmektedir.¹⁰⁸

Kur'an, ahiretteki cezaların somut bir şekilde tahayyül edilebilmesi için metaforik bir dil kullanır. Örneğin, namuslu kadınlara iftira atanların el ve ayaklarının aleyhlerinde tanıklık edeceği,¹⁰⁹ göz, kulak ve derilerinin şahitlik yapacağı ifade edilir.¹¹⁰ Bu tasvir, insanın günlük yaşamında asla deneyimleyemeyeceği, yalnızca Allah'ın kudretiyle mümkün olan bir olaydır ve okuyucunun zihin dünyasında konuşan organlar hayal etmesine yol açar.

Cennette Allah'ı görme meselesi de yine imgesel bir anlatımla ele alınır. Doğrudan bir ifade bulunmamakla birlikte, "O gün birtakım yüzler Rablerine bakıp parlayacaktır"¹¹¹ ayeti konuya delil olarak sunulmaktadır. Hadislerde ise Peygamber Efendimiz, ay ve yıldızlara bakmak gibi somut bir imgeleme kullanarak, insanların Allah'ı görebileceğini ifade etmiştir.¹¹²

Kur'an, evrendeki unsurları da estetik bir bakışla betimler. Göklerdeki ay ve yıldızlar, "Biz göğü kandillerle süsledik"¹¹³ ayetinde kandillere benzetilmiştir. Benzetme, sadece aydınlatma işlevine değil, aynı zamanda unsurların estetik değerine, evrenin güzelliğini vurgulayan süsleme sanatına da işaret eder. Verilen örnekler, okuyucunun zihin dünyasında görsel, duygusal ve düşünsel bir zenginlik yaratır. Kur'an-ı Kerim'deki imgesel dil, soyut kavramları somutlaştırarak okuyucunun zihninde canlı tasvirler

¹⁰⁵ Fatır 35/18.

¹⁰⁶ el-En'am 6/31.

¹⁰⁷ el-Bakara 2/81.

¹⁰⁸ Kutub, *Kur'an'da Edebi Tasvir*, 42.

¹⁰⁹ Yasin 36/65.

¹¹⁰ Fussilet 41/20.

¹¹¹ el-Kıyamet 75/22-23.

¹¹² İmam Buhari, *Sahihi Buhari Muhtasarı Tecridi Sarih* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), Mevâkıd, 16; Tevhid, 24; Ezan, 129; Tefsir, 50; Rikâk, 52.

¹¹³ es-Saffat 37/6.

oluşturur, soyut mesajların daha etkili bir şekilde anlaşılmasını sağlar ve insanları doğruya yönlendirme noktasında güçlü bir araç işlevi görür.

3. İmgeleme Yönteminin Din Eğitim-Öğretiminde Kullanılması

Eğitim-öğretim süreçleri tarih boyunca çeşitli yaklaşımlar ile şekillenmiştir. Geleneksel eğitim anlayışında bilgi, kesin ve değişmez bir gerçeklik olarak kabul edilmiş ve öğretmen tarafından bilgilerin doğrudan öğrenciye aktarılması esas alınmıştır.¹¹⁴ Öğretmen, merkezi bir rol üstlenirken öğrencinin bireysel özellikleri, ilgi alanları ve öğrenme hızları göz ardı edilmiştir. Öğretim sürecinde düz anlatım ve soru-cevap teknikleri gibi sınırlı yöntemler kullanılmış; bu durum, öğrencilerin öğrenme sürecine katılımını kısıtlamış, eleştirel düşünme, problem çözme ve yaratıcı düşünme gibi becerilerinin gelişimini engellemiştir.¹¹⁵ Öğrenciler, tıpkı doktorun yazdığı reçeteyi sorgulamadan kabul eden hasta gibi, kendilerine sunulan bilgi paketlerini ezberlemek zorunda bırakılmıştır.¹¹⁶ Geleneksel sistemde öğrenme, genellikle yüzeysel düzeyde kalmakta ve öğrenciler, edindikleri bilgiyi nasıl ve nerede kullanacaklarını bilmemektedirler.¹¹⁷

Teknolojinin ve bilimsel gelişmelerin hızla ilerlediği günümüzde, geleneksel yaklaşımın yetersizliği açıkça görülmüş ve eğitim alanında yeni yöntemler geliştirilmiştir.¹¹⁸ Değişim süreci, bilgiye yalnızca pasif şekilde ulaşan bireyler yerine araştıran, sorgulayan, problem çözme becerisine sahip, yaratıcı ve üretken bireyler yetiştirmeyi hedefleyen eğitim anlayışını gündeme getirmiştir. Artık eğitim-öğretim süreci, belirlenmiş bilgi paketlerinin öğrenciye aktarılmasından ziyade, öğrencinin bilgiyi yapılandırabileceği, kendi anlam ve yorumlarını ekleyebileceği bir süreç olarak ele alınmaktadır.¹¹⁹

Yeni paradigma, öğretmenin rolünü de önemli ölçüde dönüştürmüştür. Öğretmen artık bilgi aktaran bir figür değil, öğrenme sürecinde rehberlik eden mentor olarak görev yapmaktadır. Öğretmen, öğrencinin öğrenme sürecine aktif katılımını sağlamak için uygun ortamlar oluşturmalı, öğrenmeye yönelik ilgi ve motivasyonu artırmalı ve öğrencinin bireysel öğrenme süreçlerini desteklemelidir.¹²⁰ Özellikle Meslek Dersleri ve Din Kültürü Ahlak Bilgisi (DKAB) öğretmenleri, öğrencilerin kendi öğrenme süreçlerini keşfetmelerine olanak tanıyan, onları düşünmeye, araştırmaya ve karar vermeye teşvik eden yöntemler geliştirmelidir. Bu bağlamda, bireylerin birden fazla duyusuna hitap eden çağdaş eğitim yöntemleri, öğrenme süreçlerinin etkili ve kalıcı olmasında önemli bir rol oynamaktadır. Araştırmalar, insanların gördüklerinin %75'ini, işittiklerinin %13'ünü, dokunduklarının %6'sını, kokladıklarının %3'ünü ve tattıklarının %3'ünü öğrendiğini göstermektedir.¹²¹ Veriler, öğretim süreçlerinde öğrencinin çeşitli duyularını harekete geçirecek yöntemlerin önemini vurgulamaktadır. Ancak bu yöntemlerin sadece

¹¹⁴ Yüksel Özden, *Öğrenme ve Öğretme* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2011), 6-7.

¹¹⁵ Ali Murat Sünbül, *Öğretim İlke ve Yöntemleri* (Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2007), 149.

¹¹⁶ Günseli Girgin, *Psikolojik Danışma ve Rehberlik* (Ankara: Anı Yayınları, 2011), 3.

¹¹⁷ Özden, *Öğrenme ve Öğretme*, 138.

¹¹⁸ Hasan Çelikkaya, *Eğitim Bilimlerine Giriş: Eğitimcilik ve Öğretmenlik* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2009), 66-67.

¹¹⁹ Ersin Altıntaş, *Psikolojik Danışma ve Rehberlik* (Ankara: Pegem Akademi yayınları, 2011), 2.

¹²⁰ Sünbül, *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, 150-151.

¹²¹ Sünbül, *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, 150-151.

duyulara hitap etmekle sınırlı kalmayıp, öğrencinin zihinsel ve duygusal katılımını da sağlaması gerekmektedir.¹²²

İmgeleme yöntemi bütüncül yaklaşıma örnek oluşturan etkili bir öğretim tekniğidir. İmgeleme, öğrencinin hayal gücünü harekete geçirerek zihinsel görselleştirme yapmasını sağlar. Bu yöntem, Kur'an-ı Kerim'de de sıkça kullanılan bir yöntemdir ve soyut kavramların somutlaştırılarak daha anlaşılır hale getirilmesi açısından dikkat çekicidir. Örneğin, cehennem, mahşer, ölüm veya kıyametle ilgili ayetler, güçlü imgesel betimlemelerle zihinde somut resimler oluşturur. Bu yöntem, öğrencilere sadece bilgi vermekle kalmaz, aynı zamanda onların duygusal bağ kurmasını, ahlaki ve manevi mesajların daha derin bir şekilde kavranmasını sağlar. Ancak, imgeleme yönteminin din eğitiminde kullanılmasında bazı hususlara dikkat edilmesi gerekmektedir. Özellikle cehennem, kıyamet ve ölüm gibi konuların öğretilmesinde yaş grubu önemli faktördür. Bu tür ayetlerin, örgün eğitimde lise düzeyinde, yaygın eğitimde ise daha büyük yaş gruplarına yönelik olarak işlenmesi daha uygun olacaktır. Zira betimlemeler, küçük yaşta çocuklar üzerinde korku veya kaygı gibi olumsuz duygusal etkiler yaratabilir. O sebeple sınıf düzeyine uygun düzenlemeler yapılarak imgeleme yönteminin bilinçli bir şekilde uygulanması önem taşımaktadır.

Modern eğitim paradigmaları, öğrenme süreçlerinde bireyin aktif katılımını ve öğrenilen bilgilerin içselleştirilmesini ön planda tutmaktadır. Bu bağlamda imgeleme yöntemi, özellikle din eğitimi gibi soyut kavramların ve değerlerin öğretildiği alanlarda büyük önem kazanmaktadır. Din eğitiminde imgeleme yönteminin bilinçli ve sistemli bir şekilde kullanılması, öğrencilerin dini bilgileri yalnızca teorik olarak öğrenmekle kalmayıp, duygusal ve davranışsal düzeyde içselleştirmelerine yardımcı olabilir. Örneğin, bir öğrenci yardımlaşma ve dayanışma gibi dini değerleri zihninde canlandırarak günlük hayatta nasıl uygulanabileceğini somut şekilde deneyimleyebilir. Bu durum, öğrencinin dini bilgileri anlamlandırmasını ve yaşamına entegre etmesini kolaylaştıracaktır. Ayrıca bu yaklaşım, geleneksel eğitim yöntemlerinin ötesine geçerek, öğrenci merkezli ve yapılandırmacı bir eğitim anlayışını desteklemektedir. Yapılandırmacı eğitim modeli, öğrencilerin bilgiyi pasif bir şekilde almak yerine, aktif olarak inşa etmelerini ve kendi deneyimleriyle ilişkilendirmelerini öngörür. İmgeleme yöntemi, öğrencilere bilgiyi kişiselleştirme ve anlamlandırma fırsatı sunar. Bu sayede, öğrenciler öğrendikleri bilgileri daha derinlemesine kavrayabilir ve gerçek hayat durumlarına uyarlayabilir.

Soyut kavramların öğrenilmesi, somut kavramlara kıyasla çok daha zor ve karmaşık bir süreçtir. Bu durum, soyut kavramların doğrudan deneyimlenememesi ve zihinde canlandırılmasının daha fazla çaba gerektirmesinden kaynaklanmaktadır. Özellikle öğrenciler soyut kavramları anlamlandırmada ve günlük yaşantılarıyla ilişkilendirmede çeşitli zorluklar yaşayabilmektedirler. Bu nedenle, soyut kavramların etkili bir şekilde öğrenilebilmesi için uygun öğretim yöntemleri, görsel ve dijital materyallerin kullanımı gibi destekleyici araçlara ihtiyaç duyulmaktadır.¹²³ Soyut düşünme becerisi, bireylerin gelişim sürecinde belirli bir aşamaya ulaştıklarında kazanabildikleri bir yetenektir. Bu

¹²² Basri Atasoy, *Fen Öğrenimi ve Öğretimi* (Ankara: Gündüz Yayınları, 2002), 162.

¹²³ Karen Pine vd., "Children's Misconceptions in Primary Science: A Survey of Teachers' Views", *Research in Science & Technological Education* 19/1 (Mayıs 2001), 79-96.

nedenle, soyut düşünme aşamasına henüz gelmemiş çocuklara soyut kavramları öğretmek oldukça güçtür. Çocuklar somut deneyimlere dayalı öğrenme süreçlerinde daha başarılı olduklarından, soyut kavramları anlamlandırmada zorluk yaşayabilirler.¹²⁴

Din eğitimi ve öğretiminde imgeleme yönteminin kullanımı, soyut kavramların daha somut ve anlamlı hale getirilmesini sağlayarak öğrencilerin öğrenme sürecine katılımını artırır. Özellikle DKAB derslerinde, seçmeli din derslerinde, imam hatip okullarındaki meslek derslerinde ve Kur'an kurslarında bu yöntemden yararlanmak, öğrencilerin dini bilgileri daha derinlemesine anlamalarına katkı sağlayacaktır. Bununla birlikte, yöntemin pedagojik ilkeler doğrultusunda ve öğrencilerin psikolojik gelişimlerine uygun şekilde uygulanması, eğitim-öğretim süreçlerinin başarısını artıracaktır. Kur'an'da sıklıkla kullanılan imgeleme hem insan doğasıyla uyumlu olması hem de bireylerin zihinsel ve duygusal gelişimine katkı sağlaması açısından din eğitiminde etkili bir araçtır.

Sonuç

İnsan davranışlarının, bilinçli veya bilinçsiz olarak, zihinsel süreçlerle şekillendiği ve yönlendirildiği uzun süredir psikoloji ve eğitim bilimlerinin temel ilgi alanlarından biri olmuştur. Özellikle bir eylemi gerçekleştirmeden önce zihinsel olarak canlandırma, karar verme süreçlerinde önemli bir rol oynar. Bu makale, insan davranışlarının şekillenmesinde zihinde canlandırmanın (imgeleme) önemini, süreci nörobilimsel ve psikolojik temellere dayalı şekilde ele alarak, eğitim ve din alanlarındaki uygulamalarını derinlemesine incelemeyi amaçlamıştır. Zihinde canlandırma, insan davranışlarının şekillenmesinde ve öğrenme süreçlerinde önemli bir rol oynayan karmaşık bilişsel bir süreçtir. Hem nörobilimsel hem de psikolojik araştırmalar, zihinde canlandırmanın bireylerin davranışlarını değiştirmede ve öğrenmelerini geliştirmede etkili bir araç olduğunu göstermektedir. Eğitim ve din gibi farklı alanlarda zihinde canlandırmanın kullanımı, bireylerin daha iyi bir yaşam sürmelerine ve toplumsal uyuma katkı sağlamaktadır.

Günlük hayatta gerçekleşen insan davranışlarının çoğu, spontane olanlar dışında, planlanarak, zihinde kurgulanarak ve hatta hayal aleminde yaşanarak ortaya çıkmaktadır. Bu durum, bireylerin davranışlarının ardında karmaşık bir zihinsel sürecin bulunduğu işaret eder. Kişiyi belirli davranışta bulunmaya sevk etmek için, öncelikle davranışın neticesinde elde edilecek olumlu sonuçlarla ilgili bilgilendirme yapmak oldukça faydalıdır. Aynı şekilde, olumsuz davranışta bulunan bireylerin, davranış devam ettirdikleri takdirde karşılaşılabilecekleri olumsuz sonuçlar konusunda uyarılması da etkili bir strateji olabilir. Zira birey, olası sonuçlarla ilgili yeterli bilgiye sahip olduğunda, sonuçları zihninde canlandırır ve hissedeceği duyguları önceden kurgulayabilir.

Eğitim bilimleri açısından bu durum, zekâ türlerinden biri olan görsel uzamsal zekânın önemini ortaya koymaktadır. Görsel uzamsal zekânın önemli bir boyutu olan zihinde canlandırma ya da imgeleme yöntemi, bireyin gelecekte hissedeceği olumlu ya da olumsuz duyguları zihinsel simülasyon aracılığıyla deneyimlemesini sağlar. Yöntem, film izler gibi, bireyin duygusal ve davranışsal tepkilerini önceden deneyimlemesine

¹²⁴ Ahmet Doğanay, "Öğretimde kavram ve genellemelerin geliştirilmesi", *Hayat bilgisi ve sosyal bilgiler eğitimi*, ed. Cemil Öztürk - Dilek Dursun (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2002), 232-233.

imkân tanır. Uzmanlar, imgeleme yöntemiyle bireylerde istenen davranış değişikliklerini ya da öğrenme hedeflerini gerçekleştirmenin mümkün olduğunu ifade etmektedir.

Bu olgu, insanın fitratıyla doğrudan bağlantılıdır. İnsanı yaratan Yüce Yaratıcı, bireyin tabiatını ve zihinsel süreçlerini en iyi bilendir. O sebeple kutsal kitapta insan fitratına uygun tavsiyeler ve uyarılarda bulunmuştur. Kur'an-ı Kerim, bireyin davranışlarının ve yaşam tercihlerinin doğru bir zeminde şekillenmesi için çeşitli anlatım yöntemleri kullanır. Yöntemler arasında peygamber kıssaları, önceki milletlerin yaşamından kesitler sunan yaşanmış hikayeler, insanı düşünmeye sevk eden tespitler, geleceğe dair haberler, bilimsel gerçeklikler, tembihler ve tasvirler bulunur. Yapılan anlatımların ortak noktaları, bireyin zihinsel ve duygusal düzeyde etkilenmesini sağlamak üzerine kurgulanmış olmalarıdır.

Kur'an'da en dikkat çekici anlatım yöntemlerinden biri de imgeleme yöntemidir. Cennet, cehennem, ölüm, kıyamet, yeniden diriliş ve mahşer gibi metafizik konular, bireyin zihninde somut bir şekilde canlandırılmasını sağlayacak detaylarla tasvir edilmektedir. Tasvirler, bireyin duygusal ve ahlaki farkındalığını artırmak, onun davranışlarını yönlendirmek ve nihayetinde kalıcı bir öğrenme süreci oluşturmak amacıyla hizmet eder.

Sonuç olarak, imgeleme yöntemi insan fitratına uygun bir pedagojik uygulamadır. Bu yüzden eğitimciler tarafından etkili bir şekilde kullanılması tavsiye edilir. İmgeleme, bireyde belirli bir davranışın gerçekleşmesini teşvik etmeye ya da olumsuz bir davranıştan caydırmaya yönelik çok etkili bir yöntemdir. Zihinde canlandırma, ruhun yaşadığı bir simülasyon olup yaparak/yaşayarak öğrenmenin ön hazırlık aşaması ve planlamanın ilk evresi olarak değerlendirilebilir. Özellikle din eğitimi ve öğretiminde kullanımı, metafizik kavramların daha iyi anlaşılması ve öğrencilerde kalıcı bir bilinç geliştirmesi açısından faydalıdır. Ayetlerdeki örneklerden de anlaşıldığı üzere, imgeleme yöntemi bireyin zihinsel ve duygusal yapısına uygun olarak davranış değişiklikleri ve kalıcı öğrenmeler oluşturmada etkin bir yöntemdir.

Makalede incelenen örnekler, Kur'an'ın anlatım üslubundaki imgeleme tekniklerinin, günah, sevap, cennet, cehennem gibi soyut kavramları somutlaştırarak muhatapların zihninde daha anlaşılır hale getirdiğini göstermektedir. Ancak, yöntemin eğitimde kullanımında öğrencilerin yaş ve gelişim düzeyleri dikkate alınmalı, özellikle ölüm, kıyamet ve cehennem gibi konuların işlenmesinde pedagojik ilkelere uygun hareket edilmelidir.

Modern eğitim paradigmalarının ışığında, imgeleme yönteminin din eğitiminde bilinçli ve sistemli bir şekilde kullanılması, öğrencilerin dini bilgileri içselleştirmelerine ve günlük hayatlarında anlamlı bir şekilde kullanmalarına olanak tanıyacaktır. Bu yaklaşım, geleneksel eğitim yöntemlerinin ötesine geçerek, öğrenci merkezli ve yapılandırmacı eğitim anlayışını desteklemektedir.

Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	<p>* Bu makale, Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan ancak tam metni yayımlanmayan "....." adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş hâlidir.</p> <p>* Bu çalışma ... danışmanlığında ... tarihinde sunduğumuz/tamamladığımız ... başlıklı yüksek lisans/doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.</p> <p><i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i></p>
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
Etik Bildirim	turkiyeilahiyat@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	<p>* This article is the revised and developed version of the unpublished conference presentation entitled "...", orally delivered at the Symposium....</p> <p>* This article is extracted from my master thesis/doctorate dissertation entitled "...", supervised by ... (Master's Thesis/Ph.D. Dissertation, ... University, City/State, Year).</p> <p><i>It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.</i></p>
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	turkiyeilahiyat@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça / References

- Altıntaş, Ersin. *Psikolojik Danışma ve Rehberlik*. Ankara: Pegem Akademi yayınları, 2011.
- Aslan, Veysi. *Farklı Yaş Kategorilerindeki Atletlerin Depresyon Düzeyleri ve İmgeleme Biçimlerine Etkisinin Araştırılması*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Atasoy, Basri. *Fen Öğrenimi ve Öğretimi*. Ankara: Gündüz Yayınları, 2002.
- Bakırcıoğlu, Rasim. *Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2012.
- Bender, William N. *Öğrenme Güçlüğü Olan Bireyler ve Eğitimleri*. çev. Hakan Sarı. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2022.
- Biçer, Turgay. *Yaşamda ve Sporda Doruk Performans Başarımın Zihinsel Dinamikleri*. İstanbul: Beyaz Yayınları, 1998.
- Bümen, Nilay T. *Okulda Çoklu Zeka Kuramı: Ders Planları, Uygulamada Karşılaşılan Güçlükler ve Türkiye'deki Çoklu Zeka Okulu Köy Enstitüleriyle Birlikte*. Ankara: Pegem Yayıncılık, 3. bs., 2005.
- Çelikkaya, Hasan. *Eğitim Bilimlerine Giriş: Eğitimcilik ve Öğretmenlik*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 4. Basım, 2009.
- Doğanay, Ahmet. "Öğretimde kavram ve genellemelerin geliştirilmesi". *Hayat bilgisi ve sosyal bilgiler öğretimi*. ed. Cemil Öztürk - Dilek Dursun. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2002.
- Gambrell, Linda B. - Jawitz, Paula Brooks. "Mental Imagery, Text Illustrations, and Children's Story Comprehension and Recall". *Reading Research Quarterly* 28/3 (Temmuz 1993), 264. <https://doi.org/10.2307/747998>
- Gardner, Howard - Kılıç, Ebru. *Zihin Çerçevesi Çoklu Zeka Kuramı*. İstanbul: Alfa yayınları, 2. bs., 2010.
- Girgin, Günseli. *Psikolojik Danışma ve Rehberlik*. Ankara: Anı Yayınları, 7. Basım, 2011.
- Gökçe, Cüneyt. "Berzah". TDV İslâm Ansiklopedisi. Erişim 07 Mayıs 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/berzah>
- İmam Buhari. *Sahihi Buhari Muhtasarı Tecridi Sarih*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.
- Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- İbn Kesir Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri*. çev. Bekir Karlığa - Bedrettin Çetiner. 16 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2008.
- Kıral, Bilgen. "Nitel Bir Veri Analizi Yöntemi Olarak Doküman Analizi". *Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/15 (2020).
- Kocaarslan, Mustafa. *Zihinsel imaj oluşturma öğretiminin 4. sınıf öğrencilerinin okuduğunu anlama becerilerini geliştirmeye etkisi*. Ankara: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.

Kök, İzzettin - Canbay, Orkun. "An Experimental Study on the Vocabulary Level and Vocabulary Consolidation Strategies". *Procedia - Social and Behavioral Sciences* 15 (2011), 891-894. <https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2011.03.206>

Kutub, Seyyid. *Fî Zülâli'l-Kur'ân*. çev. Bekir Karlığa vd. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 2012.

Kutub, Seyyid. *Kur'an'da Edebi Tasvir*. çev. Kamil M. Çetiner. İstanbul: Beka Yayınları, 2016.

Kutub, Seyyid. *Kur'an'da Kıyamet Sahneleri*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2011.

Lane, John F. *Psychology in Sports: Methods and Applications*. Minneapolis: Burgess Publication, 1980.

Mevdudi, Ebu'l Ala. *Tefhimu'l Kur'an / Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri*. VII Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 2017.

Önder, Alev. *Yaşayarak Öğrenme İçin Eğitici Drama*. İstanbul: Yeni Çizgi Yayınları, 1999.

Özden, Yüksel. *Öğrenme ve Öğretme*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 11. Basım, 2011.

Pine, Karen vd. "Children's Misconceptions in Primary Science: A Survey of Teachers' Views". *Research in Science & Technological Education* 19/1 (Mayıs 2001), 79-96. <https://doi.org/10.1080/02635140120046240>

Platon. *Devlet*. çev. Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.

Pressley, G. Michael. "Mental Imagery Helps Eight-Year-Olds Remember What They Read." *Journal of Educational Psychology* 68/3 (Haziran 1976), 355-359. <https://doi.org/10.1037/0022-0663.68.3.355>

Seylan, Ali. *Temel Tasarım*. İstanbul: Yem Yayınları, 2020.

Sümbül, Ali Murat. *Öğretim İlke ve Yöntemleri*. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2007.

Şahin, Süreyya. "Cennet". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 28 Mayıs 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/cennet>

Şen, Hatice. *Hemşirelik Yüksekokulu Öğrencilerinde Zihinde Canlandırmanın Temel Yaşam Desteği Becerisinin Kazanılması ve Kalıcılığına Etkisi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.

Topaloğlu, Bekir. "Kıyamet". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 07 Mayıs 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kiyamet>

Toprak, Süleyman. "Haşır". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 07 Mayıs 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mahser>

Yalçın, İlimdar. *Profesyonel Futbolcularda Zihinde Canlandırma ile Öz Güven Arasındaki İlişkinin Araştırılması*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.

Yavuz, Kudret Eren. *Eğitim ve Öğretimde Çoklu Zeka Teorisi ve Uygulamaları*. Ankara: Ceceli Yayınları, 2003.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Ba's". TDV İslâm Ansiklopedisi. Erişim 07 Mayıs 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/bas--dirilis>

Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. çev. Emin Işık vd. İstanbul: Azim Yayıncılık, 2011.

Yetkin Atacan, Behiye. *Görsel Uzamsal Zekaya Göre Zihinde Canlandırmanın İlköğretim Görsel Sanatlar Dersi Kapsamında İncelenmesi*. İzmir, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Seçkin Yayıncılık, 2013.

TDV İslâm Ansiklopedisi. "Cehennem". Erişim 28 Mayıs 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/cehennem>

"Depremde 8 yakınıni kaybetti! Kıyamet kopuyor zannettim - Son Dakika Haberler". Erişim 28 Mayıs 2024. <https://www.hurriyet.com.tr/gundem/depremdede-8-yakinini-kaybetti-kiyamet-kopuyor-zannettim-42226681>

"TDK Sözlük Anlamı 'Pervane'". Erişim 09 Mayıs 2023. <https://sozluk.gov.tr/?kelime=pervane>

"TDK Sözlük Anlamı, Zekâ". Erişim 07 Nisan 2023. <https://sozluk.gov.tr/?kelime=zekâ>



Tabi'ın Dönemi Muhaddis Kadısı Yahyâ b. Saîd el-Ensârî'nin Hayatı (ö.143/760) ve Hadis İlmindeki Yeri

Hikmetullah Ertaş¹

Öz

Sahâbî, tâbiîn ve etbâu't-tâbiîn tabakalarının yer aldığı hicri ilk asırda çok sayıda öncü âlim yetişmiştir. Bu âlimler arasında en dikkat çekici isimlerden biri, çalışmamızın konusu olan tabiîn tabakasından Yahyâ b. Saîd el-Ensârî'dir. Yahyâ b. Saîd 143/760 yılında kadılık görevinde bulunduğu sırada Hâşimiyye'de vefat etmiştir. Tâbiîn döneminin en önemli âlimlerinden olan Yahyâ b. Saîd hadis münekkitleri tarafından "sika, sebt, hüccet, esbetü'n-nâs, hafız" şeklinde ta'dil edilmiştir. Emevî ve Abbâsîler döneminde yaşamış, Emevîler döneminde Medine kadılığı, Abbâsî zamanında ise Hâşimiyye kadılığı görevinde bulunmuştur. Enes b. Mâlik, Sâib b. Yezîd b. Saîd, Ebû Ümâme Esad b. Sehl gibi sahâbî ve genç tâbiînlerden hadis almış, Fukahâ-i Seb'a'ya öğrencilik yapmış İmâm Mâlik, İmâm Ebû Yûsuf, Abdullah b. Mübârek, Süfyân es-Sevrî, Süfyân b. Uyeyne, İbn Cüreyc gibi öncü âlimler yetiştirmiş yaşadığı dönemin en önemli muhaddislerindedir. "Ameller niyetlere göredir" hadîsini pek çok kişiye naklederek daha önce fert olan bu hadîsi meşhur derecesine ulaştırmıştır. Bu çalışma, Yahyâ b. Saîd'in Kütüb-i Sitte çerçevesindeki rivayetlerini analiz etmekte ve bu rivayetlerin içerik ve sahîhlik açısından değerlendirmesini amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Yahyâ b. Saîd, Hadis, Fıkıh, Kütüb-i Sitte, Kadı.

Ertaş, Hikmetullah. "Tabi'ın Dönemi Muhaddis Kadısı Yahyâ B. Saîd El-Ensârî'nin Hayatı (ö.143/760) ve Hadis İlmindeki Yeri". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi 9/1 (Mart 2025), 246-266. <https://doi.org/10.32711/tiad.1566054>

Geliş Tarihi	12.11.2024
Kabul Tarihi	13.03.2025
Yayın Tarihi	28.03.2025
*Bu CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makaledir.	

¹ Doç. Dr. Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, Zonguldak, Türkiye, hiktas@hotmail.com, ORCID:0000-0002-2621-626X.



The Life of Yahyâ b. Saïd al-Ensârî, the Hadith Scholar Judge of the Tabi'un Period (d. 143/760) and His Place in Hadith Science

Hikmetullah Ertaş¹

Abstract

In the first century of the Hijri calendar, which saw the emergence of the companions, the Tabi'un, and the Atba' al-Tabi'in, many pioneering scholars arose. One of the most significant among them, and the focus of our study, is Yahya b. Saïd al-Ansari from the Tabi'un generation. Yahyâ b. Saïd passed away in 143 AH (760 CE) while serving as a judge in Hâshimiyya. As one of the most prominent scholars of the Tabi'in period, he was described by hadith critics as "sika" (reliable), "sebt" (precise), "hüccet" (proof), "esbetü'n-nâs" (the most trustworthy of people), and "hafız" (memorizer). He lived during the Umayyad and Abbasid periods, serving as the judge of Medina during the Umayyad period and as the judge of Hâshimiyya during the Abbasid era. He received hadith from Companions and young Tabi'in such as Anas b. Mâlik, Sâib b. Yazîd b. Saïd, and Abû Umâmah Asad b. Sahl, and he taught leading jurists of his time, including Imam Mâlik, Imam Abû Yusuf, Abdullah b. Mubârak, Sufyân al-Thawrî, Sufyân b. 'Uyaynah, and Ibn Jurayj. He is regarded as one of the most important hadith scholars of his era. By transmitting the hadith "Actions are judged by intentions" to many people, he elevated this previously personal hadith to a renowned status. Our study focuses on evaluating the narrations that Yahyâ b. Saïd transmitted within the framework of the Kutub al-Sittah

Keywords: Yahyâ b. Saïd, Hadith, Fiqh, Kütüb-i Sitte, Judge.

Ertaş, Hikmetullah. "The Life of Yahyâ b. Saïd al-Ensârî, the Hadith Scholar Judge of the Tabi'un Period (d. 143/760) and His Place in Hadith Science". *Türkiye Journal of Theological Studies*, 9/1 (Mart 2025), 246-266. <https://doi.org/10.32711/tiad.1566054>

Date of Submission	12.11.2024
Date of Acceptance	13.03.2025
Date of Publication	28.03.2025
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	

¹ Assoc. Prof, Zonguldak Bülent Ecevit University, Faculty of Theology, Department of Hadith, Zonguldak, Türkiye, hiktas@hotmail.com, , ORCID:0000-0002-2621-626X.

Giriş

Hadîs ilminde; “tespit-tedvîn-tasnif”, “sahâbî- tâbiîn -etbâu’t-tabiîn” “Kütüb-i Sitte dönemi-öncesi-sonrası”, “oluşumu-gelişimi” gibi birbirinden farklı başlıklarla çalışmalar yapılmaktadır. Tarihsel olarak bakıldığında hicrî ilk asırdan başlayan bu süreç günümüz modern çalışmalarını da içine alacak şekilde geniş bir zamanı ifade etmektedir. Günümüzden geriye doğru gittiğimizde ise dağınık hadîs malzemesinin profesyonel tarzda kitaplaşarak toplumsal beğeniye kazanmış hâli ancak Kütüb-i Sitte ile sağlanmıştır. Buhâra, Nişâbûr, Sicistân, Tirmiz, Nese, Kazvîn gibi ilim merkezlerinden başlayıp dönemin farklı bölgelerindeki ilim meclislerine uzanan meşakkat dolu rihlelere çıkan yüksek kapasiteli âlimler Kütüb-i Sitte denilen altı eseri tedvîn etmiş, bu eserler kısa bir süre içerisinde şöhret bulmuşlardır. Bundan olsa gerek Kütüb-i Sitte musanniflerinin yaşadığı Hicrî III. Asır hadîs ilmi için altın çağ kabul edilir. Bu asrı altın çağ yapan unsurların başında dönemin zeki, üstün gayretli âlimleri, konjonktürün sağladığı avantajlar gibi hususlar zikredilse de dönemin ilmî müktesebâtının temel kaynağı kendisinden önceki ilk iki asrın öncü âlimleri ve ilmî mirasları olduğu aşikârdır. Sahâbî, tâbiîn ve etbâu’t- tâbiîn tabakalarının yer aldığı hicrî ilk asırda çok sayıda öncü âlim yetişmiştir. Bunların en önemlilerinden biri de çalışmamızın konusunu oluşturan tâbiîn tabakasından Yahyâ b. Saîd el-Ensârî’dir. Birinci asrın ikinci yarısı ile ikinci asrın ilk yarısı arası zamanda yaşamış olan Yahyâ b. Saîd pek çok sahâbî ile görüşmüş onlardan aldığı hadîsler II. ve III. asrın âlimleri arasında köprü vazifesi görmüştür. Yahyâ b. Saîd, hem Emevîler hem de Abbasîler döneminde kadılık görevi yapmış sayılı kişilerdendir. Siyâsî politik tartışmaların yoğun olduğu bir dönemde kurulan iki devlette de kadılık gibi üst bir görev icra eden Yahyâ b. Saîd, fukahâ-i seb’a’nın öğrencileridir. Şu’be b. Haccâc (ö. 160/776), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), Mâlik b. Enes (ö. 179/795), Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797), Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814) gibi öncü âlimlere hocalık yapan Yahyâ b. Saîd ile ilgili yapılan çalışma yok denecek kadar azdır.³ Tespit edebildiğimiz kadarıyla fikhî yönü ile ilgili bir doktora⁴ ve (ö. 385/995) *el-İlel*’inde tenkit ettiği rivâyetlere dair bir adet yüksek lisans tezi⁵ dışında çalışma⁶ yapılmamıştır. Hazırlanan doktora tezi, çoğunluğu Mâlikî ve Hanbelî mezhebi kaynakları olmak üzere fıkıh kitaplarında Yahyâ b. Saîd’e atf edilen veya mezkûr kitaplarda işlenen konu ile ilgili görüşleri aktarılan taraflar içinde Yahyâ b. Saîd’in olduğu meselelerden meydana getirilmiştir. Yahyâ b. Saîd’in hüküm istinbâtında izlediği metot hakkında, “Kur’ân’ı, sünneti ve icmâyı kabul etmiş, kıyâsa yönelmeyip Ehl-i Hadîs yolunu izlemiştir” denilerek birkaç örnek zikredilerek konu geçiştirilmiş, derinlemesine incelemeler yapılmamış çalışma sathî bırakılmıştır. Bu çalışmada tahâret, salât, zekât-savm-hac-akîka-cihâd, büyû’, vasiyet-mîrâs, nikâh-mehir, cinâyet-diyet-hadler, yiyecek içecekler-şahitlik başlıkları açılmış bu başlıklar altında 341 konu ele alınmıştır. Yahyâ b. Saîd’in söz konusu meselelerin 110 tanesinde dört mezheple ittifak halinde olduğu, görüşlerinin 62’sinin Ebû Hanîfe, 166’sının İmâm Mâlik, 126’sının

³ Ebû Muhammed ‘Abdurrahmân er-Râzî (327/938) Ebû Hâtim, *el-Cerh ve’t-t’adil* (Hind: Dâ’iratü’l-Me’ârifü’l-Osmâniyye, 1952), 9/9/147.

⁴ Selmâ b. Sâlim b. Recâ, *Fikhu Yahyâ b. Saîd el-Ensârî* (Medine: Medine İslâm Üniversitesi, Doktora Tezi, 1410).

⁵ İmân İzziddîn, *Merveiyâtü Yahyâ b. Saîd el-Ensârî el-Mu’alletu bi’l-İhtilâfî aleyhi fi kitâbi’l-İleli li’l-Dârekutni* (Gazze: Câmî’atü’l-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 2012).

⁶ İbn Mahled (ö.331/943) eserinde Yahyâ b. Saîd isnâdıyla iki rivâyet aktarmıştır. İlki, Mut’anın Hayber’de yasaklanması ile ilgili rivâyet diğeri ise izni olmaksızın başkasının hayvanının sağılması hakkındaki rivâyettir. Bknz., İbn Mahled el-Attâr, *Mâ revâhü’l-ekâbir ‘an Mâlik b. Enes ve Yahyâ el-Ensârî ve İbn Cüreyc* (Beirut: Müessesetü’r-Reyyân, 1416), 38-39.

İmam Şâfiî, 146'sının ise Ahmed b. Hanbel ile örtüşüğünü 12 konuda ise farklı düşündüğü belirtilmiştir. Esasında yapılan çalışma Yahyâ b. Saîd'e atfedilen görüşlerin dört mezhebin görüşlerine uygunluk/aykırılık durumunun tespiti.

Yahyâ b. Saîd'e Dârekutnî tarafından yöneltilen tenkitleri tezinde değerlendiren İmân İzziddîn ise Dârekutnî'nin illetli gördüğü 80 rivâyeti yer yer tahrîç etmiş, mecrûh râvîlere işaret etmiştir. Araştırmacı rivâyetlerin 52'sinin sahih, 7'sinin hasen, 17'sinin ise zayıf olduğunu, Dârekutnî'nin zikrettiği rivâyetlerin 4 tanesinin ise kaynaklarını tespit edemediğini belirtmektedir. Mezûr tezler, tâbiîn tabakası âlimi kadî muhaddis Yahyâ b. Saîd'in hadîşçiliğine dair netice/neticelere ulaşmadığından kanaatimizce hadîşçi yönü hâlâ bâkir durumda olup pek çok akademik çalışmanın yapılacağı genişliktedir. Bu itibarla makalemiz Yahyâ b. Saîd'in aktardığı rivâyetlerin Kütüb-i Sitte'ye dağılımı, rivâyetlerin tematik özelliklerini tespiti yönelik olup, bu çerçevede Yahyâ b. Saîd'in hadîş yönü, hadîş meselelerine bakışı ve benzeri parametreler eşliğinde erken dönem fıkıh-hadîş ilişkisine dair değerlendirmeleri kapsamaktadır. Fıkıh alanının yanı sıra hadîş sahasında da önemli bir âlim olan Yahyâ b. Saîd hakkındaki araştırmamızın önemli bir boşluğu dolduracağını ümit ediyoruz. Çalışmamızda önce Yahyâ b. Saîd'in hayatından bahsedilecek daha sonra hadîş ilmindeki yeri ele alınacaktır.

1.Yahyâ b. Saîd El-Ensârî'nin Hayatı

Esas ismi Yahyâ b. Saîd Kays b. Amr olup Ebû Saîd künyesiyle meşhurdur. Künyesinin Ebû Saîd olduğunu söyleyenler olduğu gibi onu el-Hazrecî nisbesiyle tanıtanlar da vardır. Annesi ümmü'l-veleddir. Dedesi Kays ashâbtandı.⁷ Yahyâ'nın tam olarak ne zaman doğduğunu bilinmemekle birlikte Zehebî hicrî 70 li yıllardan önce Medine'de doğduğunu belirtmiştir. Enes b. Mâlik (ö. 93/711-12), Sâib b. Yezid b. Saîd, Ebû Ümâme Esad b. Sehl gibi sahâbîden hadîs aktarmış "fukahâ-yi seb'a'nın (Urve b. Zübeyr b. Avvâm (ö. 94/713), Saîd b. Müseyyeb (ö. 94/713), Ubeydullah b. Abdullah (ö.98/713), Hârice b. Zeyd (ö.100/718), Süleyman b. Yesâr (ö.107/725), Kâsım b. Muhammed b. Ebî Bekir (ö. 107/725), Ebû Bekir b. Abdurrahmân (ö.94/713)/Ebû Seleme b. Abdurrahman b. Avf (ö.104/722)/Sâlim b. Abdullah b. Ömer (ö.106/724) öğrencisi olup tâbiîn tabakasındandır. Yahyâ 143/760 yılında kadılık görevinde bulunduğu sırada Hâşimiyye'de vefat ettiği şeklinde genel kanaat olsa da 144/146 da vefat ettiği bilgisi de aktarılmıştır. Kaynaklarda Abdulhamîd, Abdülazîz ve Abdurrahmân adında üç çocuğundan bahsedilmektedir.⁸

Yahyâ b. Saîd'in hicrî 70 Miladi 689 yılında doğduğundan hareketle Emevî halifesi Abdulmelik (ö. 86/705) döneminde dünyaya geldiği anlaşılmaktadır. O, I. Velîd (ö. 96/715), Süleymân b. Abdulmelik (ö. 99/717), Ömer b. Abdulazîz (ö. 101/720), II. Yezîd (ö.105/724), Hişâm b. Abdulmelik (ö.125/743), II. Velîd (ö. 126/744), III. Yezîd (ö.126/744), İbrahim b. Velîd (ö.127/750), II. Mervan (ö.127/750) dönemlerinde yaşamış olup Abdulmek'in oğlu Velîd döneminde Medine kadılığı görevinde bulunmuştur.⁹ Bu dönemde zaman zaman iç kargaşalar olsa da genel olarak Kuzey Afrika, Endülüs toprakları ile Gürcistan, Azerbaycan ve Meverâunnehir bölgesindeki fetihlerle yeni

⁷ Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd* (Beirut: Dârü'l-Garbi'l-İslamî, 2002), 16/155.

⁸ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil Buḥârî, *et-Târîhu'l-Kebîr* (Haydarâbâd: Dâiratu'l-Ma'ârifî'l-'Osmâniyye, 1431), 8/385; Ebû'l-Haccâc Yûsuf b. 'Abdirrahmân b. Yûsuf el-Kelbî Cemâlüddîn el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fi 'Esmâ'r-Ricâl* (Beirut: Muessesetu'r-Risâle, 1400/1980), 31/353-356.

⁹ Hayati Yılmaz, "Yahyâ b. Saîd el-Ensârî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013).

topraklar kazanılmıştır. II. Velîd'e gelindiğinde ise artık Emevîlerin gücünün giderek zayıflayıp tarih sahnesinden çekilmeye başladığı görülmektedir.¹⁰

Yahyâ b. Saîd, Abbâsî devletini kuruluşuna şahitlik etmiş Abbâsîlerin ilk hükümdarı Ebû'l-Abbâs es-Seffâh (ö.136/754) ve ondan sonra gelen Ebû Ca'fer Mansûr (ö.156/775) döneminde yaşamıştır.

Yaşadığı dönemin en önemli şahsiyetlerinden olan Yahyâ b. Saîd çok sayıda hocadan istifade etmiştir. Mizzî, Yahyâ'nın yetmiş yedi hocadan rivâyette bulunduğunu belirtir. Bir kısmı sahâbî çoğu ise kendisinden yaşça büyük olan tâbiîn tabakasındandır. Hocaları arasında; Enes b. Mâlik, İshâk b. Abdullah, Ca'fer b. Abdillâh, Cafer b. Muhammed es-Sâdık, Hafs b. Ubeydillâh, Humeyd b. Nâfi', Hanzala b. Kays, Hârice b. Zeyd, Hâlid b. Ebî İmrân, Zekvân b. Ebî Sâlih, Rabîa b. Ebî Abdirrahmân, Zureyk b. Hayyân, Sâlim b. Abdillâh, Sâib b. Yezîd, Saîd b. İbrâhîm, Saîd b. Ebî Saîd, Saîd b. Müseyyeb, Ebû Hibbân Saîd b. Yesâr, Süleymân b. Yesâr, Süheyl b. Sâlih, Ubâde b. Temîm, Ubâde İbnu'l-Velîd, Abdullah b. Ebî Bekr, Abdullah b. Dinâr, Abdullah b. Ebî Seleme, Abdullah b. 'Âmir, Abdullah b. Muğîre, Abdulhamîd b. Abdillâh, Abdurrahmân b. Abdillâh, Abdurrahmân b. Kâsım, Abdurrahmân b. Hürmüz, Abdurrahmân b. Va'lâ, Abdülmelik b. Ebî Bekr, Alî İbnu'l-Medînî, Ubeydullâh b. Zahr, Ubeydullâh b. Abdillâh, Ubeyd b. Hanîn, Adî b. Sâbit, Arrâk b. Simâk, İkrime Mevlâ İbn Abbâs, Alî b. Hüseyin b. Alî b. Ebî Tâlib, Ömer b. Sâbit, Ömer b. Abdulaziz, Ömer b. Kesîr, Ömer b. Nafi Mevla İbn Ömer, Amr b. Şuayb, Amr b. Yahyâ, Kâsım b. Muhammed, Muhammed b. İbrâhîm, Muhammed b. Ebî Umâme, Saîd b. Müseyyeb, Ebu'r-Ricâl Muhammed b. Abdirrahmân, Muhammed b. Abdirrahmân el-Ensârî, Muhammed b. Amr b. Alî, Muhammed b. Müslim b. Şihâb ez-Zühri (ö.124/742), Muhammed b. Münkedir, Muhammed b. Yahyâ b. Hibbân, Mesleme b. Ebî Meryem, Muâz b. Rufâa, Muâz b. Ukbe, Nafi' Mevlâ İbn Ömer, Nu'mân b. Ebî 'Ayyâş, Nu'mân b. Murra, Hişâm b. Urve, Vâkid b. Amr, Yezîd el-Eslemî, Ebû Umâme b. Sehl b. Hanîf, Ebû Bekr b. Muhammed, Ebû'z'Zubeyr el-Mekki, Ebû Seleme b. Abdirrahmân b. Avf, Ebû Süleymân b. Cübeyr b. Mutim, Ebû Meryem el-Ensârî zikredilebilir.¹¹

Tâbiîn tabakasının öncü âlimi Yahyâ b. Saîd, döneminin en çok rağbet gören âlimleri arasında olup hadîs, fıkıh, tefsîr ve diğer ilimlerde şöhrete kavuşmuş pek çok önemli şahsiyeti yetiştirmiştir. Onun rahle-i tedristen geçen çok sayıda âlim vardır. Öğrencileri arasında; Hişâm b. Urve (ö. 146/763), Mâlik b. Enes, İbn Cüreyc (ö.150/767), Leys b. Sa'd (ö.175/791), Humeyd et-Tavîl (ö.143/760), Eyyûb es-Sahtiyânî (ö.131/749), Abdulazîz b. Abdullah b. Ebî Seleme el-Mâcişûn (ö.164/780), Ubeydullah b. Ömer, İsmâil b. 'Ayyâş, Ebân b. Yezîd, Hammâd b. Seleme, Süfyân es-Sevrî, Süfyân b. Uveyne, Süleymân b. Bilâl, İbn Şihâb ez-Zühri, Şube b. Haccâc¹², Şerîk, Sâlih b. Keysân, Abdusselâm b. Harb, Ömer b. Abdilazîz, İmâm Mâlik, Heysem b. 'Adî, Yahyâ b. Saîd el-Kattân (ö.198/813), İbn Cüreyc, Yahyâ b. Ebî Zâide (ö.182/798), Leys b. Sa'd, Abdullah b. Mübârek, Saîd b. Ebî Arûbe (ö. 156/773) gibi çok sayıda öğrencileri vardır. İmâm Mâlik, İmâm Ebû Yûsuf

¹⁰ İsmail Yiğit, "Emevîler", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995).

¹¹ Ebû'l-Haccâc Cemâleddin Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâ'ir-ricâl* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980), 31/351; Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Târîhü'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm* (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2003), 3/1009.

¹² Şu'be b. el-Haccâc hakkında müstakil bir çalışma yapılmıştır. Erdoğan Köycü, "Şu'be b. el-Haccâc'ın Hayatı ve Hadis İlmindeki Yeri", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/8 (25 Aralık 2016), 3099-3124.

(ö.182/798), Abdullah b. Mübârek, Süfyân es-Sevrî, Süfyân b. Uyeyne, Leys b. Sa'd, Hammâd b. Seleme, İbn Cüreyc gibi öncü âlimler zikredilebilir.¹³

Yahyâ b. Saîd'in derin ilmî müktesebâtı yaşadığı dönemin yöneticilerinin dikkatini çekmiş, ondan istifade etmeye çalışmışlardır. Bu itibarla hem Emevîler döneminde hem de Abbâsîler döneminde ona kadılık görevi teklif edilmiş devlet yönetiminde bulunması istenmiştir. Ayrıca o, Ömer b. Abdilazîz döneminde zekât memuru olarak Tunus'a gönderilmiştir. Emevîler devletinde II. Velîd döneminde Medine kadılığı, Abbâsîler döneminde ise Ebû Ca'fer el-Mansûr zamanında Kûfe yakınlarındaki Hâşimîyye kadılığı görevlerinde bulunmuştur. Dünya malına itibar etmemiş zaman zaman maddî açıdan yoksulluk yaşayan Yahyâ b. Saîd üstlendiği görevlerde mala-mülke tamah etmemiştir. İcra ettiği görevlerin maddî durumunda değiştirmesine müsaade etmemesi tabakat eserlerine gıpta edilecek örnek şahsiyet olarak işlenmesini beraberinde getirmiştir.¹⁴ İmâm Mâlik, "Irak bölgesine gidip de (edindiği şan, şöhret, mal ve mülk sebebiyle) değişmeyen yalnızca Yahyâ b. Saîd vardır" diyerek Medine'den ayrılarak diğer bölgelere görevlendirilenlerin statüleri sebebiyle yaşadıkları değişime/dönüşüme işaret etmiştir. Yahyâ b. Saîd Hâşimîyye'de kadılık yaparken (genel kanaate göre) hicri 143 yılında vefat etmiştir.¹⁵

2. Hadîs İlmindeki Yeri

İbn Sa'd onun hakkında "sikâ, hüccet", Ahmed b. Hanbel "esbetü'n-nâs" Yahyâ b. Ma'în, Ebû Hâtim "sikâ", Nesâî "sika sebt" diye ta'dîl ederken kaynaklarda onun "hafız, Medine kadısı¹⁶, şeyhü'l-İslâm, kâdî'l-kudât" olduğu belirtilmiştir.¹⁷ İbn Hacer, Yahyâ'nın rivâyetleri hıfz ettikten sonra tedlîs yaptığını belirterek Yahyâ'nın müdellis oluşunun diğer müdellislerden farklı olduğunu belirtir.¹⁸

Yahyâ'nın kaç hadîs ezberlediği/bildiği konusunda üç yüz, altı yüz, yedi yüz, üç bin şeklinde farklı rakamlar verilmiştir.¹⁹ Hadîs ilminin öncü âlimlerinden olan Yahyâ b. Saîd "Ameller niyetlere göredir"²⁰ hadîsini çok sayıda kişiye aktarmış böylece kendisinden önce fert olan bu rivâyet meşhûr derecesine ulaşmıştır.²¹

2.1. Rivâyetleri

Kütüb-i Sitte'de Yahyâ b. Saîd isnâdıyla gelen çok sayıda hadîs vardır. İsnâdında Yahyâ olmasına rağmen gerek Yahyâ'nın ilgili rivâyeti farklı hocalarından alması gerekse ilgili

¹³ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 16/155.

¹⁴ Ebû Bekr Muhammed b Halef b Hayyân ed-Dabbî Vekîl', *Ahbârü'l-kudât*. (Beirut : el-Mektebetü't-ticâriyetü'l-kübrâ, 1947), 3/241.

¹⁵ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, 31/357.

¹⁶ Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, 8/385.

¹⁷ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, 31/353-356.

¹⁸ Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb* (Dabi:Cam'iyetu Dâri'l-birr, 1431), 14/461.

¹⁹ Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ* (Medine : Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1987), 338.

²⁰ Hadîsin el-Kütüb-i Sitte'deki rivâyetleri için müstakil bir makale neşredilmiştir. Erdoğan Köycü, "Kütüb-i Sitte Bağlamında "Ameller Niyetlere Göredir" Hadisi ve Vurud Sebebi Üzerine Bazı Mülâhazalar", *V. International Congress on Social and Education Sciences (INCSES-2019) Proceedings Book*, Adana, 2019, 366-377.

²¹ Ebû İshâ Muhammed b İshâ Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî* (Beirut : er-Risâletü'l-'Alemîyye, 2009), Fedâilü'l-Cihâd; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, 31/357-360; Şemseddin Muhammed b Ahmed b Osman ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (Beirut : Müessesetü'r-Risâle, 1985), 6/178.

hadîsin Yahyâ'dan sonraki râvîlerinin aynı olmaması (Kütüb-i Sitte musanniflerinin hoca farklılığı ayrıca hadîslerin mânâ ile rivâyeti) hadîslerin metinlerinde farklılıkları beraberinde getirmiştir. Bu sebeple çalışmamızda Yahyâ b. Saîd'in rivâyetlerini araştırırken hadîs metninin Kütüb-i Sitte'nin tamamında aynı lafızla aktarılması şart koşulmamış, benzer lafızlarla bazen ilgili hadîsin başı bazen ortası bazen de son kısımlarının yer almamasına bakılmadan isnâdında Yahyâ'nın olması ve konunun aynı olması yeterli görülmüştür. Rivâyetlerin aynı eser içinde tekrarlandığı, mükerrerlerde metin farklılıklarının bulunduğu görülmüştür. Ancak tekrar eden bu rivâyetler sayı tespitinde bir adet olarak kayıt altına alınmıştır. Buna göre Kütüb-i Sitte'de Yahyâ b. Saîd el-Ensârî'nin senedinde bulunduğu rivâyet sayısı mükerrerler hariç 150'dir. Bunların 70'ini Buhârî, 37'sini Müslim ve İbn Mâce, 45'ini Ebû Dâvûd, 30'unu Tirmizî ve 75'ini ise Nesâî aktarmıştır. Yahyâ b. Saîd'in rivâyetlerini en çok Nesâî ile Buhârî, en az ise Tirmizî nakletmektedir. Rivâyetlerin 75'i sadece Sünen'lerde yer alırken, Nesâî'nin tek başına rivâyet ettiği hadîs 22, Buhârî'nin 21, Müslim ile Ebû Dâvûd'un 10, İbn Mâce ile Tirmizî'nin ise 7'dir.

Aşağıda Yahyâ b. Saîd isnadıyla gelen rivayetler verilmiş olup rivayetlerin Kütüb-i Sitte'ye dağılım gösterilmiştir.

S.No	Rivayetler	Kaynak				
1	Ameller Niyetlere göredir	x		x	x	x
2	Kim sevabını Allah'tan umarak Ramazan orucunu tutarsa...	x	x			x
3	Dünyada nice giyinikler kıyamette çıplak olacaklardır	x				
4	Defi hâcette kible tarafına dönmeme	x	x	x		x
5	Arafat'tan dönerken Hz. Peygamber'in abdestini bozması	x				
6	Muğîre'nin, Hz. Peygamber'in abdest alması için su tutması, mest üzerine mesh...	x				x
7	Hz. Peygamber'in Hayber'de ikinci ve akşam namazlarının bir abdestle kılması, yiyecek olarak un yemesi ağzını çalkalayıp namaz kılması	x				x
8	Bedevînin mescîde bevl etmesi	x	x		x	x
9	Berîre'nin azad edilmesi	x				
10	Hz. Peygamber'in birkaç gece cemaâtle kıldıracağı Terâvîh namazını cemaâtle kıldırılmayı terk etmesi	x				
11	Sabah namazının erken vakitte kılınması	x		x	x	x
12	Hz. Aişe'nin eğer Hz. Peygamber kadınların bu hâlini görse namazına katılmalarını yasaklardı demesi	x	x	x		
13	Cum'a namazına her zamanki/iş giyim kuşam ile gitme	x		x		
14	Hz. Peygamber'in hutbe okurken kütük üzerinde durması	x				
15	İstiskâ namazında kıyafetlerin ters/düz edilmesi	x		x		
16	İstiskâ namazı	x	x	x	x	x
17	Kabir azabı	x				x
18	Güneş tutulması	x				
19	Küsûf namazı	x				x
21	Sabah namazı ilk sünneti	x				x
22	Sehiv secdesi	x	x	x		x
23	Hz. Peygamber'in Mute şehitleri sebebiyle duyduğu üzüntü, kadınların feryatlarının durdurulmaması	x		x		x
24	Nisâb miktarları	x				x
25	Müzdelife'de akşam ve yatsı namazlarını cem'i	x	x	x		x
26	Hz. Peygamber'in ailesi adına hedyi kurbanı	x	x	x		x
27	Medine'nin fazileti/ Ensâr'ın fazileti	x				x
28	Oruçlu olduğu halde cimâ edenin durumu	x	x	x	x	
29	Hz. Aişe'nin Ramazan oruçlarını Şaban ayında kaza etmesi	x	x	x	x	x
30	Hz. Peygamber'in itikâfı/ eşlerinin onun için çadır kurmaları	x	x	x	x	x
31	Hz. Peygamber'in Ebu Katâde'ye zırh hediye etmesi	x				
32	Muhayyerlik	x				x

33	Arâya satışı	x	x	x	x		x
34	Arazilerin kiraya verilmesi/ ekilmesi	x	x	x	x		x
35	Bahreyn arazilerinin taksimi	x					
36	Müflisin malını almada öncelik	x	x	x	x	x	x
37	Bulutlu malın ilânı	x	x	x	x		
38	Abdullah b. Sehl'in Hayber'e hurma toplamaya gitmesi	x				x	
39	Borçlu ile alacaklı arasındaki tartışmaya Hz. Peygamber'in müdâhelesi	x					
40	Hz. Peygamber'in Ümmü Harâm'a duası	x	x	x	x		x
41	Allah için bir gün oruç tutanın Cehennem ateşinden uzaklaştırılması	x					x
42	Sad b. Ebî Vakkas'ın gece nöbeti	x				x	
43	Cihâdın fazileti	x					x
44	Kişinin savaşta öldürdüğünün eşyalarını almaya hak kazanması	x	x	x	x	x	
45	Sabah namazı için uyanma, abdest alma ve namaz kılmanın şeytanın tuzağını bozması	x					
46	Hz. Ebubekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın fazileti	x					
47	Hz. Peygamber'in Sa'd b. Vakkas için "Oku fırlat anam-babam sana feda olsun..." demesi	x	x				x
48	Hz. Ebubekir'in köle ile konuşması	x					
49	Sa'd b. Zeyd'in hastalığı sebebiyle Cuma namazını kılamaması	x					
50	Cebrâil'in Bedir savaşına katılanların faziletlerini bildirmesi	x					
51	Rifâ b. Râf'in Bedir savaşına katılması	x					
52	Ebû Saïd Mâlik el-Hudrî'nin kurban etlerinin yenilmesi yasağı ile ilgili tutumu	x					x
53	Hz. Peygamber'in Safiyye ile evlenmesi	x					x
54	Hz. Ömer'e bazı yiyeceklerden sakınma ile ilgili soru	x					
55	Okun yaydan çıktığı gibi dinden çıkanlar	x					
56	Hizâm'ın (dul) kızını (istemediği) biriyle evlendirmesi	x					
57	Hz. Ömer'in kızı Hafsâ'ya öğüdü	x					
59	Hz. Peygamber'in "Eğer delil olmaksızın recm edici olsaydım, bu kadını recm ederdim" demesi	x					x
60	Abdurrahmân bin Hakem'in Hz. Aişe ile görüşmesi	x			x		
61	Kurban etlerin üç gündün fazla yenilmesinin yasaklanması	x					
62	Hz. Aişe'nin baş ağrısı	x					
63	Rüya Allah'tan hulm ise şeytandandır	x	x	x	x	x	
64	İhrâm öncesi kokular sürünme	x					x
65	Cebrâil'in komşu hakları tavsiyesi	x	x	x	x	x	
66	Duâda elleri kaldırma	x					
67	Hz. Peygamber'e biat etme	x	x	x			x
68	Hz. Ömer ile Evs b. Havlî'nin Hz. Peygamber'i nöbetleşe takipleri	x					
69	Hz. Ömer'in Hz. Peygamber'i dinlenirken ziyareti	x					
70	Konuşmaya büyük olanın başlaması	x	x		x		x
71	Yatsı namazında Tin suresinin okunması		x	x		x	x
72	Tek kıyafetle namaz		x		x		
73	Cum'a namazının kısa tutulması		x				
74	Cenâze için ayağa kalkma		x				
75	Hz. Peygamber'e âdil ol diyen kişi		x				
76	İhrâmlyken doğum yapma		x	x			x
77	Minâ'da telbîye getirme		x		x		x
78	Mescîdin fazileti		x				
79	Beş kez emzirmenin haramlık oluşturması		x				
80	İddet bekleme		x				
81	Mescitte yüksek sesle konuşma		x				
82	İhtikâr		x				
83	Kapların temizlenmesi ve veba		x				
84	Haşerelerin öldürülmesi		x				
85	Hz. Peygamber İnşikâk /Alâk suresinden sonra tilâvet secdesi yapması				x	x	x

86	Korku hâlinde /savaşta namaz	x	x	x	x	x	x
87	Hz. Peygamber'in Mescid dışında namaz kıldırması			x			
88	Kocasin ölen kadının iddeti	x	x	x		x	x
89	Üç günden fazla yas tutma			x			x
90	Yalın ayak yürümeyi nezr etme			x	x	x	x
91	Başkasına zarar verene Allah da zarar verir			x	x	x	
92	Zâni, kâtil ve mürted'in öldürülmesi			x	x	x	x
93	El kesme			x	x	x	x
94	Kâtile miras yoktur			x			
95	Nesebi inkâr küfürdür			x			
96	Yeni doğan çocuğun verâset durumu			x			
97	Gânîmet mallarını izinsiz alanın cenâze namazı			x	x		x
98	İhrâmlının et taksimi			x			x
99	Bayram namazından önce kesilen kurban			x			x
100	Ok ile avlanma			x			
101	Kıyâmet alâmetleri	x		x			
102	Allah'ın rahmeti bahanesiyle günah işleme			x			
103	Tahiyyatta sağ ayağı dikmek					x	x
104	Cuma günü için kıyafet					x	
105	Hz. Peygamber'in namazlarında Kâf suresini okuması					x	x
106	Hz. Peygamber'in hücresinde namaz kıldığını görenlerin ona cemaat olması					x	
107	Namazda kiraâtın kısa tutma					x	x
108	Vitrin farz olmayışı					x	x
109	Habîbe binti Sehl'in boşanması					x	x
110	Hz. Ömer'in Fâtıma binti Kays ile ilgili sözleri					x	
111	Kafire karşı mümine kısas uygulanmaz					x	
112	Hz. Ömer'in Semğ ve Hayber'deki yerleri vakfetmesi					x	
113	Hz. Peygamber'in Hayber'i taksimi					x	
114	Hz. Peygamber'in cenazeyi görünce ayağa kalkması					x	x
115	Câiha yoktur					x	
116	Dilin fitnesi kılıç gibidir					x	
117	Hezzâl'in Maiz'i itirafa teşviki					x	
118	Müslümanların emân vermesi					x	
119	Hayızlının namazı terki						x
120	Deve idrarının içilmesi						x
121	Hz. Peygamber'in Ümmü Süleym'in davetine icabeti						x
122	Hz. Peygamber'in binit üzerinde namazı						x
123	Hz. Peygamber'i geceleyin ibadeti					x	x
124	Sâhûr yapın sâhûrda bereket vardır						x
125	Şabân ayının son günlerinde orucun terki						x
126	Hz. Peygamber'in Şabân ayının az bir kısmında oruç tutması						x
127	İhrâm giysisi						x
128	İhrâm yasaklarının başlama vakti						x
129	İhrâmlının zararlı hayvanları öldürebilmesi						x
130	Şehitlerin kul hakkı hariç günahlarını af olunacağı						x
131	Sehle'nin büyük yaştaki Sâlim'i emzirmesi						x
132	Mut'a nikâhını/evcil eşek etinin yasaklaması					x	x
133	Abdurrahman b. Avf'in düğün yemeği						x
134	Hz. Peygamber'in şeytanının Müslüman olması						x
135	Taksim edilmemiş ganîmetin satışını, hamile cariye ile cimâ, yırtıcı hayvanları etlerinin yenilmesi yasağı						x
136	Parmak için diyet miktarı						x
137	Hz. Peygamber'in kapıdaki bedevî ile diyalogu						x
138	El kesme cezasının çeyrek dinardan fazla değeri olan eşya sebebiyle uygulayabileceği						x
139	Ebu Katâde'ye saçlarının bakımı tavsiyesi						x
140	Hâkimi hata etse bile ecir alması					x	x
141	Felçli zâniye cezanın tahfif edilmesi						x
142	Hz. Ömer'in nebîze su ilavesi						x
143	Şîrânın kaynatılmasının cevâzi						x

144	Hız. Peygamber'in itikâfa sabah namazı ile başlaması	x
145	Defin işleminde ayakta bekleme	x
146	Cömert Allah'a yakın cennete yakın, cimri Allah'tan uzak cennetten uzak	x
147	Belâları gerektiren on beş davranış	x
148	İstanbul fethinin kıyamete yakın zamanda oluşu	x
149	"Geceleri yataklarından kalkarak korku ve ümitle Rablerine yalvarırlar" ayetinin yatsı namazı hakkında nazil olduğu	x
150	Hız. Peygamber'in Hz. Ali için " Sen benim için Harun gibisin...."demesi	x
Genel Toplam		70 37 37 45 30 75

2.1.1. Rivâyetlerin Kütüb-i Sitte'deki Dağılımı

el-Buhârî'nin *el-Câmiu's-sahîh'i*

Yahyâ b. Saîd el-Ensârî'den nakledilen Buhârî rivâyetlerine bakıldığında bunları ibadetler, muamelât ve diğerleri şeklinde üç kategoride değerlendirmek mümkündür. Buhârî aynı hadîsi açtığı farklı başlıklarda hem başlık oluştururken hem de başlığın altında verdiği rivâyetler arasında tekrarlamaktadır. Tekrar eden rivâyetler göz önüne alındığında Yahyâ b. Saîd el-Ensârî kanalıyla Buhârî'nin *el-Câmi'u's-sahîh'i*nde mükerrerleri ile birlikte 121 rivâyetin bulunduğu görülür. Vudû', mevâkit, ezân, cum'a, sehiv, teheccüt, istiskâ, kusûf, cenâiz, zekât, hac, savm, i'tikâf gibi ibadetlere dair bâblarda aktarılan rivâyetler toplam rivâyetlerin yaklaşık 1/3'ünü oluşturmaktadır. Buyû', itk, şurût, cizye, nikâh, talâk, hiyel gibi muamelât konuları hakkındaki rivâyetlerin sayısı ibadetler hakkındaki rivâyetler kadar olup tüm rivâyetlerin 1/3'üne tekâbül eder. Geriye kalan rivâyetler ise çoğu megâzî ve fedâil ile ilgili olup tıb, libâs, edeb, ilim, iman gibi konular başlığı ile Buhârî'nin *el-Câmi'u's-sahîh'i*nde yer almışlardır.

Sahîh'i Müslim

İmâm Müslim ise *Sahîh'i*nde Yahyâ b. Saîd isnâdıyla gelen tespitlerimize göre tekrarları ile birlikte 77 rivâyet vardır. Bunların % 60'ı Buhârî'de aktarılan rivâyetlerin aynısıdır. Müslim'deki Yahyâ b. Saîd'e ait bütün rivâyetlere bakıldığında ise % 39'u ibadetler % 26'sı muamelât diğer konular ise % 35 oranındadır.

Her iki eserde tekrarlanan rivâyetlerin % 43'ü ibadetler %14'i muamelât geri kalanı ise diğer konular ile ilgilidir. Böylece Müslim muamelât konularına dâir Yahyâ b. Saîd'in rivâyetlerine Buhârî'den daha çok vermiştir.

Sünen-i İbn Mâce

Yahyâ b. Saîd'in İbn Mâce'de tespitlerimize göre mükerrerle birlikte 57 rivâyeti vardır. % 50'si Buhârî ve Müslim'in rivâyetlerinin tekrarı 4'ü Müslim, 1'i Buhârî ile ortak olup % 38'i Sahîhân'da yer almayan rivâyetlerden oluşmaktadır. Sahîhân'da yer almayan rivâyetler genel olarak ibadet ve muamelât konuları hakkında olup bir kısmı ise fiten ile ilgili rivâyetlerdir. Sadece İbn Mâce'nin aktardığı Yahyâ b. Saîd'in rivâyetlerin % 57'si Kütüb-i Sitte'nin diğer eserlerinde de nakledilmemiş bir kısmı sıhhat bakımından problemlili rivâyetlerdir.

Sünen-i Ebû Dâvud

Ebû Dâvud, Yahyâ b. Saîd isnâdıyla 45 rivâyet aktarmış olup tekrarları ile birlikte bu sayı 53'tür. % 36'sı Sahîhân rivâyetlerinin tekrarı % 14'ünü sadece Buhârî, % 1'ini Müslim nakletmiştir. Geriye kalan rivâyetlerin yarısı Kütüb-i Sitte'nin diğer çalışmalarında

aktarılmıştır. Sadece Ebû Dâvûd'un naklettiği rivâyetlerin geneli ibadetler ve muâmelâta dâirdir.

Sünen-i Tirmizî

Yahyâ b. Saîd'in, Tirmizî'nin *Sünen'*inde tekrarları ile birlikte 36 rivâyeti tespit edilmiştir. % 27'si muttefekun aleyh rivâyetlerdir. Sahîhân eserlerinin herhangi birinden geçmeyen rivâyetlerin oranı % 50'dir. Bunların yarısı sadece Tirmizî'nin *Sünen'*inde aktarılmış olan Yahyâ b. Saîd'in rivâyetlerinin büyük kısmı ahkâm konularını içermektedir.

Sünen-i Nesâî

Tespit edebildiğimi kadarıyla Nesâî, Yahyâ b. Saîd'ten 75 rivâyet aktarmış tekrarları ile birlikte sayı 138'dir. Rivâyetlerin %20'i muttefekun aleyh olup yarısına yakın kısmı Buhârî ve Müslim dışındaki Kütüb-i Sitte musannifleri tarafından nakledilmiştir. Bunların % 30'unu Nesâî'nin tek başına rivâyet ettiği hadisler oluşturmaktadır.

Rivâyetlerin Kütüb-i Sitte'ye dağılımı ile ilgili olarak şunlar söylenebilir.

Eserinde Yahyâ b. Saîd'in rivâyetlerine en çok yer veren musanniflerin başında en-Nesâî ve el-Buhârî; daha sonra Ebû Dâvud, Müslim, İbn Mâce ve Tirmizî gelir.

Yahyâ b. Saîd'in Kütüb-i Sitte'deki rivâyetlerin %17'si muttefekun aleyh % 43'ü el-Buhârî veya Müslim tarafından rivâyet edilen hadislerden oluşmaktadır. Sünenlerde aktarılan % 40'lık kısmın % 10'u sünen sahiplerinin en az ikisinin ortak rivâyetidir.

2.1.2. Rivâyetlerin Tahammül ve Edâsı

Yahyâ b. Saîd hadislerin naklinde daha çok "an" lafzını kullanmıştır. Çalışmamız kapsamındaki rivâyetlerin 1/3'ünü muteber hadis lafızları 2/3'ünü ise "an" lafzı ile nakleder. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Yahyâ b. Saîd, her hangi bir hocasından bir hadisi "an" lafzı ile aktırırken başka bir hadisi aynı hocadan muteber bir lafızla aktarmaktadır. Bunu hocaları Enes b. Mâlik (93), Abdurrahmân b. Kâsım (ö.126) ve 'Amratu binti Abdurrahmân (ö.103-106) rivâyetlerinde sıkça yapmaktadır. Bu durum "Yahyâ hadisleri hıfz ettikten sonra tedlis ederdi"²² şeklindeki değerlendirmeyi hatırlatmaktadır. Bununla birlikte "ahberenî, ahberetnî, semî'tu, enbeenâ, enne ahberhû, enne haddesehu, seeltu, ennehu seele, ennehu semî'a"²³ şeklinde semâyı ifade eden lafızlarla da hadisleri tahammül etmiştir. O kitâbetle de hadis almıştır.²⁴

Yahyâ'nın rivâyetlerini aktaran öğrencileri "an" lafzının yanı sıra "haddesenî, haddesenâ, ahberenî, ahberenâ, enne haddesehu, enbeenâ semitu"²⁵ sîgaları kullanmaktadır. Bu durum Yahyâ b. Saîd'in hadisleri öğrencilerine tek tek aktardığının yanı sıra sema meclislerinde hadis naklettiğini göstermektedir. Kütüb-i Sitte'de

²² Ebû'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb* (Hind: Dâiretü'l-Maârif, 1326), 11/224.

²³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Câmi' u's-sahîh*, nşr. Muhammed Zühreir b. Nasr (b.y.: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422/2001), Bedu'l-Vahiy 1; Fedâilu'l-Medîne 2; Cuma 16; Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi' u's-sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut : Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1374-75/1955-56), Cenâiz 30; Hac 488; Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Alf b. Şuayb Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), Menâsiku'l-Hac 65.

²⁴ Ebû Muhammed el-Hasen b. Abdurrahmân b. Hallâd el-Fârisî er-Râmehurmuzî, *el-Muhaddisu'l-Fâsil beyne'r-Râvî ve'l-Vâ'i* (Beyrut : Dârü'z-Zehâir, 2016), 443.

²⁵ Buhârî, *Buhârî*, Vudû 15; Müslim, *Müslim*, Talâk 31; Zekât 147; Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, Hayız 3.

rastlamamış olsak da Yahyâ'nun hadîsleri kitabette de aldığı bilinmektedir. Zira İmâm Mâlik, Yahyâ'nun talebi üzerine İbn Şihâb ez Zührî'nin rivâyetlerinden 100 hadîsi ²⁶yazıp ona verdiğini aktarmıştır. Mütakaddimûn dönemi muhaddisi er-Râmehurmuzî bu durumu icâzet ve münâvele kısmında zikretmiştir. ²⁷

2.1.3. Sıhhat Durumu

Yahyâ b. Saîd isnâdıyla gelen bütün rivâyetlerin tahrirlerini yaparak her biriyle ilgili sıhhat değerlendirmelerinde bulunmak çalışmamızın sınırlarını aşmaktadır. Bu itibarla çalışmamızda, isnâdlarında problem görülen rivâyetlerin bir kaçına işaret ederek Yahyâ b Saîd'in hocaları temelinde onun hoca/rivâyet tercihlerine ulaşmak istiyoruz.

Evvela Yahyâ'nun irsâllerine örnek sadedinde iki rivâyeti ele alınacak akabinde Yahyâ'nun rivâyetlerini aldığı mecrûh râvîler başlığı ile tenkid edilmiş râvîlerden aldığı iki rivâyet ele alınacaktır. Daha sonra Yahyâ b. Saîd'in öğrencileri kaynaklı problem taşıdığı düşünülen örnek bir rivâyet incelenerek değerlendirme yapılacaktır.

2.1.3.1. Yahyâ b. Saîd el-Ensârî'nin İrsâlleri ve Mecrûh Hocalarından Gelen Rivâyetler

İrsâl

a-“Cuma günü için iş/günlük elbise dışında bulabilene/bulabilseniz iki elbise edinmenizde sakınca yoktur./” *“ما على أحدكم إن وجدتم أن يتخذ ثوبين ليوم الجمعة سوى ثوبي مهنته”*

Sened şu şekildedir.

Ebû Davûd: Ahmed b. Sâlih→ İbn Vehb→ Amr→Yahyâ b. Saîd el-Ensârî→ Muhammed b. Yahyâ b. Habbân

Rivâyet incelendiğinde iki problem görülür.

İlki hadîs metninin lafzındaki “biriniz bulsa veya bulsanız” şeklindeki tereddüt diğeri ise rivâyeti Hz. Peygamber'e ulaştıran râvî Muhammed b. Yahyâ'nun sahâbî olmayışıdır.

Rivâyeti Hz. Peygamber'den aktaran Muhammed b. Yahyâ b. Habbân b. Munkiz b. Mâlik el-Ensârî, hicrî 47'de doğmuş 121'de vefat etmiştir. Sikâ bir râvî olan Muhammed b. Yahyâ fikhî yönü ile de meşhûrdur. Vâkîdî, onun fıkıh ile ilgili ders halkasının olduğundan bahseder. Abdullah b. Ömer, Râfi' b. Hadîc, Enes b. Mâlik ve daha pek çok sahâbîden hadîs nakletmiş tâbiîn tabakasındadır.

Görüldüğü üzere Yahyâ b. Saîd bu rivâyeti kendisi gibi tâbiîn olan Muhammed b. Yahyâ'nun Hz. Peygamber'den aktardığını belirterek mürsel olarak nakletmektedir. Her ne kadar bu hadîs Yahyâ b. Saîd'in senedinde bulunmadığı farklı tariklerle sahîh olarak aktarılmış olsa da rivâyetin Yahyâ b. Saîd tarîki Yayhâ'nun irsâli sebebiyle zayıftır.

b-Bayram namazından önce kesilen kurbanların kabul edilmeyip namazdan sonra yenisinin kesilmesi

²⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 338.

²⁷ er-Râmehurmuzî, *el-Muhaddisu'l-Fâsil beyne'r-Râvî ve'l-Vâ'î*, 438.

“ حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو خَالِدٍ الْأَحْمَرُ، عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ، عَنْ عَبْدِ بْنِ تَمِيمٍ، عَنْ عُوَيْمِرِ بْنِ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: «أَعِدْ أَصْحَابِكَ» أَشْفَرَ، أَنَّهُ دَبِحَ قَبْلَ الصَّلَاةِ، فَذَكَرَهُ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: «أَعِدْ أَصْحَابِكَ»²⁸

Bu rivâyetin Yahyâ b. Saîd isnâdıyla gelen tariki İbn Mâce'de yer almaktadır. Sened şu şekildedir.

İbn Mâce: Ebu Bekir İbn Şeybe → Ebu Halid Ahmer → Yayhâ b. Saîd → Abbâd b. Temîm → Uveymir b. Eşkâr

Tirmizî, hocası Buhârî'ye 'Uveymir'yi sormuş Buhârî, 'Uveymir'in Hz. Peygamber'den hiçbir rivâyetinin bulunmadığını ne zaman yaşadığını bilmediği belirtmiştir.²⁹ Konuyu değerlendiren İbn Mâce şârihleri Uveymir'nin İbn Mâce'de bundan başka rivâyetinin olmadığı diğer Kütüb-i Sitte musanniflerinin ondan rivâyet aktarmadıklarını belirtmektedirler.³⁰ Benzer şekilde Yahyâ'nın Hz. Peygamber'in itikâfa sabah namazını kılıp başlaması³¹ rivâyetinde de irsâl vardır.

Mecrûh hocaları

Yahyâ b. Saîd'in aktardığı hadislerin isnâdında tenkit edilmiş hocalar vardır. Bunların arasında meçhûl olarak tenkit edilmiş Ebû Amre ile münkerû'l-hadis/muzdaribû'l-hadis şeklinde cerh edilmiş Abdurrahmân el-Beylemânî zikredilebilir.

Ebu Amre isnâdıyla nakledilen rivâyet şudur:

Hiz. Peygamber'in Hayber'in fethinde ganimet malları taksim edilmeden evvel ganimet mallarından izinsiz olarak eşya alıp ölen kişinin cenaze namazını kılmayıp sahâbiye “arkadaşınızın namazını kılın” dediği ile ilgili “ حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ، أَنَّ يَحْيَى بْنَ سَعِيدٍ، وَبِشْرَ بْنَ الْمُفَضَّلِ “ عَنْ أَبِي عَمْرَةَ، عَنْ رَيْدِ بْنِ خَالِدِ الْجُهَيْنِيِّ، أَنَّ رَجُلًا مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تُوْفِيَ يَوْمَ خَيْبَرٍ، فَذَكَرُوا ذَلِكَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: «صَلُّوا عَلَيَّ صَاحِبِكُمْ». فَتَعَرَّيْتُ وَجُوهَ النَّاسِ لِذَلِكَ، فَقَالَ: «إِنَّ صَاحِبَكُمْ عَلٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ». فَقَشَّشْنَا مَتَاعَهُ فَوَجَدْنَا خَزْرًا مِنْ خَزْرٍ يَهُودٍ لَا يُسَاوِي دَرْهَمَيْنِ³² rivâyetin senedinde yer alan râvî “Ebû Amre” meçhûl'l-hâl diye tenkit edilmiştir. Hâkim *Müstedrek*'inde onu zikretmiş sıdk ile ma'rûf olduğunu belirtmiştir.³³ Ebû Amre ile ilgili bilgileri değerlendiren el-Elbânî rivâyete zayıf hükümünü verirken³⁴ Şuayb el-Arnâvût ise “isnâduhu muhtemelun li't-tahsin” ifadesiyle sened açısından hasen olabilir kanaatini belirtmiştir.³⁵

Abdurrahmân el-Beylemânî'den (ö. 85) aktarılan rivâyet

“İleride sağır, dilsiz, kör fitneler olacak. Fitnelere yaklaşanı fitneler kendilerine çeker. Dilin fitnesi kılıç gibidir./ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْمَلِكِ بْنُ شُعَيْبٍ، حَدَّثَنَا ابْنُ وَهْبٍ، حَدَّثَنَا ابْنُ اللَّيْثِ، عَنْ يَحْيَى

²⁸ Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen* (Dimâşk : Dâri'r-Risâleti'l-Alemiyye, 2010), Edâhî 12.

²⁹ Ebû İsa Muhammed b. İsa Tirmizî, *İlelû't-Tirmizî el-Kebîr* (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 1409), 248.

³⁰ Muhammed Emin el-Herevî, *Şerhu Sünen'i İbn Mâce* (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2018), 18/393.

³¹ Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, Savm 71.

³² İbn Mâce, *es-Sünen*, Cihâd 34; Ebû Bekr Abdullâh b. Ebî Dâvûd Süleymân b. Eş'as es-, *Sünen* (Cidde : Dâri'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1998), Cihâd 141; Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, Cenâiz 66.

³³ Ebû Abdilâh İbnü'l-Beyyî Muhammed Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn* (Beirut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990), 2/138.

³⁴ Muhammed Nâsirüddin Elbânî, *İroâ'ü'l-galîl fi tahrîci ehâdisi Menâri's-sebil*. (Beirut : el-Mektebü'l-İslâmî, 1985), 3/174.

³⁵ *Sünen*, Cihâd 141 Tahkik notu.

بْنِ سَعِيدٍ، قَالَ: قَالَ خَالِدُ بْنُ أَبِي عِمْرَانَ: عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي لَيْلَى، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ هُرْمَزٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «سَتَكُونُ فِتْنَةٌ صَمَاءٌ، بَعْمَاءٌ، عَمِيَاءٌ، مَنْ أَشْرَفَ لَهَا اسْتَشْرَفَتْ لَهُ، وَأَشْرَافَ النَّاسِ فِيهَا كَوْفُوعِ السَّيْفِ»³⁶.

Hadîsin senedinde yer alan Yahyâ b. Saîd'in hocası Hâlid'in hocası "Abdurrahmân el-Beylemânî" mecrûh bir râvîdir. Buhârî, Humeydî, Ebû Hâtim, Nesâî onu munkeru'l-hadîs³⁷ zayıf, muzdaribu'l-hadîs diye tenkit etmişlerdir.³⁸

2.1.3.2-Yahyâ b. Saîd el-Ensârî 'nin Öğrencileri Kaynaklı Problemler

Yahyâ b. Saîd isnâdıyla çok sayıda hadîs nakledilmiştir. Bu rivâyetlerin bir kısmında sıhhat açısından bazı problemler vardır. Yukarıda işaret edildiği üzere bazılarında Yahyâ b. Saîd'in rivâyeti aldığı hocalar kaynaklı problemler varken bazılarında ise Yahyâ b. Saîd kaynaklı olmayıp rivâyetin senedinde yer alan öğrencileri sebebiyledir. Buna örnek olmak üzere İbn Mâce'nin Yahyâ b. Saîd isnâdıyla naklettiği aşağıdaki rivâyeti ele almaktayız.

İbn Mâce'nin aktardığına göre; "Talhâ b. Ubeydullah Hz. Peygamberin, kendisine yabânî bir eşek vererek ihrâmlı arkadaşlarına taksim etmesini emretti./ حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ عَمَّارٍ قَالَ: حَدَّثَنَا / عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ التَّمِيمِيِّ، عَنْ عَيْسَى بْنِ طَلْحَةَ، عَنْ طَلْحَةَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، سَفِيَانَ بْنِ عُيَيْنَةَ، عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَعْطَاهُ جِمَارَ وَحْشٍ، وَأَمَرَهُ أَنْ يَفْرُقَهُ فِي الرَّفَاقِ، وَهُوَ مُرْمُونٌ"»

Rivâyetin İbn Mâce tariki şöyledir.

İbn Mâce³⁹: Hişâm b. Ammâr→ Süfyân b. Uyeyne→ Yahyâ b. Saîd→ Muhammed b. İbrahim→İsâ b. Talhâ→Talhâ b. Ubeydillah→Hz. Peygamber

Burada Süfyân b. Uyeyne; İsâ b. Talhâ'nın Talhâ b. Ubeydillah'tan aktardığı belirtmektedir. Aynı rivâyet Nesâî ve Muvattâ'da ise şu şekilde nakledilmiştir.

أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سَلَمَةَ، وَالْحَارِثُ بْنُ مَسْكِينٍ، قِرَاءَةً عَلَيْهِ وَأَنَا أَسْمَعُ وَاللَّفْظُ لَهُ عَنْ ابْنِ الْقَاسِمِ، قَالَ: حَدَّثَنِي مَالِكٌ، عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ، قَالَ: أَخْبَرَنِي مُحَمَّدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ الْحَارِثِ، عَنْ عَيْسَى بْنِ طَلْحَةَ، عَنْ عُمَيْرِ بْنِ سَلَمَةَ الصَّمْرِيِّ أَنَّهُ أَخْبَرَهُ، عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ " خَرَجَ يُرِيدُ مَكَّةَ وَهُوَ مُحْرِمٌ حَتَّى إِذَا كَانُوا بِالرُّوْحَاءِ إِذَا جِمَارَ وَحْشٍ عَقِيرٍ، فَذَكَرَ ذَلِكَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: «وَدَعُوهُ فَإِنَّهُ يُوْشِكُ أَنْ يَأْتِيَ صَاحِبَهُ» فَجَاءَ النَّبِيُّ وَهُوَ صَاحِبُهُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَأْنَكُمْ بِهَذَا الْحِمَارِ، «فَأَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَبَا بَجْرٍ فَقَسَمَهُ بَيْنَ الرَّفَاقِ، ثُمَّ مَضَى حَتَّى إِذَا كَانَ بِالْأَثَايَةِ، بَيْنَ الرُّوَيْبَةِ وَالْعَرَجِ، إِذَا ظَنَبِي حَاقَفَتْ فِي ظِلِّ وَفِيهِ سَهْمٌ، فَرَعَمَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أَمَرَ رَجُلًا يَقِفُ عِنْدَهُ لَا يُرِيْبُهُ أَحَدٌ مِنَ النَّاسِ، حَتَّى يُجَاوِزَهُ»⁴⁰

Nesâî: Muhammed b. Seleme/Hâris b. Miskîn→İbn Kâsım→ Mâlik→Yahyâ b. Saîd→ Muhammed b. İbrâhîm b. Hâris→ İsâ b. Talhâ→ Umeyr b. Sâlim→el-Behzî→ Rasûlullâh

³⁶ Sünen, Fiten 13.

³⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm Cu'fi Buhârî, *et-Târihü'l-kebir* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2008), 1/163.

³⁸ Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Tezhîbü't-Tezhîb* (Hind: Dâiretü'l-Maârif, 1326), 9/293.

³⁹ İbn Mâce, *es-Sünen*, Menâsik 93.

⁴⁰ Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, Menâsik 78.

Hureyre'den (İbn Ebî Evs isnadıyla gelenler hariç) naklettikleri mürseldir. İbnu'l-Medîni'den (ö.234/848-49) de Yahyâ b. Saîd'in İbnu'l-Müseyyeb isnadıyla Ebû Hureyre'den aktardıklarının sahih olmadığı şeklinde bir tenkit nakledilmiştir.⁴⁶

Bu değerlendirmeler temelinde yaptığımız incelemeye göre; Enes b. Mâlik'ten aktarılan rivayetlerden sadece dört tanesi mu'an'andır. Bunlar; Konstantiniyye'nin kıyametle eş zamanlı olarak fethedileceğini bildiren rivayet⁴⁷, Medine'de gelip hastalanan Benû 'Ureyne mensuplarına deve sütü ve idrarını içmeleri tavsiye eden rivayet⁴⁸, Secde suresindeki "Geceleri yataklarından kalkarak korku ve ümitle Rablerine yalvarırlar" ayetinin yatsı namazı hakkında nazil olduğu bildiren rivayet⁴⁹ ile Hz. Peygamber'in merkebe binmiş halde namaz kıldığını ifade eden⁵⁰ rivayetlerdir. İbnu'l-Müseyyeb kanalıyla Ebû Hureyre'den aktarılan mu'an'an rivayetlerin sayısı ise bir ile sınırlı olup onu da Buhârî tahric etmiştir.⁵¹ Yahyâ b. Saîd'i "sikâ sebt" şeklinde ta'dil eden⁵² İbn Hacer'e göre, Berdîcî ile İbnu'l-Medîni'nin tenkitlerinin mesnedi Yahyâ b. Saîd el-Kattân'ın (ö.198/813) "O rivayetleri hıfz ettikten sonra tedlis ederdî"⁵³ ifadesi olmalıdır. Bizim de tespitimiz bu yöndedir. Yukarıda işaret ettiğimiz üzere Yahyâ b. Saîd, hocası Enes b. Mâlik'ten, Abdurrahmân b. Kâsım'dan ve 'Amratu binti Abdirrahmân'dan rivayet ettiklerinde bu usûle sıkça başvurmuştur. Binâenaleyh Yahyâ b. Saîd; Süfyân es-Sevrî (ö.161/778), Ahmed b. Hanbel (ö.241/855), Buhârî, el-İclî (ö. 261/875), Dârimî (ö.280/894), Nesâî(ö.303/915) ve daha pek çok kişi tarafından sikâ, sebt, hâfız olarak değerlendirilmiştir.⁵⁴

2.1.4. Rivâyatlerin Tematik Özellikleri

2.1.4.1. İbadetler

Yahyâ b. Saîd senediyle gelen ibadetlerle ilgili rivâyatlerin (60 rivâyet) büyük bir kısmı namaz, diğerleri ise oruç, hac ve zekât ile ilgilidir.

Namaz ile ilgili rivâyatler; abdest alınırken birinin (su tutarak) yardım etmesi, abdesti bozma, def-i hacette kibleye dön(me)me durumu, mesth üzerine mesh, bir abdestle birden çok namaz kılabilme, hayız halinde namazı bırakma, tek kıyâfetle namaz, namazda oturuş, binit üzerinde namaz, sabah namazının ilk sünneti, sabah namazında kıraatın kısa tutulması, hanımların sabah namazlarına iştirâkı, sehiv secdesi, namazda kıraat, Hz. Peygamber'in önceleri cemaatle kıldığı nafîle namazı daha sonra münferiden

⁴⁶ Ebu Abdullah Alaüddin Moğultay b Kılıç b Abdullah el-Bekceri el-Hikri Moğultay b. Kılıç, *İkmâlü Tehzîbi'l-Kemâl* (Kâhire: Dârü'l-Fârûkî'l-Hadîse, 2001), 6/612-613.

⁴⁷ Ebû İsâ Muhammed b İsâ Tirmizî, *Sünen* (Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1975), Fiten 50.

⁴⁸ Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, Tahâret 191.

⁴⁹ Tirmizî, *Sünen*, Tefsîru'l-Kur'ân 33.

⁵⁰ Ebû 'Abdirrahmân Ahmed b. Şu'ayb b. 'Alî el-Ĥorâsânî en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kubrâ*, ed. Hasan 'Abdulmun'im eş-Şelebî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 10/Mesâcid 46.

⁵¹ Buhârî, *Buhârî*, Bedu'l-Halk 11.

⁵² Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb* (Suriye: Dârü'r-Reşîd, 1986), 591.

⁵³ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 1326, 11/221-224.

⁵⁴ Şemseddin Muhammed b Ahmed b Osman ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (Beyrut : Müessesetü'r-Risâle, 1985), 5/468-481; Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b Ahmed b Osman Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998), 1/104; Ebû'l-Hasan Ahmed b. 'Abdullâh el-Kûfî el-İclî, *Târîhu's-sikât* (Medîne: Dârü'l-Bâz, 1405/1985), 472.

kılması, vitir namazı, Müzdelife’de akşam ve yatsı namazlarının birleştirilmesi, sabah namazının fazileti, hastanın cuma namazına kılmama ruhsatı, cuma namazına katılacakların giyecekleri giysi, istiskâ ve kûsûf namazları, korku/cephede namaz, cenâze/defin hakkındaki hadislerden oluşmaktadır.

Oruç konusunda Ramazan orucunun fazileti, oruçluken cimâ, orucun kaza vakti, Şaban ayının son günlerinde oruç tutma yasağı, sahûrun bereketi ile ilgili; Hac hususunda hacda kurban, ihrâm yasakları, telbiye, doğum yapanın haccı ile zekât mallarından nisâb (deve gümüüş ve yiyecek) miktarına dair rivâyetler aktarılmaktadır.

Görüldüğü üzere Yahyâ b. Saîd’in ibadetler hakkında çok sayıda rivâyet aktarmış aktardığı rivâyetlerin bütün rivâyetlere oranı %40’tır.

2.1.4.2.Aile-Ceza-Borçlar Hukuku

Yahyâ b. Saîd’in naklettiği rivâyetlerin bir kısmı (41 rivâyet) ise “Aile/Ceza/Borçlar Hukuku” ile ilgilidir. O, bu konulara dair; nikâh, talâk, iddet süresi, muhalaâ, kazif, câriyelik, muta nikâhının yasaklanması, emzirmeden dolayı haramlık, Kısas, recm, mürtedin öldürülmesi, had cezasının hafifletilmesi, el kesme cezasının uygulanma şartları, diyet miktarları, muhayyerlik, araya satışı, kira, buluntu mal, nezir, miras, evcil eşeğin etinin haramlığı, nebiz, avlanma, cenin hakları, haşerelerini öldürülmesi, ihtikâr, kurban etlerinin üç gün içinde tüketilmesi yasağı ve yasağın kalkması, câiha, vakfe etme hakkında hadisler aktarmıştır.

Yahyâ’nın bu başlıkla ilgili olarak naklettiği rivâyetlerin bütün rivâyetlerine oran %28’dir.

2.1.4.3.Diğer

Cihâdın üstünlüğü, ganimetlerin taksimi, Bedir ehli/Medine-Ensâr/ dört halife/ Sa’d b. Ebî Vakkâs’ın fazileti ile bu başlıklara girmeyen diğer konular hakkında ise (49) rivâyet vardır.

Yahyâ b. Saîd el-Ensârî’nin rivâyetlerin konulara göre dağılımı; Aile-Ceza-Borçlar Hukuku 41; İbadetler 60; Cihâd/Ganimet 11; Fedâil 6; bahsi geçen başlıklara girmeyen diğer kategoride 32 hadîs şeklindedir. Oransal olarak düşünülürse Yahyâ b. Saîd’ten aktarılan rivâyetlerin 2/3’ü fikhî konular ile ilgilidir. Görüldüğü üzere Yahyâ b. Saîd isnâdıyla aktarılan rivâyetler oldukça çeşitlidir. Bununla birlikte genel itibariyle fikhî konular ağırlıktadır. Bunun muhtemel sebepleri arasında onun hadîsçi kişiliğinin yanı sıra fakîhlik yönü kadılık görevinde bulunması ve Fukâhâ-i Seb’a’nın seçkin öğrencileri arasında yer alması zikredilebilir.

Sonuç

Tâbiîn döneminin en önemli âlimlerinden olan Yahyâ b. Saîd hadîs münekkittleri tarafından “sika, sebt, hüccet, esbetü’n-nâs, hafız” şeklinde ta’dîl edilmiştir. Emevîlerin son demleri ile Abbâsîler devletinin kuruluşu döneminde yaşamış, Emevî sultanı II. Velîd döneminde Medine kadılığı, Abbâsî halifesi Ebû Ca’fer el-Mansûr zamanında ise Kûfe yakınlarındaki Hâşimîyye kadılığı görevinde bulunmuştur. Mal-makam-mevkiye itibar etmemiş, İmâm Mâlik onunla ilgili olarak, “Irak bölgesine gidip de (edindiği şân, şöret, mal ve mülk sebebiyle) değişmeyen yalnızca Yahyâ b. Saîd vardır” demiştir. Enes b. Mâlik, Sâib b. Yezîd b. Saîd, Ebû Ümâme Esad b. Sehl gibi sahâbî ve genç tâbiînlerden

hadîs almış, Fukâhâ-i Seb'a'ya öğrencilik yapmış İmâm Mâlik, İmâm Ebû Yûsuf, Abdullah b. Mübârek, Süfyân es-Sevrî, Süfyân b. Uyeyne, Leys b. Sa'd, Hammâd b. Seleme, İbn Cüreyc gibi öncü âlimler yetiştirmiş olan Yahyâ b. Saîd yaşadığı dönemin en önemli muhaddislerindendir. "Ameller niyetlere göredir" hadîsini pek çok kişiye naklederek daha önce (Hadis Usûlü kriterlerine göre) fert olan bu hadîsi meşhûr derecesine ulaştırmıştır.

Kütüb-i Sitte esaslı olarak yaptığımız bu çalışmaya göre Yahyâ b. Saîd el-Ensârî'nin Kütüb-i Sitte'deki rivâyetlerinin sayısı mükerrerler hariç 150'dir. Buhârî 70, Müslim 37, İbn Mâce 37, Ebû Dâvûd 45, Tirmizî 30, Nesâî 75 rivâyetini aktarmıştır. Yahyâ b. Saîd'in rivâyetlerini en çok Nesâî ile Buhârî, en az ise Tirmizî nakletmiştir. Rivâyetlerin %17'si müttefekun aleyh iken % 43'ünü el-Buhârî veya Müslim aktarmıştır. Onun isnâdıyla aktarılan rivâyetlerin geneli sahîh olmakla birlikte irsâl ve râvîlerin cerhi sebebiyle tenkit edilenler de vardır. İbn Hacer Yahyâ'nın mürsellerini makbûl olarak değerlendirmiştir.

Yahyâ b. Saîd'den aktarılan rivâyetlerin 2/3'ü fikhî konular ile ilgilidir. Bunun muhtemel sebepleri arasında fakîhlik yönü kadılık görevinde bulunması ve Fukahâ-i Seb'a' nın seçkin öğrencisi oluşu düşünülebilir. Gerek Kütüb-i Sitte gerekse diğer hadîs kaynaklarında rivâyet formuyla Yahyâ b. Saîd'e atf edilmemiş ancak, fıkıh eserlerinde ona izâfe edilen çok sayıda fikhî görüş vardır. "Tahiyyâta besmele ile başlanması"⁵⁵, "Selam verip namazı bitiren kişinin namazda sehiv ettiği anlaşıldığında (arada uzun zaman geçse dahi abdesti bozulmadıkça) namazına kaldığı yerden devam edeceği"⁵⁶, "Oruçlu iken zevk alacağı şekilde hanımına yaklaşan kişinin (meni-mezi akmasa bile) orucu kaza edeceği"⁵⁷, "Hac/umreye niyet eden kişinin mikât sınırlarını ihrâmsız geçmesinde ceza gerekmeyeceği"⁵⁸ onun görüşleri arasında zikredilebilir.

⁵⁵ el-Münzir en-Nîsâbüri (ö. 318/930), Yahya b. Saîd'in de içinde bulunduğu Eyyûb es-Sahtiyânî (ö. 131/749) Hişâm ve İbn Ömer gibi zatların tahiyyatta "Bismillâhî et-Tehiyyâtu lillâhî... //" ifadesi ile başlanması gerektiği kanaatinde olduklarını belirtir. Bknz., Ebû Bekr Muhammed b İbrâhim İbnü'l-Münzir Nisâbüri, *el-İşrâf ala mezâhibi'l-ulemâ* (Re'sü'l-hayme : Mektebetu Mekketü's-Sekafiyye, 2004), 2/428.

⁵⁶ Selam verip namazı bitiren kişinin namazda sehiv ettiği anlaşıldığında (arada uzun zaman geçse dahi abdesti bozulmadıkça) kişi namazına kaldığı yerden devam eder, namaz bitiminde sehiv secdesi yapar. Bknz. Nisâbüri, *el-İşrâf ala mezâhibi'l-ulemâ*, 2/50.

⁵⁷ Abdüsselam b Saîd Tenuhi Sahnûn, *el-Müdevenetü'l-kübrâ* (Beyrut : Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 1/268.

⁵⁸ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî İbn Hazm, *el-Muhallâ* (Kahire : Dâru'l-Fikr, 1984), 5/57.

Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	<p>* Bu makale, Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan ancak tam metni yayımlanmayan "....." adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş hâlidir.</p> <p>* Bu çalışma ... danışmanlığında ... tarihinde sunduğumuz/tamamladığımız ... başlıklı yüksek lisans/doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.</p> <p><i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i></p>
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	turkiyeilahiyat@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	<p>* This article is the revised and developed version of the unpublished conference presentation entitled "....", orally delivered at the Symposium....</p> <p>* This article is extracted from my master thesis/doctorate dissertation entitled "...", supervised by ... (Master's Thesis/Ph.D. Dissertation, ... University, City/State, Year).</p> <p><i>It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.</i></p>
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	turkiyeilahiyat@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça | References

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b İsmâîl b İbrâhîm Cu'fî. *et-Târihü'l-kebîr*. 9 Cilt. Beyrut : Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2008.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmi u's-sahîh*. nşr. Muhammed Züheyir b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.

Buhârî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İsmâîl. *et-Târîhu'l-Kebîr*. 8 Cilt. Haydarâbâd: Dâiratu'l-Ma'ârifî'l-Osmâniyye, 1431.

Cemâluddîn el-Mizzî, bû'l-Haccâc Yûsuf b. 'Abdurrahmân b. Yûsuf el-Kelbî. *Tehzîbu'l-Kemâl fî Esmâ'ir-Ricâl*. 35 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1400/1980.

Dârekuṭnî, Ebû'l-Ḥasen 'Alî b. 'Omer el-Bağdâdî. *el-İlelu'l-Vâride fî'l-Eḥâdîsi'n-Nebeviyye*. 15 Cilt. Riyad: Dâru Ṭaybe, 1405/1985.

Ebû Bekr Abdullâh b. Ebî Dâvûd Süleymân b. Eş'as es-. *Sünen*. Cidde : Dârü'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1998.

Ebû Ḥatim, Ebû Muhammed 'Abdurrahman er-Râzî (327/938). *el-Cerh ve't-tadîl*. Hind: Dâiratü'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, 1. Basım, 1952.

Elbânî, Muhammed Nâsirüddin. *İrvâ'ü'l-galîl fî tahrîci ehâdîsi Menâri's-sebîl*. 9 Cilt. Beyrut : el-Mektebü'l-İslâmî, 1985.
<http://ktp.isam.org.tr/detayzt.php?navdil=tr&idno=77413&wKitaplar=irva&wYazarlar=elbani>

Hâkim en-Nisâbûrî, Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyi' Muhammed. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. 5 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Târîhu Bağdâd*. 16 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2002.

İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *Takrîbü't-Tehzîb*. 1 Cilt. Suriye: Dâru'r-Reşîd, 1986.

İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *Tehzîbü't-Tehzîb*. 12 Cilt. Hind: Dâiretü'l-Maârif, 1326. İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *Tehzîbü't-Tehzîb*. 15 Cilt. Dabî: Cam'iyetu Dâri'l-birr, 1431.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelûsî el-Kurtubî. *el-Muhallâ*. 12 Cilt. Kahire : Dâru'l-Fikr, 1984.

İbn Mâce, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Ḳazvînî. *es-Sünen*. 5 Cilt. Dımâşk : Dârü'r-Risâleti'l-Alemiyye, 2010.

İbn Mahled el-Attâr'. *Mâ revâhü'l-ekâbir an Mâlik b. Enes ve Yahyâ el-Ensârî ve İbn Cüreyc*. Beyrut: Müessesetu'r-Reyân, 1416.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. 8 Cilt. Medine : Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1987.

İmam Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî. *el-Muvaṭṭa'*: nşr. Abdüvehhâb Abdüllatif. Kahire: y.y., 1382/1962.

İmân İzziddin. *Merviyâyâtü Yahyâ b. Saîd el-Ensârî el-Mu'alletu bi'l-İhtilâfi aleyhi fî kitâbi'l-İleli li'd-Dârekutnî*. Gazze: Câmî'atü'l-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 2012.

Kulat, Mehmet Ali. "İstanbul'un Fethini Müjdeleyen Hadisin Değerlendirilmesi". *Diyanet İlmî Dergi* XXXVII/2 (2001), 5-24.

Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâleddin Yusuf b Abdurrahman b Yusuf. *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980.

Moğultay b. Kılıç, Ebu Abdullah Alaüddin Moğultay b Kılıç b Abdullah el-Bekceri el-Hikri. *İkmâlü Tehzîbi'l-Kemâl*. 12 Cilt. Kâhire: Dârü'l-Fârûkû'l-Hadîse, 2001.

Moğultay b. Kılıç, Ebü 'Abdullâh. *İkmâlü Tehzîbi'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*. 12 Cilt. Kahire: el-Fârûkû'l-Hadîse, 1422/2001.

Muhammed Emin el-Herevî. *Şerhu Sünen'i İbn Mâce*. 26 Cilt. Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2018.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut : Daru İhyâi't-Türasi'l-Arabî, 1374-75/1955-56.

Nesâî, Ebü Abdirrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb. *es-Sünenü'l-kübrâ*. 12 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.

Nesâî, Ebü 'Abdirrahmân Aḥmed b. Şu'ayb b. 'Alî el-Ḥorâsânî en-. *es-Sunenul'l-kubrâ*. ed. Ḥasan 'Abdulmun'im eṣ-Şelebî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.

Nisâbü'rî, Ebü Bekr Muhammed b İbrâhim İbnü'l-Münzir. *el-İşrâf ala mezâhibi'l-ulemâ*. Re'sü'l-hayme : Mektebetu Mekketü's-Sekafiyye, 2004.

Râmehurmuzî, Ebü Muhammed el-Hasen b. 'Abdurrahmân b. Hallâd el-Fârisî er-. *el-Muhaddisu'l-Fâsil beyne'r-Râvî ve'l-Vâf*. Beyrut : Dârü'z-Zehâir, 2016.

Sahnûn, Abdüsselam b Saîd Tenuhi. *el-Müdevenetü'l-kübrâ*. 4 Cilt. Beyrut : Dârü'l-Kütübi'l-İlmîyye, 1994.

Selmâ b. Sâlim b. Recâ. *Fıkhu Yahyâ b. Saîd el-Ensârî*. Medine: Medine İslâm Üniversitesi, Doktora Tezi, 1410.

Tirmizî, Ebü İsâ Muhammed b. İsâ. *İlelü't-Tirmizî el-Kebîr*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1409.

Tirmizî, Ebü İsâ Muhammed b İsâ. *Sünenü't-Tirmizî*. Beyrut : er-Risâletü'l-'Alemîyye, 2009.

Veki', Ebü Bekr Muhammed b Halef b Hayyan ed-Dabbi. *Ahbârü'l-kudat*. 3 Cilt. Beyrut : el-Mektebetü't-ticâriyetü'l-kübrâ, 1947.

Yılmaz, Hayati. "Yahyâ b. Saîd el-Ensârî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Yiğit, İsmail. "Emevîler". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 11/104-108. İstanbul: TDV Yayınları, 1995. <https://islamansiklopedisi.org.tr/emeviler>

Zehebî, Ebü Abdillâh Şemseddin Muhammed b Ahmed b Osman. *Târîhü'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. 15 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.

Zehebî, Şemseddin Muhammed b Ahmed b Osman ez-. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. 25 Cilt. Beyrut : Müessesetü'r-Risâle, 1985.



Mekke'nin Fethine Eşlik Eden Şiir ve Temaları

Mustafa İbiş¹

Öz

Bu çalışma, şairlerin İslamiyet'in dünyaya açılmasına vesile olan Mekke'nin Fethi esnasında dile getirdikleri şiirlerini ihtiva etmiştir. Şairler içlerinde barındırdıkları şevk ve iştiaqlarını, kararlıklarını ve kahramanlık destanlarını manzum ifadelerle dile getirmişlerdir. Yazdıkları şiirlerle İslâmî davete hakaret eden muhalifleriyle mücadele etmiş ve tüm gayretleriyle İslâm'ı, Müslümanları ve Hz. Peygamber'i savunmuşlardır. Çalışma, şairlerin fetih sırasında söyledikleri şiirlerini farklı konu başlıklarında toplamıştır. Konular, o dönemde söylenen şiirler değerlendirilerek tasnif edilmiştir. Sınıflandırma genel olup aynı zamanda kendi içinde de birçok alt başlıkları içermiştir. Bu yüzden, seçilen konu başlıkları kapsamlı olup farklı içeriklere sahip ve şairlerin ilk etapta vurgulamak istedikleri konulardan oluşmuştur. Makale, aynı zamanda söylenen bu şiirleri tematik açıdan ele almıştır. Söylenen bu şiirler, hem bağlamındaki anlamıyla değerlendirilmiş hem de vermek istediği mesajı tartışılmıştır. Mekke'nin Fethi'ne zemin hazırlayan olaylardan, savaşın bitimine kadar olan süreç ele alınmış ve bu konuda söylenen şiirler farklı konu başlıklarında incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagatı, Şiir, Şair, Mekke, Feth.

İbiş, Mustafa. "Mekke'nin Fethine Eşlik Eden Şiir ve Temaları". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi 9/1 (Mart 2025), 267-290. <https://doi.org/10.32711/tiad.1577544>

Geliş Tarihi	01.11.2024
Kabul Tarihi	13.03.2025
Yayın Tarihi	28.03.2025
*Bu CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makaledir.	

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Adıyaman Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, Adıyaman, Türkiye, mibis@adiyaman.edu.tr, ORCID: 0000-0001-5457-3697.



Poems and Themes Accompanying the Conquest of Mecca

Mustafa İbiş¹

Abstract

This study examines the poems of the poets during the Conquest of Mecca, a period when Islam expanded to the world. The poets expressed their enthusiasm, determination, and heroism in verse. Through their poems, the poets fought against those who opposed Islam, defending Islam, Muslims, and the Prophet Muhammad. The study compiles the poems recited during the conquest under different headings. The topics were classified by evaluating the poems of that period. The classification is general and includes many sub-topics. Therefore, the topic headings are comprehensive, have diverse content, and consist of the points the poets wanted to emphasize. The article examines these poems thematically. These poems are evaluated within their context, and their message is discussed. The study examines the poems recited from the events that paved the way for the Conquest of Mecca to the time the war ended, under different topic headings.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Poetry, Poet, Mecca, Conquest.

İbiş, Mustafa. "Poems and Themes Accompanying the Conquest of Mecca". *Türkiye Journal of Theological Studies*, 9/1 (Mart 2025), 267-290. <https://doi.org/10.32711/tiad.1577544>

Date of Submission	01.11.2024
Date of Acceptance	13.03.2025
Date of Publication	28.03.2025
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	

¹ Assistant Professor, Adıyaman University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric, Adıyaman, Türkiye, mibis@adiyaman.edu.tr, ORCID: 0000-0001-5457-3697.

Giriş

İslam'ın ilk döneminden Mekke'nin Fethi'ne kadar olan süre zarfında Müslümanlar ile müşrikler çetin bir mücadele içine girmişlerdir. Bu mücadeleler, ardı kesilmeyen olaylara ve savaşlara sahne olmuştur. Savaşlar birbirini kovalarken Müslümanlar birçok defa müşriklerle karşı karşıya gelmişlerdir. Bu durum, Müslümanların metanet ve sabır bildiren hareketlerine ve kahramanlık destanına sahne olmuştur. İşte bu dönemde Müslüman şairlerin şiirleri, gerek olayları tasvir etmede gerekse duyguları galeyana getirmede büyük rol üstelenmiştir. Bu şiirler, cereyan eden olayları yakından takip edip gözler önüne sermiştir. Şiirlerinde Allah yolunda cihat eden kimselerin üstlendiği görevin yüceliğini ve önemini vurgulamış ve bunları ölümsüzleştiren ifadelerle dile getirmişlerdir.

Hz. Peygamber, içinde çıktığı toplumda yaklaşık yirmi üç yıl gibi bir sürede kültürel, dini ve askeri hayatı geliştirmeyi başarmıştır. İslamiyet'i çeşitli bölgelere yaymak için ordular ve birlikler göndermiştir. Başta Hz. Peygamber'in üç şairi Hassân b. Sâbit (öl. 60/680), Kâ'b b. Mâlik (öl. 50/670) ve Abdullâh b. Revâha (öl. 8/629) olmak üzere birçok şair sahabe, yapılan savaş ve fetihleri tasvir etmişlerdir.³ Şairlerin bu şiirleri, Arap Yarımadası'nın içinde ve dışında gerçekleşen savaşların ve fetihlerin somut tanıkları olmuşlardır.

Mekke döneminde söylenen şiirlerin İslam tarihi ve Arap edebiyatı bağlamındaki önemi oldukça derin ve çok yönlüdür. Bu dönemdeki şiirler, sadece edebi bir ifade değil, aynı zamanda toplumsal, siyasi ve kültürel değişimlerin önemli bir yansımasıdır.

Mekke ve Medine döneminde, özellikle Mekke'nin fethinden önce şiir, Arap toplumu içinde ideolojik ve siyasi mücadelelerin ifadesi olarak önemli bir araç haline gelmiştir. Şairler, kabileler arası mücadelelerde taraf tutmak, kahramanları yüceltmek ya da düşmanları eleştirmek için şiirlerini kullanmışlardır. Mekke'nin fethi sonrasında, şairlerin bu yeni düzeni ve İslam devletini nasıl yüceltikleri, dönemin siyasi dönüşümünü nasıl etkilediğinin bir göstergesidir. Örneğin, bu dönemde yazılan şiirler, yeni bir sosyal düzenin inşasında ve diğer Arap kabilelerinin İslam'a davetinde önemli bir rol oynamıştır.⁴

Mekke'nin fethi, sadece askeri bir zafer değil, aynı zamanda sosyal yapıda da köklü değişiklikler getirmiştir. Şairler; köleler, kadınlar ve dışlanmış toplulukların hakları üzerine de yazılar yazarak, İslam'ın getirdiği bu sosyal adalet anlayışını desteklemişlerdir. Bu tür şiirler, toplumsal bilinçlenmeyi artırmış ve sosyal adalet konularında bir farkındalık yaratmıştır. Şiirler, toplumda eşitlik ve adalet arayışının bir simgesi haline gelmişlerdir.⁵

³ Ebü'l-Velîd Hassân b. Sâbit, *Dîvânü Hassân b. S.âbit*, thk. Abde Ali Mühenna (Beyrut: Dârü'l-Kutûbi'l-İlmiyye, 1994), 17-21, 34-35, 113-114; Ebü Abdillâh Kâ'b b. Mâlik, *Dîvânü Kâ'b b. Mâlik el-Enşârî*, thk. Sâmî Mekki el-'Anî (Bağdat: Mektebetü'n-Nahda, 1966), 222-229, 230-231, 234-237; Ebü Muhammed Abdullâh b. Revâha, *Dîvânü Abdillâh b. Revâha ve dirâse fi şiretihi ve şi'rihi*, thk. Velîd Kassâb (Riyad: Dârü'l-'Ulûm, 1982), 147, 148, 149, 150, 153, 154.

⁴ en-Nü'mân Abdülmüteâl el-Kâdî, *Şi'ru'l-futûhi'l-İslâmiyye fi şadri'l-İslâm* (Mektebetü's-sekâfeti'd-Diniyye, 2005), 1/10-303.

⁵ Hind Bintu Mustafâ Muhammed et-Tayyib Şerîfî, *Fethü Mekke: Dirâse Da'viyye* (Suudi Arabistan: Riyad Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1420), 113.

Şiir, Mekke'deki farklı kabileler arasında bir anlamda birleştirici bir rol oynamıştır. Mekke'nin fethi ile birlikte gelen değişim, dönemin şairlerini yeni bir kimlik oluşturma konusunda harekete geçirmiştir. Farklı kabilelerden gelen şairler, İslam'la birlikte bu yeni kimliği ve topluluğu kutlayan şiirler yazarak, bir bütünleşme sürecine katkıda bulunmuşlardır. Bu, İslam kültürü ve kimliğinin şekillenmesine yönelik önemli bir adımdır.

Mekke dönemi ve İslam'ın ilk yıllarındaki Muhadramûn⁶ şairlerin şiirleri, Arap edebiyatının gelişiminde kritik bir rol oynamıştır. Şairler, teşbihler, mecazlar ve belagatin birçok sanatını kullanarak, Arapçanın estetik boyutunu genişletmişlerdir. İslam'ın ortaya çıkışıyla birlikte, edebi üretim sadece geleneksel temalardan ibaret kalmayıp yeni temalara ve üslup biçimlerine de yönelmiştir. Bu, Arap edebiyatının evrimine katkıda bulunmuş ve sonraki dönemlerdeki edebiyatın temellerini atmıştır.⁷

Mekke'nin Fethi'ne eşlik eden şiirler, fetih sonrası dönemin ruhunu yansıtır. Bu şiirler, zafer coşkusunu ve yeni bir toplum oluşturma arzusunu dile getirirken, aynı zamanda fethedilen Mekke'deki eski inanç sistemlerinin eleştirisini de içermektedir. Şairler, putperestliğe karşı İslam'ın getirdiği monoteizmi yücelten eserler yazarak, toplumsal değişimi desteklemişlerdir. Bu bağlamda, Mekke'nin Fethi ile birlikte ortaya çıkan şiirler, hem İslami kimliğin hem de Arap kültürünün yeniden şekillenmesinin güçlü bir ifadesidir.⁸ Kısaca, Fetih öncesi dönemde söylenen şiirler, sadece bir edebi ifade biçimi değil, aynı zamanda dönemin siyasi, toplumsal ve kültürel dönüşümünü derinlemesine etkileyen ve bu süreçte önemli işlevler üstlenen bir araçtır. Bu şiirler, hem bireylerin hem de toplumun kimliğini şekillendiren unsurlar olarak değerlendirilebilir.

Hz. Peygamber döneminde, özellikle savaşlarda dile getirilen şiirler, Müslümanların yazdığı kahramanlık destanlarıyla doludur. Bu dönemde irat edilen şiirlerin uyandırdığı coşku ve heyecan ile duygular üzerindeki etkisi ve gücü tartışılmaz bir gerçektir. İslam dini, zaman zaman şiir vesilesiyle müdafa edilmiş yine onunla insanlar savaşa çağrılmış ve motive edilip cepheye sürülmüşlerdir. İslam'ı, Müslümanları ve Hz. Peygamber'i hicveden şiirlere ise Müslüman şairler tarafından aynı kabilden cevap verilmiştir. Şiirle müdafaayı özellikle Hz. Peygamber'in teşvik ettiği açıkça görülmektedir. Hz. Peygamber, İslamiyet'i müdafa eden şiir türünü cihattan saymıştır. Bu konuda Hz. Peygamber şöyle buyurur: "Muhakkak Mü'min kılıcıyla ve diliyle cihat eder. Nefsim kudret elinde olan Allah'a yemin ederim ki sizin onlara şiirle karşılık vermeniz onları ok yağmuruna tutmak gibidir".⁹ Başka bir hadis de ise şöyle buyurur: "*Kureysliler'i (onların hiciv şiirlerine karşı şiirle) hicvedin, çünkü bu onlara ok yağdırmaktan daha etkilidir. Bunun üzerine Resulullah, Abdüllâh b. Revâha'ya haber gönderip, onları hicvet dedi. O da onları hicvetti. Fakat Resulullah, durumdan tatmin olmadı. Bunun üzerine Ka'b b. Mâlik'e, daha sonra Hassân b. Sâbit'e haber gönderir. Hassân, Hz. Peygamber'in yanına girince: Sizin için kuyruğu ile çarpan bu aslana haber göndermenin zamanı gelmiştir, demiş. Sonra dilini çıkararak hareket ettirmeye*

⁶ Muhadremûn: Ömrünün bir kısmını Câhiliye döneminde, diğer bir kısmını da Müslüman olarak geçirmiş olan şairlere verilen isimdir.

⁷ Sâmi Mekkî el-'Anî, *el-İslâm ve'ş-şi'r* (Kuveyt: Alemü'l-Ma'rife, 1990), 10-43-52; Yahyâ el-Cubûrî, *Şi'rü'l-muḥadramîn ve eserü'l-İslâm fih* (Bağdat: Mektebetü'n-Nahda, 1964), 17-18.

⁸ Cubûrî, *Şi'rü'l-muḥadramîn*, 24-28.

⁹ Ahmed b. Hanbel Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnavut vd. (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1421), 45/148.

başlamış ve: *Seni Hak (din) ile gönderen Allah'a yemin ederim ki, onları dilimle deri parçalar gibi parçalayacağım, demiş. Bunun üzerine Rasulullah: Acele etme! Çünkü Ebûbekir, Kureyş'in neseplerini en iyi bilendir. Benim de onlar arasında nesebim var. Tâ ki, senin için benim nesebimi sana anlatsm, buyurmuş. Hassân, hemen onun yanına gitmiş sonra döndüğünde: Yâ Rasulallah! Bana senin nesebini anlattı. Seni hak (din) ile gönderen Allah'a yemin ederim ki, seni onlardan hamurdan kıl çeker gibi çekip çıkaracağım, demiş. Hz. Aişe şöyle demiştir: Bunun üzerine Rasulullah, Hassân'a: Sen Allah ve Rasulu namına müdafaa bulundukça hiç şüphesiz Rûhu'l-kudûs (Cebrail) seni destekleyecektir! buyururken işittim. Yine Hz. Aişe şunu söylemiştir: Ben Rasulullah'm: Hassân onları hicvetti ve hem şifa verdi hem de şifa buldu, buyururken işittim.”¹⁰*

Rivayete göre Hassân b. Sâbit aşağıdaki mısralarla Kureyşliler'i hicvedip Hz. Peygamberi methetmiştir:

وَعِنْدَ اللَّهِ فِي ذَلِكَ الْجَزَاءُ	هَجَوْتُ مُحَمَّدًا وَأَجَبْتُ عَنْهُ
فَتَرَكْتُكُمْ لِحَيْرِكُمْ أَلْفِدَاءُ	أَتَهَجُوهُ وَلَسْتُ لَهُ بِكُفْرَةٍ
أَمِينَ اللَّهُ شَيْمَتُهُ الْوَفَاءُ	هَجَوْتُ مُبَارَكًا بَرًّا حَنِيفًا
وَيَمْدَحُهُ وَيَنْصُرُهُ سَوَاءُ	أَمَّنْ يَهْجُو رَسُولَ اللَّهِ مِنْكُمْ
لِعَرَضِ مُحَمَّدٍ مِنْكُمْ وَقَاءُ	فَلِنْ أَبِي وَوَالِدَهُ وَعَرْضِي

(Ey Ebû Süfyân!) Sen, Muhammed'i hicvettin. Ben ise onun namına cevap veriyorum. Bunun için Allah katında mükâfat vardır.

(Sen) Onun dengi olmadığın halde onu (Hz. Muhammed'i) nasıl yerersin? Öyleyse en kötünüz en iyinize kurban olsun.

Sen tertemiz, mübarek ve Allah'tan güvenilirliği olanı yeriyorsun. Onun tabiatı vefa üzerine kuruludur.

Sizden kim onu yererse veya onu övüp ona yardım ederse bilsin ki ona ne fayda nede zarar verir.

Andolsun ki (tek dileğim şudur): Babam, onun babası ve şahsım, Muhammed'e feda olsun.¹¹

Hassân b. Sâbit bu dizelerinde, Müşriklerin önderlerinden Ebû Süfyân'ı (öl. 31/651) hicvetmiştir. Onu ağır bir dil ile yermiş ve buna karşı Hz. Peygamberi de methetmiştir. Aynı zamanda Resulullah'ın bu övgüye layık olduğuna işaret etmiştir. Ona, tüm benliğiyle kalkan olabileceğini ve bunu yapmak için her türlü fedakârlığı yapabileceğini vurgulamıştır.

Hz. Peygamber döneminde birçok savaş, seriye ve baskınlar düzenlenmiştir. Bu savaşların neticesinde Müslümanlar, çeşitli zaferlere ve İslamiyet'in dönüm noktası olan Mekke'nin Fethi gibi önemli bir fethe kavuşmuşlardır. Bu savaşların bir kısmı bizzat Resulullah'ın emriyle bazıları ise müdafaa suretiyle gerçekleşmiştir. Bunlar Bedir, Uhud, Hendek, Mûte, Huneyn ve Mekke Fethi gibi savaşlardır. Bu savaşlar, birçok kahramanlık destanına ve destanların dile getirildiği şiirlere sahne olmuştur. Bu çalışmada, özellikle Mekke'nin Fethi sürecinde dile getirilen şiirler ele alınacaktır. Fetih, dönem itibariyle asr-

¹⁰ Müslim Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi u's-şâhih*, thk. Abdülbâki Muhammed Fuâd (Kahire: Matba'atu İsa el-Bâbi el-Halebî, 1374), "Fezâilu Hassân b. Sâbit" 2490.

¹¹ Hassân b. Sâbit, *Divânü Hassân b. Sâbit*, 20-21.

ı saadetin sonlarına denk geldiğinden ötürü İslamiyet, geniş coğrafyalara yayılma fırsatı bulmuş ve söylenen şiirler büyük yankı uyandırmıştır. Hem İslâmî davet hem de Müslümanlar açısından Mekke'nin Fethi'nin apayrı bir yeri olmuştur. Müslümanların uzun zamandır beklediği fetih gerçekleşmiş ve hak din tüm ufuklara yayılma fırsatı bulmuştur. Öte yandan Müslümanlar fethettikleri topraklara kendi kültürlerini de taşımışlardır. Arap toplumunda önemli bir değeri haiz şiirin de Müslümanların fetihleriyle beraber başka diyarlara taşındığı görülmektedir. Bunun en bariz örneği Endülüs bölgesinde kendini göstermiştir. Endülüs edebiyatı Arap şiirinin hemen hemen tüm formlarında ürünler vermiştir.¹²

Çalışma, genel manada nitel paradigmanın farklı araştırma yöntemlerinden faydalanmıştır. İlk etapta Mekke'nin Fethi dönemine ait şiirler toplanmış ve sınıflandırılmıştır. Bu konudaki veriler ise genel literatür çalışması ile birlikte tabakât, tarih ve şairlerin divânlarında zikredilen şiirler esas alınarak derlenmiştir. Daha sonra şiirlerde öne çıkan temalar (savaş, barış, medih ve hamaset gibi) belirlenmiş ve şiirlerin dil yapısı, üslubu kullanılan edebi terimler tahlile tabi tutulmuştur. Ayrıca şiirlerin yazıldığı dönemin sosyal, kültürel ve politik bağlamı değerlendirilerek, şiirlerin bu bağlamdaki yerleri analiz edilmeye çalışılmıştır. Sonuç olarak elde edilen bulgular temalar, dil kullanımı ve bağlam üzerinden analitik bir biçimde değerlendirilmiştir. Konularına göre değişik kategoriye tabi tutulan verilerden farklı şairlerden örnekler yer verilmiştir. Bu örneklemeler farklı üslup ve tarzlar sergileyen şairlerin şiirlerinden özel bir biçimde seçim yapılmıştır.

Araştırmada elde edilen veri ve örneklemelerin içerik ve söylem analizi yapılmıştır. Metodolojik olarak seçilen bu iki yöntem ışığında Mekke'nin Fethi sürecinde zikredilen şiirler analitik bakımından incelenmiştir. Şiirlerin içerik analizi yapılmış ve ayrıca metin, sosyolengüistik bir biçimde tahlil edilmiştir. Bununla birlikte araştırma, tüm bileşenlerini toplama gayesiyle ele alınmamıştır. Özellikle İslam dünyasında yankı uyandıran ve tarihi kitaplara damga vuran en önemli görülen şiirlere yer verilmiştir. Fakat çalışma, tarihi sürece ufuk aralama gayretinde olup bu konuda çalışma yapmak isteyenlere kapı aralayacağı hedefi gütmektedir.

Bu makale, Mekke'nin Fethi sırasında şairlerin söyledikleri şiirlerin içeriği ve işlediği temalar araştırılarak oluşturulmuştur. Bu şiirler, sübjektif bir biçimde farklı sınıflara ayrılmıştır. Bu şiirler içerik bakımından genel olup farklı konulara da yer vermiştir. Bunlar; yardım, cihada davet, (Müşriklerin) mağlubiyet, özür bildiren, fethin coşkusu ile beraber Resulullah'ı ve Müslümanları öven ve hamaset ve gurur bildiren şiirlerdir.

1. Fetih Öncesi ve Yardım İstemek İçin Söylenen Şiir

Görkemli fethin işaretleri çok önceye dayanmaktadır. Hicretin altıncı yılında Hz. Peygamber, umre için Mekke'ye gelip onu ziyaret etmeye karar vermiş ve beraberinde, Müslümanların da kendisiyle birlikte yola çıkmaya çağırmıştır. Fakat müşrikler, Resulullah'ın o sene Mekke'ye girmesine izin vermemiştir. Yapılan görüşmeler neticesinde aralarında on yıl sürecek Hudeybiye Barış Antlaşması imzalanmıştır. Buna göre, Hz. Peygamber ve Müslümanların ertesi yıl Mekke'yi ziyaret edebileceği de

¹² Cengiz Parlak, "Endülüs Edebiyatında Vasef Şiirleri", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* -/53 (Aralık 2022), 832.

kararlaştırılmıştır.¹³

Hudeybiye Barış Antlaşması'ndan bir yıl sonra Resulullah ve beraberindeki Müslümanlar umre yapmak için Mekke'ye gelmiş ve umretü'l-kaza ibadetini bitirdikten sonra geri dönmüşlerdir. Müslümanlar Medine'ye döndükten sonra müşrikler, ateşkesi bozan davranışlar sergilemiş ve antlaşmaya aykırı birçok hadiseye karışmışlardır. Antlaşmayı bozan en önemli sebep, Kureyşliler'in Huzâa kabilesine saldırmasıdır.¹⁴ Olay şöyle gelişmiştir; Kureyşliler Müslümanların Mekke'deki müttefikleri Huzâa kabilesine karşı Benî Bekr ile ittifak kurmuş ve onlara maddi yardımda bulunmuşlardır. Benî Bakr kabilesi, Vetîr denilen suyun başında Huzâa kabilesine saldırmış ve Huzâa kabilesinden yirmi küsur kişiyi öldürmüşlerdir. Böylece müşrikler, Hz. Peygamber ile olan ahdini bozmuşlardır. Bu baskının hemen akabinde, cereyan eden hadiseyi bildirmek üzere Huzâa kabilesinden Amr b. Sâlim ve Benî Ka'b kabilesinden bir adam Resulullah'ın yanına varmış ve cereyan eden hadiseyi anlatıp Resulullah'tan ve Müslümanlardan yardım talep etmiştir.¹⁵ Amr bu yardım çağrısını şu mısralarla dile getirmiştir:

يَا رَبِّ إِنِّي نَاشِدُ مُحَمَّدًا	جَلَفْتُ أَبِينَا وَأَبِيهِ الْأَثَلَا
قَدْ كُنْتُمْ وُلْدًا وَكُنَّا وَالِدًا	ثُمَّتْ أَسْأَلُنَا فَاَلَمْ نَنْزِعْ يَدَا
فَانصُرْ هَذَاكَ اللَّهُ تَنْصُرَا أَعْتَدَا	وَأَدْعُ عِبَادَ اللَّهِ يَأْتُوا مَدَدَا
فِيهِمْ رَسُولُ اللَّهِ قَدْ تَجَرَّدَا	إِنَّ سَيْمَ حَسَنًا وَجَهَةَ تَرْبَدَا
فِي قَيْلِقِ كَالْبَحْرِ يَجْرِي مُزْبَدَا	إِنَّ قُرَيْشًا أَخْلَفُوكَ الْمَوْعَدَا
وَنَقَضُوا مِيثَاقَكَ الْمَوْكَدَا	وَجَعَلُوا لِي فِي كَدَاءِ رُصَدَا
وَزَعَمُوا أَنْ لَسْنَتْ أَدْعُو أَخَدَا	وَهُمْ أَذَلُّ وَأَقْلُّ عَدَدَا
هُمْ بَيِّتُونَا بِالْوَتِيرِ هُجْدَا	وَقَتَلُونَا زُغَعَا وَسُجْدَا

Ya Rabbi! Muhammed'e sesleniyorum. Babamızla babası arasında eski bir ittifak (ı hatırlatmak istiyorum...

O vakitler sizler çocuktunuz, bizler ise anne-babaydık. Sonra Müslüman olduk ve bu ittifaktan çekilmedik.

Öyleyse yardım et ki, Allah da seni hazır bir yardıma kavuştursun. Allah'ın kullarını yardıma çağır da sana yardıma gelsinler.

İçlerinde savaşa hazır Allah'ın elçisi vardır. Zillete karşı yüzü renkten renge girer. Köpük saçan deniz gibi kalabalık askerlerle akıp gelsinler. Zira Kureyşliler sana verdiği sözden caydılar.

¹³ Muhammed Hamîdullah, "Hudeybiye Antlaşması", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 18/297-299.

¹⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer el-Vâkıdî, *el-Meğâzî*, thk. Marsden Jones (Londra: Alemü'l-Kütüb, 1965), 2/781-786.

¹⁵ Abdülmelik İbni Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye li İbn Hişâm*, thk. Mustafâ es-Sukâ vd. (Mısır: Mektebetu ve Matba'atu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1955), 394.

Seninle yaptıkları antlaşmayı bozdular ve beni engellemek için Kedâ'ya¹⁶ gözetleyiciler yerleştirdiler.

Daha hakir ve sayıca az olmalarına bakmadan kimseyi yardıma çağıramayacağımı zannettiler.

Onlar, bizi Vetîr'de¹⁷ gece vakti uyurken bastılar. Bizi, rükû ve secdeye varırken öldürdüler.¹⁸

Amr b. Sâlim, bu şiirinde Hz. Peygamber'den ve Müslümanlardan yardım istemiştir. Bunu, eskiden beri süre gelen Haşimoğulları'yla kabilesi Huzâa'nın müttelikliğini hatırlatarak dile getirmiştir. Kureyşliler'in, kendilerini haince pusuya düşürdüklerinden bahsetmiştir. Bu ise onların son çırpınışları olduğuna işaret etmiştir. Kureyşliler'in, Medine'ye haber ulaşmaması için uğraştıklarını fakat bunun nafile olduğunu beyan etmiştir. Amr, Kureyşliler'in sözlerinden caydıklarını ve bunun bir karşılığı olması gerektiğini zikredip Hz. Peygamber'den yardım istemiştir. Şiirinde, Müslümanlardan gelen bir hamlenin Kureyşliler'i mağlup edeceğine ve Mekke'nin Fethi'nin gerçekleşeceğine imada bulunmuştur. Nitekim bu dizelerin ardından Resulullah şöyle buyurdu: "Sana yardım edildi ey Amr b. Sâlim! Sonra Allah Resülü'ne gökten bir bulut göründü ve bunun üzerine şöyle dedi: Bu bulut, Benî Ka'b'ın zaferini müjdelemektedir."¹⁹

Şair bu beyitlerde mesajını mecaz, teşbih ve istiare gibi birçok edebi sanatla güçlendirmektedir. Örneğin bu beyitlerde birçok teşbih ifadesi yer almış ve her biri farklı anlamlarda kullanılmıştır. Birincisi; *في فيلقٍ كالأبحر يجري مُزبداً* "Köpük saçan deniz gibi askerler" ifadesidir. Şair burada, orduyu büyük ve güçlü bir denize benzetmekte ve ordunun büyüklüğünü ve kudretini vurgulamaktadır. İkincisi; "Hz. Peygamberin yüzü zillete karşı renkten renge girer" anlamındaki sözü, dolaylı bir benzetme olan zımnî bir benzetmedir. Utanan ve ar duyan kimsenin yüz ifadesinin alabileceği durumu tasvir etmiş ve ona benzetmiştir. Şair şiirinde kullandığı edebi sanatlarından biri de istiaredir. Beyitte zikredilen "Bizi rükû ve secdedeyken öldürdüler." Sözü, istiareye örnektir. Burada şair, Müslümanların düşmanlar karşısındaki durumunu rükû ve secde eden yani huşu içinde ve zayıf durumdaki kimselerin durumuna benzetmiştir. Şair şiirinde, beyitlerin sonunda yazılışları aynı anlamları farklı *الولد* ve *الوالد* kelimelerini kullanarak "cinas" sanatını kullanmıştır. Şair aynı şekilde bazı beyitlerin son harfinin aynı olması gibi şiirde nağmeyi ifade eden *seci* sanatını kullanmıştır. Bu edebi sanatlar, metnin güzelliğine ve derinliğine katkıda bulunarak, yazarı ve duygularını daha etkili bir şekilde ifade etmesine yardımcı olmuştur.

2. Cihada Davet Şiiri

Mekke'nin Fethi sırasında dile getirilen şiirlerden biri de cihada teşvik amacıyla söylenmiştir. Bu, o dönemde savaş öncesi ve savaş esnasında sıkça görülen bir durumdur. Bundan maksat insanların hassas duygularına değinerek onları savaş meydanına çağırmaaktır. Mekke'nin Fethi öncesinde durum tam da bu vaziyettedir.

¹⁶ Mekke'de bir mekân ismidir.

¹⁷ Mekke'de bulunan bir su yatağının ismidir.

¹⁸ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm (Mısır: Dârü'l-Ma'ârif, 1967), 45; İbni Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/394; Hasan b. Muhammed el-Meşşât el-Mâlikî, *İnâretü'd-dücâ fi meğâzi hayri'l-verâ şallallahu aleyhi ve sellem* (Cidde: Dârü'l-Menâhic, 1426), 597-599.

¹⁹ İbni Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/394; et-Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 3/45.

Mekke'deki Müslümanlara ve Hz. Peygamberin müttefiki kabilelere saldırılar düzenlenmiş ve birçok insan öldürülmüştür. Savaş için tüm haklı gerekçeler ortaya çıkmış ve Müslümanlar için ele geçmez bir fethin kapısı aralanmıştır. Tüm bu durumları göz önünde bulunduran Resulullah, fetih hazırlıklarına başlamıştır.²⁰ Bu durumdan güç alsa gerek; Hassân b. Sâbit de insanları, şiiriyle savaşa ve Mekke'de bulunan mazlum halka yardım çağrısında bulunmuştur. Hassân b. Sâbit, hem Huzâa kabilesinin başına gelen trajediyi dile getirmek hem de halkı savaşa teşvik etmek amacıyla şunları dile getirmiştir:

رَجَالِ بَنِي كَعْبٍ تُحَزُّ رِقَابَهَا	عَنَائِي وَلَمْ أَتْهَدْ بِبَطْحَاءِ مَغَّةَ
وَقَتْلَى كَثِيرٍ لَمْ تُجَنِّ ثِيَابَهَا	بِأَيْدِي رَجَالٍ لَمْ يَسْأَلُوا سُيُوفَهُمْ
سُهَيْلُ بْنُ عَمْرٍو وَخُرْهَا وَعُقَابَهَا	أَلَا لَيْتَ شِعْرِي هَلْ تَنَالَنُّ نُصْرَتِي
فَهَذَا أَوَانُ الْحَرْبِ شُدَّ عَصَابَهَا	وَصَفْوَانُ عَوْذٍ حَنَّ مِنْ شَقْرِ اسْتِهِ
إِذَا أَخْتَلَبَتْ مَرْقًا وَأَغْصَلَ نَابَهَا	فَلَا تَأْمَنَّا يَا بَنَ أُمَّ مُجَالِدٍ
لَهَا وَقَعَةَ بِالْمَوْتِ يُفْتَحُ بَابَهَا	وَلَا تَجْرَعُوا مِنَّا فَإِنَّ سُيُوفَنَا

(Ah) Bulutum! Mekke'nin Batha²¹ denilen mahallelerinde neler olup bittiğine tanık olmadım. Benî Ka'b'e bağlı adamların boyunları vuruluyor.

Kılıçlarını çekemeden adamlar (Müşrikler) tarafından boyunları kesildi. Birçoğu öldürüldü ve defin bile edilemediler.

Keşke sana yardımımın nasıl dokunduğunu ve Süheyl b. Amr'ın²² ise nasıl aşığılanıp cezalandırıldığını görseydim.

Safoân²³ ise dübüründen ses çıkaran yaşlı bir deve dir. Vakit, savaş için kuşanma vaktidir.

Ey Ümmü Mücâlid'in oğlu (İkrime b. Ebî Cehl)!²⁴

Saf süt sağıldığında ve dişler çarpıklaştığında (Savaş kızıştığında) kendini bizden güvende hissetme.

Bizden korkmayın! Çünkü kılıçlarımızda ölüme kapı açan ölüm damgası vardır.²⁵

Hassân b. Sâbit, Müslümanları cihada davet ettiği bu şiirinde üst düzey bir dil kullanmıştır. Bir tarafta Mekke'de Müslümanların başına gelen trajediyi özetlemiş diğer

²⁰ Nebi Bozkurt - Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Mekke", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/555-563.

²¹ Kâbe'nin yer aldığı vadinin ortasındaki çukur alana verilen isimdir. Bkz. Bozkurt - Küçükaşçı, "MEKKE", 28/555.

²² Mekke eşrafından İslâm karşıtlığıyla bilinen bir isimdir. Mekke'nin Fethi'nden sonra Müslüman olmuştur. Bkz. Bünyamin Erul, "Süheyl b. Amr", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/30.

²³ Hz. Peygamber'in azılı düşmanlarından biridir. Huneyn Gazvesi'nden sonra Müslüman olmuştur. Bk. Mehmet Ali Kapar, "Safvân b. Ümeyye", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/486-487.

²⁴ İslâm Karşıtı olarak bilinen Ebü Cehil'in oğlunun adıdır. Mekke'nin Fethi'nden sonra İslamiyet'i kabul etmiştir. Abdullah Aydın, "İkrime b. Ebü Cehil", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 22/42-43.

²⁵ Hassân b. Sâbit, *Divânü Hassân b. Sâbit*, 34-35; İbni Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 397.

tarafıta ise intikam bekleyen mücahitlerin hâletiruhiyelerini anlatmıştır. Hassân, İslâm karşıtı küffar için hicvin en derin ifadelerini kullandıktan sonra adeta savaşıñ gidişatını okurcasına Müslümanların zaferine imada bulunmuştur. Şair cesaret ve savaş ruhunu dile getiriyor. Mekke'deki savaş ortamını tasvir ederek, Kâbe'nin etrafındaki savaşçıların cesaretini vurguluyor. Savaşıñ kaçınılmaz olduğunu belirtmiş ve bunun getireceği zorluklara dikkat çekmiş ve mücadele ruhunun önemine vurgu yapmıştır.

Şair bu şiirinde birçok edebi sanata yer vermiştir. Savaş imgeleri ve çatışmalara işaret eden ifadeleri harmanlayarak gerilim ve çatışma durumunu istiare yoluyla belirtmiştir. Yine savaşan mücahitleri ve silahlarını, kızışan ve ölüm saçan savaşına benzetmiştir. Şair, Süheyl b. Amr, Safvân ve Ümmü Mücâlid'in oğlu İkrime gibi belirli sembol isimler kullanarak örneklemelede bulunmuş ve metne tarihsel ve kültürel bir derinlik katmıştır. Bununla beraber şair şiirinde gurur ve aidiyet belirten güçlü ve etkili imgelerle coşkulu bir dil kullanmayı tercih etmiştir.

3. Özür ve Bağışlanma Dileyen Şiir

Mekke'nin Fethi sırasında dile getirilen şiirlerden biri de özür ve af dilemek maksadıyla söylenmiştir. Fetih gününde birçok Müşrik, İslamiyet'i seçmiştir. Bunlardan bir kısmı İslâm dinine olan bağlılıklarını pekiştirmek amacıyla bazı şiirler dile getirmişlerdir. Bu başlıkta, özür mahiyetinde söylenen ve yankı uyandıran bazı şiirlere temas edilmiştir.

Mekke'nin Fethi öncesinde Kureşliler'in Mekke'deki hadiseleri kıskırtmaları ve körüklemesi neticesinde Müslümanların müttefiki olan Huzâa kabilesi ve diğer kimseler saldırıya uğramıştır. Böylece Müslümanların, Kureşliler'le Hudeybiye'de yaptıkları barış antlaşması bozulmuştur. Bunu göze alamayan Ebû Süfyân barış görüşmelerin devam etmesi adına Medine'ye Hz. Peygamberle görüşmeye gelmiştir. Fakat Resulullah bunu kabul etmeyince o da İslâm dinini seçmiş ve daha önce yaptığı davranışlarından ötürü özür mahiyetinde aşağıdaki şiiri dile getirmiştir²⁶:

لَعَمْرُكَ أَيُّ يَوْمٍ أَحْمَلُ رَايَةً لَتَغْلِبَ خَيْلُ اللَّاتِ خَيْلَ مُحَمَّدٍ
لَكَ الْمُدْلَجِ الْخَيْرَانَ أَظْلَمَ لَيْلُهُ فَهَذَا أَوَابِي جِيْنَ أَهْدَى وَأَهْتَدِي
هَذَا نِي هَادٍ غَيْرُ نَفْسِي وَنَأَلِي مَعَ اللَّهِ مَنْ طَرَدْتُ كُلُّ مُطَرَّدٍ

*Yemin ederim ki; Lât'in²⁷ atı Muhammed'in atını yenmesi için sancağı taşıdığım günlerde,
Karanlık gecede şaşkın şaşkın yürüyen kimse gibiydim. Hidayet bulana dek durumum böyleydi.
Bana, başka bir rehber yol gösterdi. Kovup durduğum kimse beni Allah'ın lütfuna kavuşturdu.²⁸*

Ebû Süfyân bu şiirinde Hz. Peygamber'den özür dilemektedir. Burada, daha önce her türlü kötülüğe imza attığını bildirmiştir. Yaptığı davranışların aslında kendini mutlu etmediğini söylemiştir. Dizelerinin sonunda, kendilerinin Mekke'den sürgüne zorladığı Hz. Peygamber vesilesiyle Müslüman olduğunu ifade etmiştir. Şair duygusal karmaşı

²⁶ İbni Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 2/400-4001.

²⁷ İslâm'dan önce Arapların taptığı meşhur put isimlerinden biridir.

²⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek ale's-Şaĥîhayn*, thk. Âdil Mürşid vd. (y.y.: Dârü'r-Risâleti'l-Alemiyye, 1439), 5/333; İbni Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 2/401.

İNİNDE, karanlık bir geceyi anlatan simgelerle, doğru yola eriştiğinden bahsetmiştir.

Söz konusu şiir farklı edebi sanat içermektedir. Şair, kendisini karanlık geceyle yüzleşen hüzünlü bir yolcuya benzeterek teşbih sanatına başvurmuştur. Şair, "bayrak taşıyıcısı" gibi güçlü mecaz ifadeler kullanarak kahramanlık ve liderliği ifade etmekte, bu da onun istiare sanatına başvurduğuna işaret etmiştir. Yine "Lat'ın atı" ve "Muhammed'in atı" gibi mecazi ifadeler, kültürel ve dini çatışmanın karşıt yönlerini göstermektedir. Kullandığı أَظْلَمَ karanlık ve أَهْتَى yolunu bulmak (aydınlık) anlamındaki zıt anlamlı ifadeler tezat sanatına birer örnek teşkil etmiştir. Şair, okuyucuya konuya olan önemi bildirmek için çağrı, yemin ve nida üslubuna başvurmuştur.

Özür mahiyetinde şiir irat eden isimlerden biri de Abdullâh b. Ziba'râ es-Sehmî'dir. İbn Ziba'râ İslam dinini seçmeden önce Câhiliye döneminin meşhur şairlerden ve İslam karşıtı biriydi. Şiirleriyle Hz. Peygamber'i ve Müslümanları hicvetmekteydi. Kâfirleri ona karşı kışkırtır ve Kureyş'i savunurdu. Mekke fethedilince Hubeyra b. Ebî Vehb el-Mahzûmî ile birlikte Necran'a kaçar. Bunun üzerine Hassân b. Sâbit onu, korkaklık ve firarla kınayan şu dizeleriyle kınar:

لَا تُعْذَمَنَّ رَجُلًا أَحَلَّكَ بُغْضَهُ
تَجْرَانُ فِي عَيْشِ أَحَدٍ لَزِيمِ
بُلِيَّتٌ قَنَاتُكَ فِي الْخُرُوبِ فَأَلْفِيَّتٌ
خَمَانَةٌ جَوْفَاءَ دَاتٍ وَوُصُومِ
عَضِبَ الْإِلَهُ عَلَى الزَّبَعْرِ وَابْنِهِ
وَعَذَابُ سُوءٍ فِي الْخَيَاةِ مُقِيمِ

Nefretin seni Necrân'a sürgün eden adamı, Allah Muhafaza etsin! Senin ise aşağılayıcı sürgün hayatın devam ede dursun!

Gücün savaşlarda yıprandı. Mızrağımızın gücü zayıfladı, içi boş ve utamlı duruma düştünüz.

Allah, Ziba'râ ve oğluna lanet etsin! Onun dünya hayatındaki işkenceli sürgünü devam etsin!²⁹

Hassân b. Sâbit'in bu beyitleri İbn Ziba'râ'ya ulaşınca ayağa kalkar. Düştüğü durumunu göz önüne alıp düşünür ve İslam'a girmeye karar verir.³⁰ Bunun üzerine Mekke'ye Resulullah'ın yanına varır ve af dileyen şu mısraları dile getirir:

يَا رَسُولَ الْمَلِكِ إِنِّي لَسَانِي
رَاتِقٌ مَا فَتَقْتُ إِذْ أَنَا بَورِ
إِذْ أَبَارِي الشَّيْطَانَ فِي سُنَنِ الْعَيِّ
وَمَنْ مَالٍ مَيْلُهُ مَثْبُورِ
أَمِنَ الْأَحْمُ وَالْعِظَامُ لِرَبِّي
ثُمَّ قَلْبِي الشَّهِيدُ أَنْتَ الْنَذِيرِ
إِنِّي عَنكَ زَاجِرٌ ثُمَّ حَيًّا
مِنْ لَوْيٍ وَكُلِّهِمْ مَغْرُورِ

Ey Melik'in (Allah) Elçisi! Dilim açtığı yaraları sarıyor (zira ben hayırsızım).

Kötü davranışlar için şeytana karşı çıkıyorum. Kim ona meylederse helak olur.

Etimle kemiğimle Rabbime iman ettim. Sonra kalbim de iman etti ve şahittir ki sen

(Allah tarafından gönderilen) bir uyarıcısın.

Prangalara vurulmuşken Lüeyoğullarından ben, seninle hayat buldum. Onlar ise hala

²⁹ Hassân b. Sâbit, *Divânu Hassân b. Sâbit*, 212; et-Taberî, *Târîhu'r-rusul ve'l-mülûk*, 3/64; İbni Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/418-419; el-Vâkîdî, *el-Meğâzî*, 2/847-848.

³⁰ el-Vâkîdî, *el-Meğâzî*, 2/848.

mağrur durumdalar.³¹

İbn Ziba'râ daha sonra şöyle devam eder:

وَالْأَيْلُ مُغْتَلِجُ الرِّوَاقِ بَهِيمٌ	مَنْعَ الرُّقَادِ بَلَابِلٌ وَهُمُومٌ
فِيهِ فَبِئْتُ كَأَنْبِي مَحْمُومٌ	مِمَّا أَتَانِي أَنْ أحمَدَ لِأَمْنِي
عَيْرَانَةٌ سُرُحُ الْيَدَيْنِ عَشُومٌ	يَا خَيْرَ مَنْ حَمَلْتُ عَلَى أَوْصَالِهَا
أَسْدَيْتُ إِذْ أَنَا فِي الضَّلَالِ أَهِيمٌ	إِنِّي لَمُغْتَلِزٌ إِلَيْكَ مِنَ الَّذِي
قَلْبِي وَمُخْطِئِي هَذِهِ مَحْرُومٌ	فَالْيَوْمَ آمَنَ بِالنَّبِيِّ مُحَمَّدٍ
وَدَعَتْ أَوْاصِرُ بَيْنَنَا وَخُلُومٌ	مَضَتْ الْعَدَاوَةُ وَالْقَصَصَاتُ أَسْبَابُهَا
زَلِي، فَلَيْكَ رَاجِمٌ مَرْحُومٌ	فَاغْفِرْ فِدَى لَكَ وَالذَّايِ كِلَاهِمَا

Vesvese ve kuruntular uykuyu engelliyor. Gece verandası çalkantılı ve karanlık... Bana haber geldi ki; Ahmed (Hz Peygamber) beni kınamış. Bunun üzerine huma (ateşli hastalık) hastalığına yakalanmış kimse gibi geceledim.

Ey hızlı, kuvvetli ve yürüdüğü yerden gözünü sakınmayan devenin taşıdığı en hayırlı kimse!

Sapkınlık içinde bocaladığım zamanlarda yaptıklarımın dolay beni bağışlamamı diliyorum.

...

Bugün, Allah'ın Nebisi'ne iman ettim. Kim hak dinini reddederse, iyilik ve refahtan mahrum kalır.

Düşmanlıklar sona ermiş ve sebepleri ortadan kalkmıştır. Aramızdaki bağlar, yakınlaşmayı ve muhabbeti getirmiştir.

Anam babam her ikisi de sana feda olsun! Ne olur, yaptıklarımı bağışla! Çünkü sen, merhamete ve hoşgörüye lâyıksın ve Cenab-ı Hakk'ın katında sevgilisin.³²

Abdullâh b. Ziba'râ, şiirine başladığı ilk mısralarında, Allah'ın Elçisi'ne hitap ederken imanını ve inancını ifade etmiştir. Kötü davranışlara karşı şeytana direndiğini ve ona meylederse yok olacağını belirtir. Allah'a olan inancını vurgulayarak, kalbinin de bu inancı kabul ettiğini ifade eder. Ayrıca, zorluklar içinde iken Hz. Peygamberin sayesinde hayat bulduğunu ve diğer insanların hala gurur içinde olduklarını dile getirir. Bu metin, inanç, teslimiyet ve insanın manevi uyanışı üzerine bir mesaj taşımaktadır. Şair, devam eden dizelerinde ise kötü davranışlarından pişman olduğunu ve bunu telafi etmeye çalıştığını bildirmektedir. Zamanında şeytana uyduğunu ve artık iman nimetine kavuştuğunu ifade etmiştir. Daha sonra bu sürecin nasıl geliştiğini özetlemiştir. Geceleri uyuyamadığını ve hafakanlarla uyandığını bildirdikten sonra bu bataklıktan kurtulmasına sebep olan Allah Resulu'ne minnet duyduğunu ve kendisini bağışlamasını dilemiştir. Aralarındaki düşmanlıkların ve buna sebep olan etkenlerin yok olduğuna ve bunun yerine sevgi ve muhabbetin yeşerdiğine işaret etmiştir.

³¹ İbni Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/419; et-Taberî, *Târîhu'r-rusul ve'l-mülûk*, 3/64.

³² İbni Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/419-420; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kurân*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir (Mekke: Dârü't-Terbiye ve't-Türâs, b.y.), 17/570.

Şair şiirini, duyguları özgün bir sanatsal üslupla ifade eden bir dizi edebi sanatla sunmuştur. İlk beyitlerinde istifham üslubunu kullanarak okuyucunun dikkatini çekmek istemektedir. Yine şeytanı bir aldatıcıya benzeterek farklı durumları karşılaştırmak suretiyle teşbih ve istiareden yararlanmışır. Ayrıca hayır ve şer gibi zıt anlamlı kavramları kullanarak tezat sanatını işlemiştir. Sonraki beyitlerinde şair, durumunu huma hastalığına yakalanan kimsenin durumuna benzeterek teşbihte bulunmuştur. Beyitte geçen الرَّفَادُ، بَلَابِلٌ، هُمُومٌ uykusuzluk, vesvese ve kuruntular anlamındaki ifadeler yorgunluğu, endişeyi ve huzursuzluğu ifade eden mecazi kavramlardır. Şair burada istiare yoluyla kaygıların kişinin uyumasını engellediğini söylemektedir. Şair, "Ey en hayırlı kimse!" diye nidada bulunarak muhatabın önemine vurgu yapmıştır.

4. Müşriklerin, Müslümanların Zaferine İkna oldukları Şiirleri

Mekke'nin fethi sürecinde, Müşrikler tarafından Müslümanların zafere kavuştuklarını bildiren şiirler dile getirilmiştir. Bunlar bir nevi, fethi pekiştiren şiirlerdir. Şairler, bu şiirleriyle Müslümanların zafere kavuştuklarını ve artık kendi hükümdarlıklarının sona erdiğini bildirmişlerdir. Bu tür şiirlerden biri de Sülemî kabilesi tarafından söylenen şiirdir. Rivayete göre Allah Resulü, Hâlid b. Velîd'i Nahla'da³³ bulunan Uzza'yı yok etmeye göndermiştir.³⁴ Uzza Kureys, Kinâne ve Mudar kabilesi tarafından saygı duyulan onların ibadet mekânıydı. Buranın hizmetini Hz. Peygamber'in bağlı olduğu Benî Haşimoğulları'nın müttefiki Benî Süleymoğulları yürütüyordu. Bu işi yürüten kimse Hâlid b. Velîd'in geldiğini duyunca kılıcını astı ve sırtını da dağa vererek şunları dile getirdi:³⁵

أَيَا عَزَّ شُدِّي شِدَّةً لَا شَوَى لَهَا لِي خَالِدٍ أَلْقَى الْقِنَاعَ وَشَمِيرِي
يَا عَزَّ إِنْ لَمْ تَقْتُلِي الْمَرْءَ خَالِدًا فَبُؤْسِي بِإِثْمِ عَاجِلٍ أَوْ نَصَّوْرِي

Ey Uzza! Hâlid'e öyle sert davran ki; yerle bir olsun. Maskeni çıkar ve onunla mücadele et!

Ey Uzza! Şayet Hâlid'i öldüremezsen ya acil bir günahla geri dön, ya da işbirliği yap.³⁶

Bunun üzerine Hâlid b. Velîd, kılıcıyla Uzzâ'ya dönmüş ve şöyle seslenerek onu yerle bir etti:

يَا عَزَّ كُفْرَانِكَ لَا سُبْحَانَكَ إِي زَائِنْتُ اللَّهَ قَدْ أَهَانَكَ

Ey Uzza! Seni anmak yerine seni inkâr ediyorum. Görüyorum ki, Allah'ta belanı vermiş.³⁷

Yukardaki mısralarda Uzza'nın hizmetkârı, artık onu savunamayacağını eğer güçlüyse kendisini savunması gerektiğini bildirmiştir. Uzza'nın mukavemetinin mümkün olmadığını öyleyse rezil olmayı hak ettiğine işarette bulunmuştur. Şiir, bir mücadele içinde olma ve eylemlerini belirli bir hedefe yönelik yönlendirme çağrısını içeriyor.

³³ Mekke'de bulunan bir mekân ismidir.

³⁴ Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *eş-Şabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir 'Ata (Beyrut: Dârü'l-Kuttübi'l-İlmiyye, 1990), 2/111.

³⁵ İbni Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 2/436-437.

³⁶ el-Vâkidi, *el-Meğâzî*, 3/873; İbni Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 2/437.

³⁷ el-Vâkidi, *el-Meğâzî*, 3/873.

Maskenin çıkarılması, gerçek ve samimi bir şekilde mücadele etme çağrısıdır. Eğer Hâlid'i alt edemezse, bir tür iş birliği yapması gerektiğini belirtiyor. Ayrıca mücadele veya karşılaşmanın sonucunda izlenecek alternatif yol arayışına girmektedir. Bunun üzerine Hâlid b. Velîd, Uzza'nın rezil ve rüsva olduğunu bildirerek onu yıkmıştır.

Dile getirilen bu her iki şiir de birçok edebi sanatı içermektedir. İlk beyitler Uzza güçlü bir varlığa benzetilerek teşbih yapılmıştır. "maskeni çıkar" ifadesiyle gerçekliği ya da kimliği gizlemek için mecaz biçimde kullanılmıştır. Yine nida üslubu kullanılarak okuyucunun dikkatini çekmiştir. Hâlid b. Velîd'in şiiri ise haber üslubunda sunulmuştur. Böylece düşünceler daha gerçekçi bir görünüm kazanmıştır. "Ya" nida harfi, dize başında tekrarlanarak güçlü bir çağrıyı vurgular. Yine *سُبْحَانَكَ* seni inkâr ediyorum ve *سُبْحَانَكَ* seni tenzih ediyorum anlamındaki zıt ifadeler kullanılarak tezat sanatına başvurulmuştur.

Mekke'nin Fethi sırasında, fethin kaçınılmaz olduğuna işarete eden haberlerden biri de Hâlid b. Velîd'in komutanlığında Müslüman askerlerin ilerlerken yaşadığı bir olaydır. Rivayete göre fetih günü, Cüheyne kabilesinden Seleme b. el-Meylâ ve müşriklerden yaklaşık on iki veya on üç kişi Hâlid b. Velîd'in ilerlediği gruba mukavemet etmiş ve sonunda yenilgiye uğramışlardır. Bunun üzerine Himâs b. Hâlid kaçarak evine sığınmış ve hanımına: Kapımı kapat, demiştir. Hanımı, neler olduğunu sorunca Himâs şu mısraları dile getirmiştir:³⁸

إِذْ فَرَّ صَفْوَانٌ وَقَرَّ عَكْرَمَةٌ	إِنَّكَ لَوْ شِهِدْتَ يَوْمَ الْخَنْدَمَةِ
وَأَسْتَقْبَلْتَهُمْ بِالسُّيُوفِ الْمُنْلِمَةِ	وَأَبُو يَزِيدَ قَائِمٌ كَالْمُوتَمَةِ
صَرَبْنَا فَلَا يُسْمَعُ إِلَّا غَمَمَةٌ	يَقْطَعْنَ كُلَّ سَاعِدٍ وَجُمْجُمَةٍ
لَمْ تَنْطَقِي فِي الْأَوْمِ أُنْتَى كَلِمَةٍ	لَهُمْ نَهْيٌ خَافْنَا وَهَمَمَةٌ

Keşke Safoân'ın ve İkrime'nin kaçtığı savaş gününe tanık olsaydın.

Ebu Yezid³⁹ ise arkasında yetimler bırakan ölü bir adam gibi duruyordu. Onları, Müslümanların kılıçları karşıladı.

Kolunu ve kafasını uzatan herkesi kesiyorlardı. Öyle bir vuruyorlardı ki, iniltilerden başka ses duyulmuyordu.

Arkamızda onların gürleme ve kükreme sesi geliyordu. (Beni) En ufak bir sözle dahi suçlama!⁴⁰

Himâs bu mısralarında, savaş meydanında karşılaştığı hayal kırıklığını ve dehşeti anlatmıştır. Müslüman orduların kahramanlığını ve cengâverliğini dile getirmiş ve Müşriklerin önde gelen isimlerinin nasıl perişan olduklarından bahsetmiştir. Mücahit ordusuna karşı kimsenin mukavemet edemeyeceğini ve bu konuda birinin diğerini suçlamaması gerektiğini ifade etmiştir.

Şair, şiirinde farklı edebi sanatlara başvurmuştur. Burada, Ebû Yezîd'i ölü bir adama benzeterek teşbih sanatına başvurmuştur. Yine savaş eylemlerini, savaşçıların hissettiği

³⁸ et-Taberî, *Târîhu'r-rusul ve'l-mülûk*, 3/58; İbni Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/408; el-Vâkîdî, *el-Meğâzî*, 2/827-828.

³⁹ Kureys'in hatiplerinden Süheyl b. Amr' dır. Bk. İbni Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/408; el-Vâkîdî, *el-Meğâzî*, 2/827.

⁴⁰ el-Vâkîdî, *el-Meğâzî*, 2/827-828; İbni Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/408; Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi funûni'l-edeb* (Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1423), 17/306; et-Taberî, *Târîhu'r-rusul ve'l-mülûk*, 3/58; en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 17/336.

kaygı ve korkuya benzeterek istiare yolunu tercih etmiştir. “Safvân kaçtı, İkrime kaçtı” gibi, ifadelerle örneklemelerde bulunmuş ve bu öykülemelerle tarihi ve kültürel sahneleri canlandırmıştır. Şair işitilmiyor anlamında *عَمَّه* lafzı ile inilti anlamındaki *عَمَّه* lafzı arasında cinâs sanatına başvurmuştur. Şair aynı şekilde beyitlerin son harfinin aynı olması gibi şiirde nağmeyi ifade eden seci sanatını kullanmıştır.

5. Fethin Coşkusuyla Bildirmekle Beraber Resulullah'ı ve Müslümanları Öven Şiirler

Mekke Fethi'nin en önemli nişanelerinden biri de Hassân b. Sâbit'in söylediği şiirdir. Hassân b. Sâbit'in bu şiiri, Müslümanların hislerine tercüman olmuştur. Şiir de coşku ve kararlık duygusu vurgulanmış ve Müslümanlar ve değerleri yüceltilmiştir. Müslümanların hak edilen zafere kavuşacağı dile getirilerek fethin müjdesi verilmiştir. Hassân, fetih günü duygularını şu ifadelerle dile getirmiştir:

عَفَّتْ ذَاتُ الْأَصَابِعِ فَلِأَجْوَاءِ إِلَى عَذْرَاءٍ مَنَزَلَهَا خَلَاءِ
 دِيَارٍ مِنْ بَنِي الْحَسَنِاسِ قَفْرُ تُعَقِّبِيهَا الرِّوَامِسُ وَالسَّمَاءِ
 قَدَحَ هَذَا، وَلَكِنْ مَنْ لَطِيفِ يُورِّقُنِي إِذَا ذَهَبَ الْعِشَاءِ
 لِشِعْثَاءِ أَلْبِي قَدْ تَيَّمَّمْتُهُ فَلَيْسَ لِقَابِيهِ مِنْهَا شِفَاءِ
 عَدِمْنَا خُلْنَا إِنْ لَمْ تَرَوْهَا تُثِيرُ النَّقْعَ مَوْعِدَهَا كَدَاءِ
 فِيمَا تُعْرَضُوا عَلَّا اغْتَمَرْنَا وَكَانَ الْفَتْحُ وَانْكَشَفَ الْغَطَاءِ
 وَإِلَّا فَاصْبِرُوا لِحِلَادِ يَوْمِ يُعِينُ اللَّهُ فِيهِ مَنْ يَشَاءِ
 وَجَبْرِيلُ رَسُولُ اللَّهِ فِيْنَا وَرُوحُ الْقُدُسِ لَيْسَ لَهُ كِفَاءِ
 وَقَالَ اللَّهُ قَدْ أَرْسَلْتُ عَبْدًا يَقُولُ الْحَقُّ إِنْ نَفَعَ الْبَلَاءِ
 شَهِدْتُ بِهِ فَعُومُوا صَادِقُوهُ فَقُلْتُمْ لَا نَقُومُ وَلَا نَشَاءِ
 وَقَالَ اللَّهُ قَدْ سَيَّرْتُ جُنْدًا هُمُ الْأَنْصَارُ عُرَضَتْهَا الْإِقَاءِ
 أَلَا أُبْلِغُ أَبَا سُلَيْمَانَ عَبِي فَلَأَنْتَ مُجَوِّفٌ نَحْبُ هَوَاءِ
 بَأَنَّ سُلُوفَنَا تَرْكَكْتَ عَبْدًا وَعَبْدُ الدَّارِ سَادَتْهَا الْإِمَاءِ
 أَتَهْجُوهُ وَلَسْتَ لَهُ بِكَفٍ فَتَرْكُمَا لِحَيْرِكُمَا الْفِدَاءِ
 هَجَوْتُ مُبَارَكًا بَرًّا حَنِيفًا أَمِينُ اللَّهِ شَيْمَتُهُ الْوَفَاءِ
 فَإِنَّ أَبِي وَوَالِدَهُ وَعَرْضِي لِعَرْضِ مُحَمَّدٍ مِنْكُمْ وَقَاءِ
 فَلِمَا تَتَّقُونَ بَنُو لُؤَيِّ جَزِيمَةً إِنْ قَتَلْتَهُمْ شِفَاءِ
 لِسَانِي صَارَ لَا غَيْبَ فِيهِ وَبَخْرِي لَا تُكَرِّرُهُ الدَّلَاءِ

*Zâtü'l-Esâbi⁴¹ ve Civa'dan⁴² Azra'ya⁴³ kadar olan diyarlardaki izler siliniş ve evler
ıpissız...*

*Benî Hashâs'dan kalan diyarlar sakın... Rüzgâr ve yağmurlar buradaki izleri yok
etmiştir.*

.....

*O halde onu bunu bırak, fakat gece olduğunda beni uykusuz bırakan ve düşlerimi
süsleyen biri var.*

Şa'sâ'ya⁴⁴ olan hayalim beni takatten düşürdü. Artık kalbe şifa bulunmaz.

.....

*(Andolsun ki) Şayet atlarımızı görmezseniz, ebediyen bize haram olsun. Tozu dumana
katmış, hedefledikleri yer ise Kedâ'dır.⁴⁵*

.....

*Ya bizi görmezden gelirsiniz, biz de umre yaparız sonra fetih gerçekleşir ve örtü açılır.
Aksi takdirde çarpışma gününü bekleyiniz. O gün Allah bu konuda dilediğine yardım
eder.*

Allah'ın güvendiği Cebrail ve Rûhulkudus aramızda... Onun eşi benzeri yoktur.

Allah buyurdu ki: Sizi sınamak için hakkı söyleyen bir kulumu size elçi gönderdim.

*Ben ona şahadet ederim, öyleyse siz de onu tasdik ediniz. Sizler ise ona icabet etmez ve
onu kabul etmeyiz dediniz.*

*Allah buyurdu: Ben bir ordu gönderdim ki, işte onlar Ensar'dır, onların tek arzuları
ölmektir.*

.....

Ebü Süfyân'a benden haber ulaştırm ki: sen korkaksın, ödleksin ve akulsuzsun.

*Kılıçlarımız seni köleye dönüştürdü. Kâbe'nin hizmetkâr efendileri artık cariye
durumuna düşmüşlerdir.*

.....

*Onu (Hz. Muhammed'i) nasıl yerersin? Çünkü sen onun dengi değilsin. Öyleyse en
kötünüz en iyinize kurban olsun.*

.....

*(Ebü Süfyân) Sen, Tertemiz, mübarek ve Allah'tan güvenilirliği olanı yeriyorsun. Onun
tabiatı vefa üzerine kuruludur.*

.....

*Andolsun ki (tek isteğim şudur:) Babam, onun atası ve şahsım, Muhammed'e feda
olsun!⁴⁶*

Şayet Benî Lüeyy ve Cüzeyme'ye rastlarsan onları öldürmen şifadır (helaldir).

.....

*Dilim keskindir. Bunda utanılacak bir şey de yoktur. Çekilen kovalar, derya misali
şürimi bulandıramaz.⁴⁷*

⁴¹ Mekân adıdır.

⁴² Mekân adıdır.

⁴³ Mekân adıdır.

⁴⁴ Âşık olduğu kadının ismidir. Bk. Hassân b. Sâbit, *Dîvânü Hassân b. S.âbit*, 18.

⁴⁵ el-Vâkîdî, *el-Meğâzî*, 2/825.

⁴⁶ el-Vâkîdî, *el-Meğâzî*, 2/438.

⁴⁷ Hassân b. Sâbit, *Dîvânü Hassân b. S.âbit*, 17-21; İbni Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/421-424; en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 3/266-267.

Hassân b. Sâbit'in bu şiiri, farklı rivayetler bağlamında beyit sayısı değişmektedir. Divanındaki bu şiiri 32 beyitten oluşmaktadır. Şiir, Mekke'nin Fethi için yazılan en önemli şiirlerden biridir. Şiirin birçok özelliği onu ön plana çıkarmıştır. Hassân'ın şiiri, Câhiliye döneminde ele alınan şiir üslubuyla paralellik arz etmektedir. Şiire atlâl⁴⁸ mukaddimesiyle başlamıştır. Sevgilisinin geride bıraktığı harabelere özlem duymuş ve hayıflanmıştır. Kendisine bir yar bulmuş ve ona seslenmiştir. Sevgiliden arda kalan diyarların yok oluşunu zikrederken müşriklerin saltanatının da adeta yokluğa sürüklendiğini ima etmiştir. Daha sonra en değerli gördüğü atlara yemin etmiş, onların tozu dumana katan şahlanışını ve savaş meydanlarındaki durumunu övmüştür. Bunu yaparken kendi kendine sözler vermiş ve restleşme yoluna gitmiştir. Daha sonra Hz. Peygamberin Mekke'ye ayak basmasının aslında fethin kapısını araladığından bahsetmiştir. Fethin artık kaçınılmaz olduğunu vurgulamıştır. Sonra uzun bir methiye bölümüne geçmiştir. Hz. Peygamberi resmedip müşrikleri ise hicvetmiştir. Aynı zamanda savaş meydanlarındaki cesareti ve bunu temsil eden Ensar'ı da övmekten geri durmamıştır. Daha sonra Mekke'nin o dönemdeki başkanı Ebû Süfyan'a seslenmiş ve artık dönemlerinin yok olduğunu bildirmiştir. Efendilerin köle, köle gibi görünenlerin ise efendi konumuna geçtiğinden bahsetmiştir. Müşriklerden sözleriyle ve yaptıklarıyla Müslümanların ırzını çiğneyenler için kaçacakları bir delik bulunmadığını ifade etmiştir. Son olarak ise söylediklerinin doğruyu ifade ettiğini, bu konuda abartıya gitmediğini ve herhangi bir eleştiriye muhal olmadığını zikretmiştir.

Hassân b. Sâbit'in bu meşhur beyitleri birçok belagat sanatını içermektedir. Şair özellikle burada inşâi bir üslup kullanmıştır. Şair duygularını فِيمَا تُعْرَضُوا عَنَّا اعْتَمَرْنَا bizi görmezden gelirsiniz ve biz de umre yaparız, anlamındaki emir ve yönlendirme ifadeler aracılığıyla inşâi üsluba başvurarak şiire canlılık katmıştır. Şiirine başlarken عَفَّتْ ذَاتُ الْأَصَابِعِ şeklinde başlayan ve harabeleri betimleyen ifadelerle istiare sanatına başvurmuştur. Şair burada sevgiliden ayrılmış ve hüznü bir karaktere bürünmüştür. Şair, شَهَدْتُ بِهِ فَقَوْمًا صَدُقُوا Ben ona şahadet ederim, öyleyse siz de onu tasdik ediniz, anlamındaki sözlerinde kinaye yapmıştır. Burada asıl maksat ona şahit olup onu görmek değil asıl, Risâlet'ini ve mesajlarını tasdik etmektir. Yine şairin أَنْ سَيُوفِنَا تَرَكَتْكَ عَبْدًا kılıçlarımız seni köleye dönüştürdü, ifadelerinde mecaz vardır. Burada kılıçlar, güç anlamında olup gerçek anlamının dışında mecaz anlamda kullanılmıştır.

6. Kavmini Öven Şiirler

Mekke'nin Fethi sırasında şairlerin işledikleri temalardan biri kendilerini ve bağlı oldukları kabilelerini övdükleri şiirlerdir. Bu duruma, Câhiliye dönemi şiirlerinde sıkça rastlanılmaktadır. Şairler, daha önce ele aldıkları hamaset şiir türünü İslamiyet'e girdikten sonra da devam ettirmişlerdir. Bunu önceki türden ayıran durum ise bunun, İslâmî nişanelerle bezenmiş olmasıdır. Dolayısıyla bunu tamamen hamaset kategorisinde değerlendirmek doğru olmayacaktır. Mekke'nin Fethi sırasında bağlı olduğu kabilesini öven, fethin coşkusuna ortak olan ve müminlerin bu sevincini şiirine yansıtan isimlerden biri Büceyr b. Zühre b. Ebî Sülmâ el-Müznî'dir. O, aşağıdaki şu ifadelerle fetih ordusuna katılan müminlerin zaferini övmekte ve müşrikleri de yermektedir:

نَفَى أَهْلَ الْحَبْلَقِ كُلِّ فَجَحٍ مُزَيْنَةَ غُدُوَّةٍ وَبَنُو خُفَابِ

⁴⁸ Sevgilinin geride bıraktığı mekânlara duyulan özlem anlamındadır. Bkz. Mustafa İbiş, *ATLÂL: Şiirde, Sevgilinin Geride Bıraktığı Mekân ve Harabelere Duyulan Özlem* (Ankara: Sonçağ Yayıncılık, 2021), 9-12.

الْخَيْرِ بِالْبَيْضِ الْخِفَافِ
وَأَلْفٍ مِنْ بَنِي عُثْمَانَ وَافٍ
وَرَشَقًا بِالْمُرَيْثَةِ الْإِطَابِ
كَمَا انْصَاعَ الْفُؤَائِقِ مِنَ الرِّصَافِ
بِأَرْمَاحِ مَقَوْمَةِ التَّقَافِ
وَأَبُوا نَادِمِينَ عَلَى الْخِلَافِ
مَوَائِقَنَا عَلَى حُسْنِ التَّصَافِي
غَدَاةَ الرُّؤُوعِ مِنَّا بِالنِّصْرَافِ

صَرَيبَانَاهُمْ بِمَكَّةَ يَوْمَ فَتْحِ النَّبِيِّ
صَبَّخْنَاهُمْ بِسَبْعٍ مِنْ سُلَيْمِ
نَطَا أَكْتَفَاهُمْ صَرْبًا وَطَعْنَا
تَرَى بَيْنَ الصُّفُوفِ لَهَا حَفِيفًا
فَرُخْنَا وَالْجِيَادُ تَجُولُ فِيهِمْ
فَأَبْنَا غَايِمِينَ بِمَا اشْتَهَيْنَا
وَأَعْطَيْنَا رَسُولَ اللَّهِ مِئًا
وَقَدْ سَمِعُوا مَقَالَاتَنَا فَهَمُّوا

Sabahleyin Müzeyne halkı ile Benû Hifâf, Habellak halkını her yöne sürgün etti. İyilik sahibi Nebi'nin fethi gününde onları Mekke'de keskin kılıçlarımızla vurduk. Süleym kabilesinden yedi yüz ve Benî Osman kabilesinden de tam bin kişiyle sabahleyin tepelerine bindik.

Omuzlarını (boyunlarını) vuruyor, yaralıyor ve en iyi oklarla onları ok yağmuruna tutuyorduk.

Saflar arasında sesler duyarsın. Tıpkı okun, üzerine bükülen ipten ayrılması gibi.

Atlar aralarında dolaşırken bizler, sağlam ve düzgün mızraklarla geçtik.

Bizler, istediğimiz ganimetlere kavuştuk. Onlar ise tersine pişmanlıkla karşılaştılar. Allah Resulü'ne olan güzel sevgimiz gereği ona verdiğimiz ahitlerimizi (verdiğimiz sözü) yerine getirdik.

Onlar, sözlerimizi duyar duymaz o korku dolan günün sabahında bizden ayrılıp yola çıkmaya karar verdiler.⁴⁹

Büceyr b. Züheyr, kabilesiyle birlikte Mekke'in fethine eşlik etmiş ve fethin coşkusu şiiirine aktarmıştır. Müslümanların elde ettiği zaferi överek bu coşkuya ortak olmuştur. Şiirinde iki ordunun karşılaşmasını dile getirmiş ve Müslümanların kararlılığından, sabrından, metanetinden ve tevekkülünden bahsetmiştir. Müşriklerin ise zelil ve hakir duruma geldiğini dile getirmiştir. Ayrıca şiirinde müminlerin cengâverliğini, cesaretini ve atlarının şaha kalkmasını övmektedir. Ayrıca Allah'ın yardımının müminlerin kılıcının gölgesinde olduğunu ifade etmiştir.

Büceyr'in şiiri farklı belagat sanatlarını içermektedir. Şair *كَمَا انْصَاعَ الْفُؤَائِقِ مِنَ الرِّصَافِ* okun, üzerine bükülen ipten ayrılması gibi, derken savaşta yaşanan karmaşayı yaydan fırlatılan oka benzetmiştir. Aynı şekilde *صَبَّخْنَاهُمْ، صَرَيبَانَاهُمْ، فَرُخْنَا وَالْجِيَادُ* onları vurduk, sabahleyin tepelerine bindik ve atlarla arasından geçtik gibi ifadelerle şiire canlılık katmıştır. Bu öyküleme sanatı vesilesiyle şiiri adeta video şeridi gibi muhatabın zihninde canlandırmıştır. Şair *غَايِمِينَ* ve *نَادِمِينَ* kazançlı ve pişman gibi zıt anlamlı ifadeleri bir arada kullanarak tibâk sanatı aracılığıyla şiirin temasını daha da zihinlere kazımayı hedeflemiştir.

⁴⁹ İbni Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/425-426. Bu dizeler aynı zamanda Büceyr'in kardeşi Ka'b b. Züheyr'e de nispet edilmiştir. Bk. Ebü'l-Mudarrab Kâ'b İbn Züheyr, *Divânü Kâ'b b. Züheyr*, thk. Alî Fâ'ûr (Beyrut: Dârü'l-Kutübi'l-İlmiyye, 1997), 52-53.

Hiz. Peygamber'e tabi olduklarından ötürü övünen ve bunun kendisi ve kavmi için bir övünç kaynağı sayan isimlerden biri de Abbâs b. Mirdâs es-Sülemî'dir. İbn Mirdâs bu coşkunu şu ifadelerle dile getirmektedir:

مِنَّا بِمَكَّةَ يَوْمَ فَتَحَ مُحَمَّدٍ
نَصَرُوا الرَّسُولَ وَشَاهَدُوا أَيَّامَهُ
فِي مَنْزِلٍ نَبَّأَتْ بِهِ أَقْدَامُهُمْ
جَرَّتْ سَنَابِكُهَا بِإِجْدٍ قَبْلَهَا
اللَّهُ مَكَّنَّهُ لَهُ وَأَذَلَّهُ
عُودَ الرَّئِيسَةِ شَامِخٌ عَزِيْبُهُ

أَلْفٌ تَسِيلُ بِهِ الْبَطَاحُ مُسَوِّمٌ
وَشِعَارُهُمْ يَوْمَ الْيَقَاءِ مُقَدِّمٌ
صَنُوكِ كَأَنَّ الْهَامَ فِيهِ الْخَنَّتُمْ
حَتَّى اسْتَقَادَ لَهَا الْحِجَارُ الْأَذْهَمُ
حُكْمُ السُّيُوفِ لَنَا وَجِدُّ مَرْحَمُ
مُتَطَلِّعٌ تُغَرُّ الْمَكَارِمُ خَضْرُمُ

Muhammed'in Mekke'yi fethettiği gün, Bitâh denilen mahallelerine akan bizden bin kişi vardı.

Onlar, Resulullah'a destek olup onun bu gününe şahit oldular. Onların arzusu ise buluşma gününe (şehit olup Allah'a kavuşma gününe) bir an önce kavuşmaktır.

Onlar, ayakları sağlam basan bir evdeydiler (inandılar). Öyle sıkıntı içindeydiler ki, kafalar sanki acı kavun gibiydi.

Bundan önce, atlarının ön ayak toynakları Necd'e uğradı. Ta ki, tüm hicaz ona boyun eğdi.

Allah ona güç verdi ve buraları ona musahhar kıldı. Kılıçların hâkimiyeti bizdedir Çünkü bizler, kalabalık bir aileye sahibiz.

Başkanlığım deneyimli ve eskisi göz kamaştırıcı ve gururludur. Cömertliklere ve iyiliklere arzuludur.⁵⁰

İbn Mirdâs bu şiirinde kavminin Hiz. Peygamber'e olan bağlılığından bahsetmiş ve fetih sırasındaki sayıca çokluğundan dolayı kabilesini methetmiştir. Ayrıca savaşlarda göstermiş oldukları cesaret, yiğitlik ve fedakârlıkları övmüştür.

Şair şiirini, dilin estetiğini yansıtan ve duyguları ile fikirleri etkili bir şekilde ön plana çıkaran bir dizi belagat sanatlarıyla süslemiştir. Şair, kafalar sanki acı kavun gibiydi, sözüyle zor ve savaş anındaki koşulları kafaların acı kavun gibi darmadağın olma durumuna benzeterek istiare yoluna gitmiştir. Yine başkanlığın deneyimli ve eskisi göz kamaştırıcı, sözüyle liderin statüsüne mecazi bir açıdan istiare yoluyla atıfta bulunarak liderlik direğini yüksek bir hurma ağacına benzetmiştir. Şair aynı şekilde مَكَّنَّهُ güç ve اَذَلَّ zillet gibi birbirine zıt olan ifadeler kullanarak tezat sanatına yer vermiştir. Şair yine وَشِعَارُهُمْ يَوْمَ الْيَقَاءِ مُقَدِّمٌ onların arzusu ise buluşma gününe bir an önce kavuşmaktır, sözüyle zafere ve övgüye kinayede bulunmuştur.

Mekke'nin Fethi'nin hemen akabinde kabilesinin İslâm dinine yaptığı hizmet ve gösterdiği kahramanlıkla övünen isimlerden biri de Beşîr b. Urfuta b. el-Haşhâş'dır. Beşîr, kavminin cesaretini, İslam dinine girip şereflendiğini ve bu konuda başkalarına örnek olduğunu şu ifadelerle dile getirmektedir:

⁵⁰ Ebü'l-Heysem Abbâs b. Mirdâs Mirdâs, *Dîvân -el-'Abbâs b. Mirdâs es-Sülemî-*, thk. Yahyâ el-Cebûrî (Bağdat: Vizâretü's-Sekafe ve'l-İ'lâm, 1388), 143.

طَلَعْنَا أَمَامَ النَّاسِ أَلْفًا مُقَدِّمًا
 مِنَ النَّاسِ أَلْفًا قَبْلَنَا كَانَ أَسْلَمًا
 هَذَا لِيَتَّقُواهُ وَمَنْ فَاتَنَمَّا
 كَتَابَتْ هُمْ كَانُوا أَعْقَى وَأَطْلَمًا
 فَلَيْسَ بِمَعْمُورَاتٍ أَوْ تَزْعَفَتِ الدَّمَا
 وَقَدْ كَانَ يَوْمًا نَاقِعِ الْمَوْتِ مَظْلِمًا
 فَضَاءَ نَبِيِّ عَادِلٍ جِينَ حَكَمًا"
 وَسَلَّ كُلُّ ذِي عِلْمٍ عَلَيْنَا لِيَتَعْلَمَا

وَنَحْنُ غَدَاةَ الْفَتْحِ عِنْدَ مُحَمَّدٍ
 وَزِدْنَا فَضُولًا مِنْ رَجَالٍ وَلَنْ تَجِدُ
 بِزِعْمَةِ ذِي الْعَرْشِ الْمَجِيدِ وَرَبَّنَا
 نَضَارِبُ بِالْبَطْحَاءِ دُونَ مُحَمَّدٍ
 إِذَا مَا اسْتَأَلْنَا هُنَّ يَوْمًا لِبِوْفَعَةٍ
 وَيَوْمَ حُنَيْنٍ قَدْ شَاهَدْنَا هِيَاجَةَ
 فَكَانَتْ لَنَا الْيُمْنَى عَلَى النَّاسِ كُلِّهِمْ
 فَسَالُوا عَنْ هَذَا فَرِيشًا وَعَظِيرَهَا

Fetih sabahı, Muhammed'le birlikte bin kişiyle önceden halkın önüne çıktık.

Çok değerli kimselerle sayımızı artırdık. Bizden önce Müslüman olan bin kişi (bu çoklukta başka bir kabile) bulamazsınız.

Arşın sahibi ve rabbimizin lütfuyla... Bizi takvaya hidayet etti ve bize nimetler ihsan etti.

Biz, Muhammed olmadan Bathâ'da onların (müşrikler) güçleriyle çarpışıyoruz. Onlar (Müşrikler güçlü olduğu dönemlerde) daha merhametsiz ve daha zalimlerdi.

Eğer herhangi bir gün, gelişen herhangi duruma karşı kılıçlarımızı kınundan çıkarsaydık, yıkılmayan ev veya akmayan kan kalmazdı.

Huneyn gününde kargaşaya tanık olduk. O, pek çok ölümün yaşandığı karanlık bir gündü.

Bu, bizim tüm insanlara olan bereket ve lütfudur. Adil bir peygamberin hüküm vermesiyle oluşan hükümdür."

O halde öğrenmek için Kureys'e ve diğerlerine ve hatta her bilgili kişiye bunu sorun (o zaman anlatılanların hakikati ifade ettiğini olduğunu öğrenip anlarsınız).⁵¹

Beşîr b. Urfuta şiirinde, kabilesiyle birlikte Hz. Peygamber'in etrafında kenetlendiğini ve bu konuda öncü bir millet olduğundan bahsetmiştir. Sayıca bu kadar kişinin daha önce İslamiyet'i seçmediğinden söz etmiştir. Kavminin savaşçılığından bahsetmiş ve Mekke'nin hemen ardında gerçekleşen Huneyn savaşında da aynı cesareti gösterdiğine değinmiştir. Onların bu cesaretine tüm Kureyşliler'in ve bilenlerin tanık olduğunu zikretmiştir.

Beşîr b. Urfuta şiirini, bir dizi belagat sanatıyla süsleyerek ona derinlik katmayı hedeflemiştir. Şair, kendisinin ve kavminin eylemlerini, değerlerini ve meziyetlerini teşbih yoluyla diğer insanlarla karşılaştırmış ve üstünlüklerini vurgulamıştır. أَظْلَمَ – عَادِلٍ adaletli ve zalim gibi zıt anlamlı ifadeler kullanılarak tibâk sanatını kullanmıştır. Burada dizelerini etkileyici bir karşılaştırmayla sunmuştur. Şair yine belirli bir anlamı veya düşünceyi güçlendirmek ve ona vurgu yapmak amacıyla kelimelerin yerlerinde değişikliğe gidip takdim ve te'hîr sanatına başvurmuştur. Bu da şiire estetik ve özel bir

⁵¹ İzzeddin İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe fi Marîfeti's-şahâbe*, thk. Ali Muhammed Muavviz - Adil Ahmed Abdülmecûd (Beyrut: Dârü'l-Kutübü'l-İlmiyye, 1410), 1/387, 400; Ebü'l-Kâsım Abdullâh b. Muhammed el-Begavî, *Mucemü's-şahâbe*, thk. Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Ceknî (Kuveyt: Dârü'l-Beyân, 1421), 1/311.

ritim kazandırmıştır.

Sonuç

Bu çalışma, Mekke'nin Fethi sırasında şairlerin söyledikleri şiirleri ve temaları konusunu ele almıştır. Mekke'ni Fethi İslâm dininin resmen kabul edilmesinin birer somut örneğidir. Feth ile birlikte Müşrikler, İslâm'a ve Müslümanlara eziyet ve hakaret etmekten vazgeçmiş ve birçoğu ya İslamiyet'i kabul etmiş veya ona olan saldırganlığından vazgeçmiştir. Bu yüzden Mekke'nin Fethi hem Müslümanlar açısından hem de İslâm dini açısından kritik bir öneme sahiptir. Müslümanlar bu savaştan sonra savunma ve müdafaa hattından saldırı ve taarruz aşamasına geçmişlerdir. Ayrıca diğer milletler ve dinler tarafından da tanınırlığı kabul edilmeye başlanmıştır. İslâm dininin dönüm noktalarından olan Mekke'nin Fethi'nin ayrı bir özelliği daha vardır. O da fetih esnasında dile getirilen şiirlerdir. Bu şiirler manevi açıdan hem fethi yardımcı olmuş hem de çağları aşan söylemleriyle dilden dile sirayet etmiştir.

Savaş meydanlarında söylenen şiirler, Câhiliye döneminden itibaren süregelen Arap kültürünün bir yansımasıdır. Bu kültür, daha sonra İslâmî dönemde de devam etmiştir. Şairler, insanları şiirleriyle savaş meydanına çağırır ve onları cesaretlendirirlerdi. Ordular Savaş meydanında söylenen kahramanlık destanlarıyla coşturulur ve savaşa hazır hale getirilirdi. Onun için savaş meydanında iyi bir şaire veya şairlere sahip olmak birer ayrıcalıktı. Muharebelerde söylenen şiirlerin etkisi kılıçların etkisinden daha tesirliydi.

Mekke'nin Fethi'ne eşlik eden şiirlere bakıldığında bunların birçok amaçla söylendiği açıktır. Bunların hangi sebeple veya amaçla söylendiği birçok konuda irdelenebilir. Fakat bunlar ilk etapta hangi bağlamda ve amaçla söylendiğine bakılarak sınıflandırılmıştır. Bu anlamda şair şiirinde, bazen hedefinden sapmış ve bambaşka konulara daldığı görülmüştür. Konu ilk olarak fethi sebep olan olaylarla başlatılmıştır. Devamında savaşın gidişatına bağlı olarak gelişen olaylara karşı verilen tepkiler dile getirilmiştir. Daha sonra savaş bitiminde bunun hislerde ve duygularda uyandırdığı etki manzum biçimde şairlerin şiirlerindeki yansıması zikredilmiştir.

Mekke'nin Fethi'ne konu olan şiirlerin tematik bakımından irdelenmesi, şiirlerin etki gücünü göstermesi açısından önem taşımaktadır. Çünkü şiir sanatı, barındırdığı üstün dil üslubuyla birlikte işlenen konunun ortaya koyduğu ana meseleye odaklanmaktadır. Bu yüzden şiirde kullanılan dil ve işlenen konu şiirin ana motifi olan temasını ortaya koymaktadır. Şiirde işlenen konunun teması tespit edilirken süreç dikkate alınmış ve bağlamından koparılmadan hedeflenen anlam irdelenmeye çalışılmıştır. Aynı zamanda şiirde kullanılan ifadelerin arka planı ve ima edilen manalar tespit edilerek gün yüzüne çıkarılmıştır.

Mekke dönemi şiirleri kategorisinde değerlendirilen bu dönemdeki şiirler, dönemin sosyal, kültürel ve dini yapısını yansıtan önemli temalara sahiptir. Bu dönemdeki şiirlerde aşk, ayrılık, kahramanlık, medih, hamaset ve toplumsal eleştiri gibi konular ön plandadır. Bu temalar, bireylerin duygularını, toplumsal değişimleri ve insan ilişkilerini derinlemesine ele alır. Günümüzde bu temaların önemi, insanların evrensel duyguları ve deneyimleri ile bağlantı kurabilmesinde yatmaktadır. Bu temaların birçoğu modern yaşamda hala geçerliliğini korurken, sevginin terk ettiği mekâna olan özlemi dile getiren atılın vatan sevgisine dönüşmesi gibi bazı konuların temaları farklı mecralara evrilmiştir. Bu da şiirdeki dinamizmin doğal ve canlılığını göstermektedir.

Bu dönemde söylenen şiirler, tarihi ve kültürel bağlamda zengin bir miras sunmakta ve çağdaş insanın ruh haline hitap etmektedir. Dile getirilen bu şiirler, Arap edebiyatının zengin bir parçası olup hem edebi hem de dini miras açısından önemli bir yere sahiptir. Bu dönemde yazılan şiirler, İslam öncesi dönemdeki inanç ve değerleri yansıtmaktadır. Şairler, putperestlik, toplumsal adalet ve ahlaki değerler gibi konuları işlerken, aynı zamanda İslam'ın getirdiği yenilikler ile olan çatışmayı da ortaya koyarlar. Bu şiirler, dönemin sosyal, kültürel ve dini yapısını yansıtır. Edebi açıdan ise, bu dönemdeki şiirler, özgün dil kullanımı, estetik ve ritim açısından değerlidir. Şairler, söz sanatları, mecazlar ve sembol ifadelerle duygularını aktarırken, Arap kültürünün değerlerini ve geleneklerini ön plana çıkarırlar.

Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu makalenin hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve istifade edilen tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
Etik Bildirim	turkiyeilahiyat@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been complied with in the preparation of this article and all the studies utilised are mentioned in the bibliography.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	turkiyeilahiyat@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça

Abdullâh b. Revâha, Ebû Muhammed. *Dîvânü 'Abdillâh b. Revâha ve dirâse fi sîretihî ve şî rih*. thk. Velîd Kassâb. Riyad: Dârü'l-'Ulûm, 1982.

Anî, Sâmi Mekkî el-' . *el-İslâm ve 'ş-şî'r*. Kuveyt: Alemü'l-Ma'rife, 1990.

Aydınlı, Abdullah. "İkrime b. Ebû Cehil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/42-43. Ankara: TDV Yayınları, 2000.

Begavî, Ebû'l-Kâsım Abdullâh b. Muhammed el-. *Mu'cemü's-şahâbe*. thk. Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Ceknî. 5 Cilt. Kuveyt: Dârü'l-Beyân, 1421.

Bozkurt, Nebi - Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Mekke". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/555-563. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Cubûrî, Yahyâ el-. *Şî'rü'l-muḥadramîn ve es.erü'l-İslâm fih*. Bağdat: Mektebetü'n-Nahda, 1964.

Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnâvut vd. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421.

Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, Müslim. *el-Câmi'u's-şahîh*. thk. Abdülbâkî Muhammed Fuâd. 8 Cilt. Kahire: Matba'atu İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1374.

Erul, Bünyamin. "Süheyl b. Amr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/30. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Hâkim en-Nîsâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *el-Müstedrek ale's-Şahîhayn*. thk. Âdil Mü'rşîd vd. 9 Cilt. y.y.: Dârü'r-Risâleti'l-Alemye, 1439.

Hamîdullah, Muhammed. "Hudeybiye Antlaşması". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/297-299. Ankara: TDV Yayınları, 1998.

Hassân b. Sâbit, Ebû'l-Velîd. *Dîvânu Ḥassân b. Sâbit*. thk. Abde Alî Mühenna. Beyrut: Dârü'l-Kutübi'l-İlmiyye, 1994.

İbiş, Mustafa. *ATLÂL: Şiirde, Sevginin Geride Bıraktığı Mekân ve Harabelerine Duyulan Özlem*. Ankara: Sonçağ Yayıncılık, 2021.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *eṭ-Ṭabaḳâtü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir 'Ata. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kutübi'l-İlmiyye, 1990.

İbn Züheyr, Ebû'l-Mudarrab Kâ'b. *Dîvânu Kâb b. Züheyr*. thk. Alî Fâ'ûr. Beyrut: Dârü'l-Kutübi'l-İlmiyye, 1997.

İbni Hişâm, Abdülmelik. *es-Sîretü'n-nebeviyye li İbn Hişâm*. thk. Mustafâ es-Sukâ vd. 2 Cilt. Mısır: Mektebetü ve Matba'atu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1955.

İbnü'l-Esîr, İzzeddin. *Üsdü'l-gâbe fi Marifeti's-şahâbe*. thk. Alî Muhammed Muavviz - Adil Ahmed Abdülmevcûd. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kutübi'l-İlmiyye, 1410.

Kâ'b b. Mâlik, Ebû Abdillâh. *Dîvânü Kâb b. Mâlik el-Enşârî*. thk. Sâmi Mekkî el-'Anî. Bağdat: Mektebetü'n-Nahda, 1966.

Kâdî, en-Nü'mân Abdülmüteâl el-. *Şi'ru'l-futûhi'l-İslâmiyye fi şadri'l-İslâm*. 3 Cilt. Mektebetu's-sekâfeti'd-Dîniyye, 2005.

Kapar, Mehmet Ali. "Safvân b. Ümeyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/486-487. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Mâlikî, Hasan b. Muhammed el-Meşşât el-. *İnâretü'd-düçâ fi meğâzi hayri'l-verâ şallallâhu aleyhi ve sellem*. Cidde: Dârü'l-Menâhic, 1426.

Mirdâs, Ebü'l-Heyssem Abbâs b. Mirdâs. *Dîvân -el-'Abbâs b. Mirdâs es-Sülemî-*. thk. Yahyâ el-Cebûrî. Bağdat: Vizâretü's-Sekafe ve'l-İ'lâm, 1388.

Nüveyrî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb en-. *Nihâyetü'l-ereb fi fûnûni'l-edeb*. 33 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1423.

Şerîfî, Hind Bintu Mustafâ Muhammed et-Tayyib. *Fethu Mekke: Dirâse Da'viyye*. Suudi Arabistan: Riyad Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1420.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-. *Câmiu'l-beyân an tevîli âyi'l-Kurân*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Mekke: Dârü't-Terbiye ve't-Türâs, b.y.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-. *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm. 11 Cilt. Mısır: Dârü'l-Ma'ârif, 1967.

Vâkîdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer el-. *el-Meğâzi*. thk. Marsden Jones. 3 Cilt. Londra: Alemü'l-Kütüb, 1965.



Dil Genişliği ile Kalam İlminin Zahirî Yorumu Arasındaki Anlam Çatışması Eş'arî'de (ö. h. 324) İstiva Kavramı Örneği

Hasan Alkhattaf ¹

Öz

Kur'an-ı Kerim, Arap diliyle indirilmiştir ve Kur'an, kelimelerden oluşmaktadır. Bu kelimelerden bazıları birden fazla anlama gelebilmektedir. Bu tür kelimelerden biri de "istiva" kelimesidir. Dildeki bu anlam genişliğine karşılık, bazı kelimeler kitaplarında zahirî bir yorum benimsenmiş ve bu kelimenin anlamı daraltılmıştır. Bu durum, özellikle Eş'arî'ye atfedilen kitaplarda görülmektedir. Bu eserlerdeki dar anlam, dilin geniş anlam olanaklarıyla çelişmektedir. Çalışmanın problematiği ve önemi, Eş'arî'de "istiva" anlayışı ile dilin anlam zenginliği arasındaki bu çatışmayı incelemeye dayanmaktadır. Çalışmanın yöntemi olarak, "istiva" kavramının İslam öncesi dönemdeki lügat anlamı, Kur'an ve sünnetteki kullanımları, fıkıh âlimlerinin bu kelimeye yüklediği anlamlar araştırılarak bir temel oluşturulmuştur. Bu bağlamda, Eş'arî'nin delillerinin tartışılması için tarihsel, betimleyici ve eleştirel yöntemlerden yararlanılmıştır. Çalışma iki ana bölümde ele alınarak konunun daha kolay incelenmesi amaçlanmıştır. Araştırma sonucunda, Eş'arî'ye nispet edilen kelimeler eserlerde, dilin zengin ifade olanakları ve ayetlerin bağlamı göz ardı edilerek zahirî bir yorumun öne çıkarıldığı tespit edilmiştir. Bu durum, Eş'arî'nin bu konudaki gerçek inancının ne olduğu, ona nispet edilen eserlerin tahriften ne kadar bağımsız olduğu ve kelimelerdeki zahirî yorumlardan arındırmanın keyfiyeti gibi önemli sorular gündeme gelmektedir.

Anahtar Kelimeler: Eş'arî, Eş'arîlik, İstiva, Dil, el-İbane Kitabı, Eş'arî'nin Eserleri.

Alkhattaf, Hasan. "Dil Genişliği ile Kalam İlminin Zahirî Yorumu Arasındaki Anlam Çatışması Eş'arî'de (ö. h. 324) İstiva Kavramı Örneği". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 9/1 (Mart 2025), 291-314. <https://doi.org/10.32711/tiad.1617277>

Geliş Tarihi	10.01.2025
Kabul Tarihi	11.03.2025
Yayın Tarihi	28.03.2025
*Bu CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makaledir.	

¹ Profesör, Katar Üniversitesi, Şariat ve İslami Çalışmalar Fakültesi, İnanç ve Davet Bölümü, Doha, Katar, khattaf72@gmail.com, 0000-0003-3800-8078



2025, 9 (1), 291-314 | Research Article

The Contest in Meanings between the Expansiveness of Language and the Literalism of Kalam
The Concept of Istiwa' (Divine Ascendancy) according to Al-Ash'ari (d. 324 AH) as a Model

Hasan Alkhattaf ¹

Abstract

The Qur'an was revealed in the language of the Arabs, composed of specific words that often carry multiple meanings. Among these terms is "istiwa'" (divine ascendancy), which bears a range of linguistic implications. However, certain texts in the field of Kalam (Islamic theology) have imposed a more literal interpretation, limiting its meaning. This literalism is evident in works attributed to Al-Ash'ari, creating a tension between a restricted literal understanding and the broader linguistic scope. The study's primary objective and significance lie in exploring this tension between Al-Ash'ari's understanding of "istiwa'" and its linguistic implications. The methodology involves examining the linguistic meaning of "istiwa'" as it appears in pre-Islamic texts, the Qur'an, the Sunnah, and usage by jurists. This serves as a basis for analyzing Al-Ash'ari's arguments, utilizing historical, descriptive, and critical approaches. For clarity, the study is divided into two main sections. The findings reveal a trend of theological literalism that diverges from the expansiveness of language and the context of Qur'anic verses. This raises questions regarding Al-Ash'ari's true stance on this issue, the authenticity of the texts attributed to him, and the potential need to free Kalam literature from theological literalism.

Keywords: Al-Ash'ari, Ash'arism, Istiwa', Language, Kitab al-Ibanah, Al-Ash'ari's Works.

Alkhattaf, Hasan. "The Contest in Meanings between the Expansiveness of Language and the Literalism of Kalam, The Concept of Istiwa' (Divine Ascendancy) according to Al-Ash'ari (d. 324 AH) as a Model". *Türkiye Journal of Theological Studies*, 9/1 (Mart 2025), 291-314. <https://doi.org/10.32711/tiad.1617277>

Date of Submission	10.01.2025
Date of Acceptance	11.03.2025
Date of Publication	28.03.2025
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	

¹ Professor, Qatar University, College of Sharia and Islamic Studies, Department of Creed and Dawa, Doha, Qatar, khattaf72@gmail.com, 0000-0003-3800-8078



الندافع في الدلالات بين رحابة اللغة وظاهرية علم الكلام
الاستواء عند الأشعري (ت: 324هـ) نموذجاً

Hasan Alkhattaf¹

ملخص

نزل القرآن الكريم بلغة العرب، والقرآن عبارة عن مفردات، وقد يكون للمفردة أكثر من دلالة، ومن هذه الألفاظ لفظ الاستواء، هذه السعة في الدلالة قابلتها ظاهرية في بعض كُتُب الكلام وضيقت من دلالتها، وهذا ما نجده في الكتب المسندة للأشعري فصار الندافع بين المعنى الظاهري الضيق وبين سعة اللغة، فأشكالية الدراسة وأهميتها تكمن في الكشف عن هذا الندافع بين فهم الاستواء عند الأشعري ودلالات اللغة، وطريقة معالجة الدراسة أنها انطلقت من البحث عن معنى الاستواء لغويًا في مدونة ما قبل الإسلام، ومن خلال القرآن والسنة واستعمال الفقهاء، وجعلت ذلك أساساً في مناقشة أدلة الأشعري، وذلك بالاعتماد على مناهج عدة أبرزها المنهج التاريخي، والوصفي والنقدي، وتسهيلاً للأمر قسمت الدراسة إلى مبحثين رئيسين، وكشفت الدراسة وجود ظاهرية كلامية بعيدة عن رحابة اللغة وسباق الآيات، وهو ما يطرح أسئلة عن المعتقد الحقيقي للأشعري في هذه القضية وعن مدى سلامة الكتب المنسوبة له من التحريف، وعن كيفية تخلص كُتُب الكلام من الظاهرية العقدية.

الكلمات المفتاحية: الأشعري، الأشعرية، الاستواء، اللغة، كتاب الإبانة، كُتُب الأشعري.

Alkhattaf, Hasan. "الندافع في الدلالات بين رحابة اللغة وظاهرية علم الكلام الاستواء عند الأشعري (ت: 324هـ) (نموذجاً)". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi 9/1 (Mart 2025), 291-314. <https://doi.org/10.32711/tiad.1617277>

Date of Submission	10.01.2025
Date of Acceptance	11.03.2025
Date of Publication	28.03.2025
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، وأفضل الصلاة وأتم التسليم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد فإن نزول القرآن الكريم باللغة العربية جعل هذه اللغة سبيلاً بيننا لفهم كلام الله تعالى، والكثير من مفردات هذه اللغة متعددة الدلالات وهو ما يُسمى بالمشترك اللفظي؛ بحيث يتعدد المعنى مع اللفظة الواحدة، ولا يُعرف المعنى المراد من المعاني المتعدد إلا من السياق الذي وردت فيه هذه اللفظة، وعدم النظر إلى السياق يجعل النظر ضيقاً باتجاه هذه اللفظة، وهذا ما وجدناه في مواطن كثيرة في علم الكلام الظاهري، وكلمة الظاهري هي قيد ينطبق على من أخذ بالظاهر، ويقابله من أخذ بسعة اللغة، فعندما نقول الظاهري لا يفهم منه ألبتة صيغ علم الكلام كاملاً بالظاهرة، فهذا لا يقوله أحد؛ إذ توجد عندما مدرسة كاملة هي مدرسة الاعتزال وهي على خلاف هذا، كما أنَّ المدرسة الماتريدية وجهور الأشاعرة لا يقولون بهذا، وهذا واضح من السياق، وهذه الظاهرية نجدها إلى حدٍّ ما في كتب أبي الحسن الأشعري الموجودة بين أيدينا فيما يتعلق بمسألتنا. مع ملاحظة أن هذه الظاهرية هي ظاهرية فيها شيء من التخفي؛ فهي ليست ظاهرية مطلقة، وإنما هي ظاهرية تنأى بنفسها عن التشبيه والتجسيم وتصرح بذلك، ومدلول كلامه لا يوصل إلى هذا، لكنّها تبقى ظاهرية في حدودها الدُّنيا، وبناء على هذا لن يكون هناك إشكال في العنوان؛ إذ المقصود بالعنوان بالتمذجة وليس التعميم.

واخترت الأشعري - رحمه الله - وهو علي بن إسماعيل الأشعري (ت: 324هـ)، لكونه من أبرز الشخصيات العلمية في التاريخ الكلامي، وقد لاقى المنهج الأشعري قبولاً في العالم الإسلامي، ولا زالت الكثير من الجامعات والمعاهد في العالم الإسلامي تُدرّس مناهجها المتعلقة بأصول الدين وفق هذا المنهج.

وإذا كان الأشعري من الشخصيات الأكثر أهمية في تاريخ الكلامي السني فإن قضية الاستواء هي من القضايا الإلهية البارزة، والتي يمكن من خلالها معرفة مدى التدافع بين رحابة اللغة وبين الظاهرية المقيدة الموجودة في بعض كتب علم الكلام.

إشكالية الدِّراسة

تمثل إشكالية الدراسة في إيجاد جواب بين تجاذبين: إذا كان الأشعري من أبرز ممثلي أهل السنة فكيف حصل هذا التدافع بين رحابة اللغة وبين الظاهرية في كتبه؟ إذا الظاهرية تقتضي الوقوف عند الدلالة الواحدة ورحابة اللغة تقتضي التوسع، فكيف نوفق بين هذين الملحظتين المتضادين؟ ثم ما حدود هذه الظاهرية؟ ... هذه ما ستجيب عنه الدِّراسة.

حدود الدراسة وأهميتها والدِّراسات السابقة

تظهر أهمية الدراسة من خلال الإجابة عن إشكالية الدراسة وخاصة في قضية كبرى هي قضية الاستواء، في ظل وجود مدرسة كبرى هي المدرسة الأشعرية، والحديث عن الاستواء من منطقي كلامي موجود في كثير من الدِّراسات، والبحث عن ذلك ليس من مقاصد هذه الدِّراسة، فالمقصود واضح من العنوان وهو تقييده بالأشعري ومعرفة مدى الظاهرية الموجودة في كتبه انطلاقاً من الاستواء، وبذلك تظهر أهمية الدِّراسة، ولم أجد دراسة سابقة عنيت بهذا العنوان.

أسباب الاختيار

تعود أسباب الاختيار إلى أهمية مدارس هذه القضية بين قضيتين متنافرتين هي وحدة توسع الدلالة والمعبر عنها برحابة اللغة وبين انكماش هذه الدلالة المعبر عنها بالظاهرية، ووقع الاختيار على قضية الاستواء لأنها من أبرز القضايا التي شغلت ولا زالت تشغل المهتمين في حقل الدراسات العقديّة.

هدف الدراسة

هذه الدراسة تبيان كيف عملت بعض كتب الكلام على تضييق دلالة اللغة، وليس الهدف منها إشعال الخلاف، وتحييج بعض أتباع المذاهب على بعضها، بل لبيان وجه الحقيقة في هذه المسألة جهد الاستطاعة ولتبيان أن فهم هذه المسألة لا يتشكل خروجاً عن المنظومة العقديّة، فالباحث يرى أن الخلاف في هذه المسائل هو خلاف لا يُخرج أحداً عن مفهوم أهل السنة، فالقضية هي من فروع أصول الدين، كما أنَّ المجتهد فيها إذا بذل جهده واستفرغ الوسع وكان مؤهلاً لذلك فهو مأجور وإن أخطأ من حيث إصابة الحق.

فليس الغاية الجدل، كما أن الغاية ليس إثبات تحريف كتاب الإبانة بعضه أو كله أو إثباته، وهل هو يمثل مذهب الأشعري أم لا؟ وخلاصة القول هناك من يرى التحريف في الكتاب، وهناك من يستमित للدفاع عنه، باعتباره هو الكتاب الأخير الذي يمثل مذهب الأشعري ومذهب الأشعري عنده - انطلاقاً من هذا الكتاب - يمثل مذهب السلف⁴.

وإذا كان هدف الدِّراسة ليس مناقشة ما يصح نسبته أو لا يصح، وإنما ما هو موجود في كتبه وما هو منقول عن بعض أصحابه - مما وقفت عليه - في قضية الاستواء بمقابل رحابة اللغة، فمؤدى هذا أن مناقشة قضية الاستواء تنطلق مما هو موجود في كتبه وخاصة في كتاب الإبانة، وما هو موجود فيه إن كان يمثل مذهبه فإن النقاش سيكون له وإن لم يكن كذلك فإن النقاش سينصب على من يتبنى مضمون ما جاء في الكتاب.

افتراضات الدِّراسة

تفترض الدراسة ابتداءً:

رحابة اللغة كانت واضحة في قضية الاستواء على مستوى الدلالة

فهم الاستواء بالمعنى الذي سنراه عند الأشعري لا يتماشى مع رحابة اللغة

هذه الظاهرية الموجودة في كتب الأشعري الموجودة بين أيدينا لا تتناسب مع ما هو معروف عند الأشعري من مزلة علمية، وهو ما يمكن أن يشير إلى عدم الجزم بصحة كتاب الإبانة في هذه القضية.

لا يوجد فهم محدد يمثل السلف في قضية الاستواء انطلاقاً من هذا الكتاب.

منهج الدِّراسة

استعملت مناهج عدة، ومن أبرزها المنهج الوصفي الذي استخدمته لرصد ما هو موجود في كتبه وما نقله الأتباع في هذه القضية مما حصلنا عليه، كما استعمل المنهج التحليلي، ولا غنى للدارس عن المنهج النقدي.

هيكل الدِّراسة

قسّمت الدِّراسة إلى مبحث تمهيدي، وإلى مبحثين رئيسيين، وجعلت تحت المبحث الأول أربعة مطالب، وتحت المبحث الثاني خمسة مطالب.

طريقة المعالجة في الدراسة

لعل طريقة المعالجة هي الفارق الرئيس بين هذه الدراسة وبين غيرها، وهي أنها تتعد عن التحيز لأي توجُّه، هي دراسة تتجه بإيراد دلالة الاستواء عند أول استعمال لها وكيف توسعت في ظل رحابة اللغة، وكيف كان توجه الأشعري - رحمه الله - في تقليص هذه الدلالة انطلاقاً من كتبه التي بين أيدينا، ثم النظر في المضمون القرآني المتعلق بمجده النصوص، وفي السنة وفي كتب الفقه بحيث تكون مجموعها هادياً وطريقاً ومصححاً، فالآيات القرآنية والأحاديث النبوية لا يمكن لها أن تصادم في أبرز قضية من قضايا العقيدة، وقارنت في دراستي بين ما ذهب إليه الأشعري وما ذهب إليه غيره⁵.

⁴ هناك أكثر من واحد طعن في الكتاب ومنهم الشيخ زاهد الكوثري في تعليقه على كتاب تبين كذب المفتري حيث قال في مقدمة كتاب تبين كذب المفتري فيما نسب لأبي الحسن الأشعري: "والنسخة المطبوعة في الهند من الإبانة نسخة مصحفة محرقة تلاعبت بها الأيدي الأثيمة، فيجب إعادة طبعها من أصل موثوق" محمد زاهد الكوثري، حاشية تبين كذب المفتري فيما نسب لأبي الحسن الأشعري (القاهرة: دار المكتبة الأزهرية للتراث)، 17، دار المكتبة الأزهرية للتراث، وانظر أيضاً وهي سليمان غلواجي، نظرة علمية في نسبة كتاب الإبانة لجمعة إلى أبي الحسن الأشعري (بيروت: دار ابن حزم)، وقد خرج بنتيجة وهي عدم صحة نسبة هذا الكتاب له، وهناك من ردّ على هذا بإثبات نسبة الكتاب للأشعري، انظر على سبيل المثال: إبراهيم بن محمد صديق، مواقف الأشاعرة من كتاب الإبانة عن أصول الدين، مركز سلف، وانظر أيضاً: محمد بونس ضيف، الإمام أبو الحسن الأشعري ومذهبه في الصفات. رسالة ماجستير في الجامعة الأردنية (2010)، ومفهوم الكتاب كاملاً لفهم منه نبي القول بأن الإبانة صحيح النسبة للأشعري وأنه بذلك يمثل عقيدة أهل السنة، انظر إلى الصفح 147-148. وأيضاً انظر في الخلاف هل الإبانة قبل اللمع أم بعده: إبراهيم محمد خالد بركان، "إشكالية زمن تأليف الأشعري كتابي اللمع والإبانة". المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية 4/4 (2008)، 197-212

⁵ أصل هذه الدِّراسة جزء من رسالة ماجستير أعدتها في جامعة الزنونة في تونس تحت اسم "الصفات الإلهية عند الأشعري" ونوقشت سنة 1999م، وقمت بتطويرها لتتوافق مع متطلبات النشر.

1. ضبط المصطلحات

1.1. التدافع

مأخوذ من الدفع، والدفع في الجانب المادي يُشعر بك بوجود حركة وتماوج، وهذا نلاحظه من التعاريف اللغوية، يقول أحمد ابن فارس (ت:395هـ) في مادة دفع: "الدال والفاء والعين أصل واحد مشهور، يدل على تنحية الشيء، يقال دفعته الشيء أدفعه دفعا، ودافع الله عنه السوء دفعا، والمدفع: الفقير؛ لأن هذا يدفعه عند سؤاله إلى ذلك. وهو قوله:

والناس أعداء لكل مُدفع
صفر اليبدين وإخوة للمكتر⁶

وهذه الحركة نلاحظها من يدفع الفقير، فالناس تدفعه وبعضهم يرسله إلى غيره، ومن هذا المنطلق فرّق أبو هلال العسكري بين الرد وبين الدفع فالرد "لا يكون إلا إلى خلف والدفع يكون إلى قدام وإلى خلف جميعاً"⁷ فأنت عندما ترد شخصا يريد منك حاجة فأنت ترفض طلبه فكأنك تردته إلى الخلف، أي أنه لم يحصل على حاجته، والتدافع يحمل معنى التارجح والأخذ والرد، ونجد في صحيح مسلم: "رب أشعث مدفوع بالأبواب، لو أقسم على الله لأبره"⁸، فالناس يدفعون بعضهم بعضا وهذا هو الفارق الرئيس بين الصدم والدفع، فالدفع فيه معنى الحركة والتراجع وإمكانية التقدم مرة أخرى، بينما الصدم ليست فيه هذه الإمكانية لأنه يكون عادة في الأشياء الصلبة، يقول أحمد بن فارس: «(صدم) الصاد والدال والميم كلمة واحدة، وهي الصدم، وهو ضرب الشيء الصلب بمثله"⁹.

ومن الملاحظ أن القِيم تتدافع كما يدفع الناس بعضهم بعضا، فالخير يدفع الشر، والشر يدفع الخير، ومن ذلك قوله تعالى "وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا أَلْسُنَةٌ مُدْغَمَةٌ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمًا" [فصلت: 34].

2.1. الدلالات

الدلالات جمع دلالة، والدلالة هي الموصلة إلى المراد يقول الفيومي: "والاسم الدلالة بكسر الدال وفتحها، وهو ما يقتضيه اللفظ عند إطلاقه واسم الفاعل دال ودليل وهو المرشد والكاشف"¹⁰، وهذا يتوافق مع التعريف الاصطلاحي للدلالة يقول الجرجاني (ت: 816هـ): "الدلالة: هي كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، والشيء الأول هو الدال، والثاني هو المدلول"¹¹.

وكلام الجرجاني واضح، و يدل على ما تقصد من الدلالة، فاللفظ المنطوق يدل على شيء يُراد، وذلك أن العبارات تكون في النفس سابقا، لا يتحدد المراد منها إلا باللفظ، والدلالات أنواع كثيرة كدلالة المطابقة والتضمن واللزوم، وليس هذا موطن الحديث عنها، وإنما أردنا بيان أن اللفظ يحمل معنى من المعاني، وقد يحمل أكثر من معنى، وفي بحثنا هنا يكون التدافع في المشترك اللفظي الذي يحمل أكثر من معنى وليس له معنى واحد، لان اللفظ إذا كانت له دلالة واحدة لا يكون بين اللفظ وبين المعنى تدافع، فعندما تقول رجل أو امرأة مثلا لا تحمل اللفظة إلا معنى واحدا، ولكن عندما تقول يد، فقد يكون المراد بها اليد الحقيقية، وقد يكون المراد القوة أو النعمة وهذا ما يُسمى بالمشترك اللفظي، ومن ذلك كلمة الاستواء، وبخاصة هذا لا يكون التدافع إلا حيث يتعدد المعنى، وقد عرّف أحمد ابن فارس (ت: 395هـ) المشترك اللفظي بقوله هو: "اتفاق اللفظ واختلاف المعنى"¹²، ويذكر بعض الأمثلة منها كلمة عين، حيث ترد بمعاني عدة، فيقال عين الماء، وعين المال، وعين الركبة، وعين الميزان. وبذلك تكون اللغة واسعة، والعين واليد كلاهما من المشترك اللفظي، وحمل المشترك اللفظي على بعض معانيه دون المعاني الأخر هو موطن الخلاف، فهناك من يحمل أحد هذه المعاني مُعتبر أنها هي الأصل الحقيقي، وقد يستدل على ذلك بالسياق أو بنصوص أخرى، وهناك من يأخذ معنى آخر مغايرا للمعنى الأول مستدلا على ذلك بالسياق وبنصوص أخرى، وهذه هي قضية المدافعة، ولا يعنينا هنا في قضيتنا

⁶ أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، تحق. عبد السلام محمد هارون (بيروت: دار الفكر، 1979)، 2: 288.

⁷ أبو هلال العسكري، الفرق النغوية، تحق. محمد إبراهيم سليم (القاهرة: دار العلم والنقاة للنشر والتوزيع)، 114.

⁸ مسلم بن الحجاج القشيري، صحيح مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب فضل الضعفاء والخاملين، تحق. محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، 1955)، رقم: 2622.

⁹ ابن فارس، مقاييس اللغة، 3: 340.

¹⁰ أحمد بن محمد الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير (بيروت: المكتبة العلمية)، 1: 199.

¹¹ علي بن محمد الجرجاني، التعريفات، تحق. جماعة من العلماء (بيروت: دار الكتب العلمية، 1983)، 104.

¹² أحمد بن فارس، الصحاحي في لغة العرب العربية ومساثلها وسنن العرب في كلامها. ط1 (محمد علي بيضون، 1997)، 152.

البحث اللغوي المتعلق بتحديد المعنى الحقيقي من المعنى المجازي، كما لا يعنينا الخلاف الأصولي هل يُعمل في المشترك بجميع معانيه ام يتم الاقتصار على معنى واحد، فهذا موطنه كتب الأصول.

2. مفهوم الاستواء في اللغة والقرآن الكريم والسنة النبوية وكلام الفقهاء

1.2. لفظة الاستواء قبل الإسلام

عند النظر إلى أقدم تاريخ للاستعمال العربي لكلمة "استوى" نجد معنى الاكتمال وإتمام الشيء كاملاً وهذا نجده عند امرأة جاهلية تُسمى برة بنت الحارث الكنانية، وهي ترضي ابناً شاباً لها، وقد توفيت بما يقرب من سنة 50 خمسين من الهجرة = 573 م، وأنشد هذين البيتين الأصمعي، وفي ذلك تقول:

أحسُّ التراب على مَفَارِقِهِ وعلى غَرَازَةٍ وَجْهَهُ النَّصِيرِ
حين استوى، وعَلَا الشبابُ به وَبَدَا مُنِيرِ الوَجهِ كَالْبَدْرِ¹³

والاستواء هنا بمعنى اكتمال المرحلة¹⁴، واكمال المرحلة ليس خاصاً بمرحلة الشباب، وعليه يمكن القول إذا كان شاباً استوى شبابه بمعنى اكتمل، واستوت شيخوخته بمعنى بلغت الغاية في نضائها، ويمكن القول استوى نائماً بمعنى أنه بلغ الغاية والنهائية في النوم، واستوى جالساً أو قائماً أو مفكراً أو مدبراً...

والاستواء ليس خاصاً بالإنسان، فكلُّ ما وصل إلى كماله ونضائه يُقال له استوى، وأقدم عبارة لمعنى استوى التي تُطلق على غير الإنسان أشار إليها المعجم التاريخي بقوله "استوى الشيء: اكتمل وتم"، ويُستدل على ذلك بقول حاتم بن عبد الله الطائي وهو يذم الصُّعْلُوكَ بكسله وبرود قلبه وضعفه

يَنَامُ الصُّحَى، حَتَّى إِذَا لَبِهَ اسْتَوَى تنبه مثلوج الفؤاد مؤمراً

وحاتم الطائي شاعر جاهلي يُضرب له المثل في الكرم توفي قبل هجرة النبي عليه الصلاة والسلام 46 بستة وأربعين سنة¹⁵.
واستوى الليل هنا بمعنى اكتمل وتم.

2.2. لفظة الاستواء في كتب اللغة

أقدم من وجدته في المرحلة الإسلامية أشار إلى عدم قصر الاستواء على الإنسان وأيضاً إلى أن الاستواء يعني الكمال والتمام هو الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت: 170هـ) يقول عند مادة (ركد): "ركد: ركّد الماء والريح ركوداً، أي: سكن. والميزان إذا استوى فقد ركد، وهو راكد"¹⁶، فكفة الميزان تتذبذب عندما يوضع في كفتها الأخرى ثقل، والقياس الدقيق هو سكون الكفة الأخرى مقابل الكفة التي يوضع فيها الثقل، وهذا السكون هو الحالة القصوى وهي حالة الاستواء، فلا يسمى مستويًا ما لم يكتمل في نضائه ويسكن، ومن هذا المعنى يُقال أيضاً "استوى الشَّبَابُ والنَّبَاتُ" بمعنى اكتمل وتم¹⁷، وبناء على ما سبق لا تُستعمل الحالة مستوية إلا باكتمالها وتامها بغض النظر عن نوعية الحالة، وهذا نفهمه بشكل صريح من قول ذي الرُّمّة غيلان بن عقبة العدوي (ت: 117هـ)

نُصِغِي إِذَا شَدَّهَا بِالرُّخْلِ جَانِحَةً حَتَّى إِذَا مَا اسْتَوَى فِي غَرْزِهَا تَثْبُتُ¹⁸

¹³ علي بن سليمان الأقفش الأصغر، الاختيارين. تحق. فخر الدين قباوة، ط1 (بيروت: دار الفكر المعاصر، 1999)، 292.

¹⁴ أشار إلى ذلك المعجم التاريخي للبوحة حيث قال: استوى الشاب: بلغ أشده، وذكر بيت برة بنت الحارث، انظر المعجم التاريخي مادة (استوى).

¹⁵ انظر في وفاته، خير الدين بن محمود بن محمد الزركلي، الأعلام، ط15 (بيروت: دار العلم للملايين، 2002)، 2: 151.

¹⁶ الخليل بن أحمد الفراهيدي، العين، تحق. مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي (بيروت: دار ومكتبة الهلال)، 5: 327.

¹⁷ الفراهيدي، العين، 1: 94.

¹⁸ ذو الرُّمّة، غيلان بن عقبة العدوي، ديوان ذو الرُّمّة، شرح: أبي نصر أحمد بن حاتم الباهلي، صاحب الأصمعي، رواية: أبي العباس ثعلب، تحق. عبد القدوس أبو صالح، ط1 (جدة: مؤسسة الإيمان، 1982)، رقم بيت الشعر 34.

والغرز للناقة بمنزلة الركاب للدابة، والجائحة: المائلة التي تميل إلى ناحية الركاب، ومعنى هذا البيت أنَّ الشاعر بمدح الناقة التي يركبها، فهي تميل رأسها كأنها تستمع، مودبة ليست بنفور، ولا تضجر إذا شُدَّ الرحل عليها، وإذا وضع ركبها رحله اليسرى في الغرز، وثبت من قبل أن يستوي على ظهرها، فهي نشيطة قوية 19

والذي يعيننا من البيت أن الركاب قبل أن يتمكن من الاستواء بشكل كامل تثب الناقة، فلا يُسمى الركاب مستويا في حال صعوده، فلاستواء للشيء هو حالة الكمال؛ ولأجل هذا يُقال عن القمر " هو هلال، من حين يطلع إلى أن يستوي، فإذا استوى فهو بدر" 20 فالبدر هو حالة اكتمال، وحالة الاكتمال تُقال للطعام فيقال "استوى الطعام أي نضج" 21.

ولفظ استوى ليس مقصورا على حالة الكمال، فلفظ استوى من قبيل اللفظ المشترك، واللفظ المشترك لا يبدلُ بمفرده على الجلوس أو القعود أو المشي أو الحركة أو النوم وإنما يحتاج من خلال سياقه ما يفسره.

ولم أجد من خلال بحثي في قاموس اللغة في العصر الجاهلي، ولا في صدر الإسلام ولا في كتب اللغة المعتمدة أن استوى بمفردها تدل على القعود أو الجلوس أو أنها متمحصنة للدلالة على معنى محدد، وإن كانت هذه الكلمة في الأصل تدل على حالة الكمال.

فلاستواء يأتي بمعنى: الاستقرار، الاعتدال، الصعود، العمد، القصد، الاستيلاء والظهور، الإقبال على الشيء 22، واختيار معنى من هذه المعاني يحتاج إلى سياق يدل عليه، وهذا السياق هو الذي يضبط هذا المعنى

وإذا كان الاستواء من الألفاظ المشتركة فإنَّ الكلمة المرتبطة بها، والذي تثير ظاهرية في القرآن عند المتكلمين هي لفظة العرش، وهذه اللفظة هي أيضا من قبيل المشترك اللفظي، فالعرش من معانيه في اللغة: سرير الملك، العز، قوام الشيء، السقف، الملك 23.

وفي هذا السياق يقول أحمد بن فارس: " (عرش) العين والراء والشين أصل صحيح واحد، يدل على ارتفاع في شيء مبني، ثم يستعار في غير ذلك، ومن ذلك العرش، قال الخليل: "العرش: سرير الملك، وهذا صحيح... ثم استعير ذلك فقيل لأمر الرجل وقوامه: عرش، وإذا زال ذلك عنه قيل: ثل عرشه. قال زهير:

تداركتما الأحلاف قد ثل عرشها
وذبيان إذ زلت بأقدامها النعل 24

3.2. الاستواء في القرآن الكريم

إذا نظرنا إلى كلمة استوى في القرآن الكريم نجدها لا تفهم إلا في ضوء السياق الذي وردت فيه، وفلسفة ذلك أنها من الألفاظ المشتركة، ونلاحظ عندما نقف على معنى الاستواء في القرآن نجد أنه يأتي على معنيين رئيسين:

الأول: محل اتفاق في الدلالة على أن الاستواء بمعنى الكمال والتمام، ويكون عند خلو اللفظة من أحرف الجر سواء قبل فعل استوى أو بعده، ومن ذلك قوله تعالى: "وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَىٰ ءَاتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَٰلِكَ نُخَوِّضُ الْفَخْرَيْنِ ۗ لَئِن لَّمْ يَظْهَرِ عَلَيْكَ فَسَوْفَ تَبْتَغِيهِ ۗ لَئِن لَّمْ يَظْهَرِ عَلَيْكَ فَسَوْفَ تَبْتَغِيهِ ۗ لَئِن لَّمْ يَظْهَرِ عَلَيْكَ فَسَوْفَ تَبْتَغِيهِ ۗ لَئِن لَّمْ يَظْهَرِ عَلَيْكَ فَسَوْفَ تَبْتَغِيهِ ۗ" [القصص: 14] 25.

الثاني: محل اختلاف وهو التعدية بحرف الجر على أو إلى، وهذه ليست على شاكلة واحدة فمنها ما يكون مسندا إلى الله تعالى كقوله تعالى [الرِّجْمَانُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى] [طه: 5] 26 وكقوله: "هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهَا سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ 29" [البقرة: 29]، ومنها ما يكون مسندا لغيره ومن ذلك قوله تعالى: "فَإِذَا اسْتَوَيْتَ أَنْتَ وَمَنْ مَعَكَ عَلَى الْفُلِّ فَقُلْ أَلْحَقْدُ لِلَّهِ الَّذِي نَجَّيْنَا مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ 28" [المؤمنون: 28] وكقوله "وَالَّذِي خَلَقَ الْأَرْزَاقَ كُلَّهَا وَجَعَلَ لَكُمْ مِّنَ الْفُلْكِ وَالْأَنْعَامِ مَا تَرْكَبُونَ 12

19 انظر: يوسف بن أبي سعيد السجستاني، شرح أبيات سيبويه. تحق. محمد علي الريح هاشم، القاهرة: دار الفكر، 1974، 2: 126.

20 يعقوب بن إسحاق ابن السكيت، الألفاظ، تحق. فخر الدين قباوة، ط1 (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 1998)، 292.

21 أحمد بن محمد الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير (بيروت: المكتبة العلمية)، 1: 298.

22 انظر: محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب، تحق. عبد الله العلامي ويوسف خياط (بيروت: دار لسان العرب)، 2: 248-249، محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيظ (بيروت: دار الفكر، 1990)، 1: 167، إسماعيل بن حماد الجوهري، المصباح، تحق. نديم مرعشلي وأسامة مرعشلي، ط1 (بيروت: دار الحضارة العربية، 1974)، 1: 632.

23 انظر: ابن منظور، لسان العرب، 2: 734، الفيروز آبادي، القاموس المحيظ، 537.

24 ابن فارس، مقاييس اللغة، 4: 265.

25 انظر: محمد الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير (تونس: الدار التونسية للنشر، 1984)، 20: 87.

26 انظر: علي بن إسماعيل الأشعري، مقالات الإسلاميين، 290، رسالة أهل النفر. تحق. محمد السيد الجليل، 75، الإبانة، 55.

لَيْسَتُورًا عَلَى ظُهُورِهِ ثُمَّ تَذْكُرُوا نِعْمَةَ رَبِّكُمْ إِذَا اسْتَوَيْتُمْ عَلَيْهِ وَتَقُولُوا سُبْحٰنَ الَّذِي سَخَّرَ لَنَا هٰذَا وَمَا كُنَّا لَهُ مُقْرِنِينَ 13 [الزخرف: 12-13] وقوله سبحانه وتعالى "وَقِيلَ يَا رَأْسُ أَبْطَغِي مَاءَكَ وَبَسْمَاءَ أَفْطَغِي وَغِيضَ الْمَاءِ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ" [هود: 44]

وعندما ننظر إلى كتب اللغة نجد استخدام الاستواء مع التعدية بحرف الجر دالا على الكمال من الاستواء، ولا يدل على العلو الحسي، ومن ذلك قوله تعالى: "وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ" [هود: 44].

فالاستواء هنا ليس هو العلو بل تمام التوقف، أي أن استواء السفينة ليس فقط الوصول إلى الشاطئ، بل هو الوصول وتمام الاستقرار؛ لأن الوصول بحد ذاته ليس كافيا للاستقرار، وهذا هو المقصود من قوله تعالى: "فَإِذَا اسْتَوَيْتَ أَنْتَ وَمَنْ مَعَكَ عَلَى الْفُلِّ فَقُلِ أَصْحَابُ الْفُلِ لِي سَوَاءٌ مِمَّا كُنْتُمْ يَتَخَفَتُونَ الْفُلَ وَمَنْ فِئْتَانًا يَلْتَمِسُ أُولَئِكَ الْمَأْتَلَةَ وَالْأَمْتَلَةَ وَالْمُتَمَرِّدِينَ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ 28" [المؤمنون: 28] وقوله تعالى: "لَيْسَتُورًا عَلَى ظُهُورِهِ ثُمَّ تَذْكُرُوا نِعْمَةَ رَبِّكُمْ إِذَا اسْتَوَيْتُمْ عَلَيْهِ وَتَقُولُوا سُبْحٰنَ الَّذِي سَخَّرَ لَنَا هٰذَا وَمَا كُنَّا لَهُ مُقْرِنِينَ 13" [الزخرف: 13]

فالاستواء هنا ليس مجرد الوقوف في السفينة أو الجلوس في داخلها، أو الجلوس على ظهور الأتعام، بل هو زيادة على ذلك كمال الاستقرار والانتهاه من الفعل الذي كان يباشره الشخص، فإذا كان راكبا فهو كما الركوب، فالركوب أو الصعود وإن كان مطلوباً إلا أنه ليس هو المقصود بل المقصود كمال الاستقرار والانتهاه من الفعل.

وهناك أحاديث كثيرة تدل على هذا، ومن ذلك أن النبي عليه الصلاة والسلام "لما استوى على راحلته، دعا بإناء من لبن أو ماء، فوضعه على راحته، أو: على راحلته"²⁷ لأن الركوب بحد ذاته ليس دليل تمكن، وهذا فهمه من قوله دعا بإناء أو ماء من لبن فوضعه على راحلته، فالراكب مالم يكن متمكنا ومستقرا لا يستطيع أن يضع شيئا على الراحلة.

يقول الفراء: "الاستواء في كلام العرب على جهتين: إحداهما أن يستوي الرجل وينتهي شبابه وقوته، أو يستوي من اعوجاج، فهذان وجهان، ووجه ثالث أن تقول: كان فلان مقبلا على فلان ثم استوى علي وإلي يشاقي، على معنى: أقبل إلي وعلي، فهذا معنى قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ﴾، والله أعلم"²⁸ ولأجل هذا يمكن أن تعبر بقوله على استوى على سوقه بأي حالة من حالات الاكتمال، فإذا أراد الرجل الإتيان بالحديث تاما قال: "جنتك بالحديث على سوقه: على سرده"²⁹ ومن الأمثلة قولهم: "استوى التحو على سوقه"³⁰. ولا ينبغي أن يشكل علينا حرف الجر (على) الذي يفيد الاستعلاء؛ فحرف الجر هذا له معانٍ كثيرة، وحتى العلو ليس بالضرورة أن يكون حسيًا، وهذا معروف في اللغة، وأيضاً قد يأتي بعيداً عن معنى العلو، ومن ذلك قوله تعالى حكاية عن موسى عليه الصلاة "إِذْ رَا نَارًا فَقَالَ لِأَهْلِهِ امْكُتُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا تَلْعَلِيْ عَاتِيكُمْ مِنْهَا بِقَبْسٍ أَوْ أَجْدٌ عَلَىٰ أَنَّا رُهُدَىٰ 10" [طه: 10]

4.2. الاستواء في السنة:

عندما نذهب إلى السنة النبوية نجد الاستواء يكون في حالة الكمال للحالة التي يكون فيها الإنسان قاعداً أو قائما ومن ذلك ما جاء في صحيح البخاري "كان رجال يصلون مع النبي صلى الله عليه وسلم عاقدي أزهرهم على أعناقهم، كهيمته الصبيان، ويقال للنساء: لا ترفعن رؤوسكن حتى يستوي الرجال جلوساً"³¹ أي القعود بشكل كامل والاطمئنان، والأحاديث في ذلك كثيرة، ومن ذلك ما جاء في صفة صلاة الرسول عليه الصلاة والسلام أنه "كان إذا رفع رأسه من الركوع لم يسجد حتى يستوي قائما، وكان إذا رفع رأسه من السجدة لم يسجد حتى يستوي جالسا"³²

32

²⁷ محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، تحقيق: جماعة من العلماء (بيروت: طوق النجاة، 1311 هـ)، كتاب المغازي، باب غزوة الفتح في رمضان، رقم: 4277.

²⁸ محمد بن أحمد الأزهري، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب، ط1 (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001)، 13: 85.

²⁹ الزنجشيري، محمود بن عمرو، أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل عيون السود، ط1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، 1: 484، محمد مرتضى الحسبي الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: جماعة من المختصين، الكويت: وزارة الإرشاد والأبواب، (2001)، 25: 483.

³⁰ أبو الخجاج، يوسف بن يعقوب بن يسعون، المصباح لما أعتهم من شواهد الإيضاح، تحقيق: محمد بن حمود الدعجاني، ط1 (لمدينة المنورة: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، 2008)، 1/ 75.

³¹ البخاري، صحيح البخاري، كتاب الصلاة، باب إذا كان النوب ضيقاً، رقم 362

³² مسلم، صحيح مسلم، كتاب الصلاة، باب ما يجتمع صفة الصلاة وما يفتتح به ويختم به. وصفة الركوع والاعتدال منه، رقم: 240

ولو أنه قال حتى يستوي لما عرفنا المعنى، فلا يُقال استوي بمعنى جلس وإنما لابد من بيان أنه استوي قاعداً أو واقفاً، أو نقول وقف مستوياً أو جلس مستوياً.

ومن ذلك أيضاً ما جاء أنه عليه الصلاة والسلام كان يقول "استووا ولا تختلفوا. فتختلف قلوبكم"³³، وكان "إذا مر بين الصفيين قال: استووا، حتى إذا لم ير فيهن خلافاً تقدم فكبر"³⁴، ومما جاء في وصف صلاة رسول الله أنه كان إذا "كبر جعل يديه حذاء منكبيه، وإذا رقع أمكن يديه من ركبتيه، ثم هصر ظهره، فإذا رفع رأسه استوى"³⁵.

5.2. في كتب الفقه

نجد الاستواء بمعنى كمال الحالة باستفاضة في كتب الفقه، ففي وقت التكبير ومكانه يقول الشافعي: "إذا رفع رأسه من السجود ابتداءً التكبير حتى يستوي جالساً"³⁶ أي لا يقطع التكبير حتى يكمل جلوسه، وجاء في فقه المالكية "إذا رفع رأسه من السجدة جلس كالجلوس بين السجدين وتشهد ثم قام إلى الأخيرتين مكبراً حتى ينهض قائماً، ويستحب مالك أن لا يكبر حتى يستوي قائماً"³⁷

والاستواء بمعنى الكمال من الشيء ليس مقصوراً على أفعال الصلاة، فقد ذكر الفقهاء الاستواء في أفعال الحج ومن ذلك السعي بين الصفة والمروة حيث يكبر ويهمل في كل شوط "حتى يستوي سبعة أشواط يبدأ بالصفاء ويحتم بالمروة"³⁸

3. أدلة الأشعري على أن المراد بالاستدلال ظاهر اللفظ

1.3. تهديد

الكشف عن حقيقة موقف الأشعري من الاستواء من أصعب ما يجده الباحث في الإلهيات عند البحث في سيرة الأشعري، وتكمن الصعوبة في فهم فكر الأشعري من هذه الصفة أولاً، وفيما نقل عنه ثانياً، والإشكال الذي ورد عن كتابه الإبانة ثالثاً من جهة التلاعب الذي قد يكون حصل فيه، وقد ذكرنا ذلك سابقاً.

أما فيما يتعلق بفكره فيلمح القارئ معطيات عدة، منها أنَّ القارئ يرى الأشعري - انطلاقاً - من كتبه يأخذ بحقيقة اللفظ مثبتاً لله الاستواء على العرش حقيقة، ويراها ثانياً ينفي أن تزيد - تعالى - الفوقية قرناً من العرش، ويفهم من هذا الاستواء المعنى المعنوي، وهو علو القوة والقدرة والاستلاء، ولكنه يصرح برفض هذه المعاني، هذا من حيث الإجمال، وأما من حيث التفصيل فستتعرف من خلال المطالب.

2.3. نوعية الاستواء والأدلة التي فيها ذكر الاستواء

ذهب الأشعري إلى أن استواء الله على العرش هو استواء حقيقي يليق بذاته تعالى من غير استقرار ولا حلول، يقول في الإبانة: "إنه (تعالى) مستوي على عرشه بلا كيف ولا استقرار"³⁹، ويقول أيضاً: "إن الله عز وجل على عرشه فوق السماء فوقية لا تزيده قرناً من العرش"⁴⁰، ويقول أيضاً: "إن قال قائل: ما تقولون في الاستواء؟ قيل له: نقول: إن الله عز وجل يستوي على عرشه استواء يليق به من غير طول استقرار"⁴¹، والعرش عنده "أعلى السموات"⁴². وينقل لنا قول أهل السنة في كتابه مقالات الإسلاميين أنهم يقولون إن: "الله سبحانه على عرشه"⁴³، ثم يتبنى

³³ مسلم، صحيح مسلم، كتاب الصلاة، باب تسوية الصفوف وإقامتها وفضل الأول فالأول منها، والازدحام على الصف الأول والمسابقة إليها، وتقديم أولي الفضل وتقريهم من الإمام، رقم/432.

³⁴ البخاري، صحيح البخاري، باب فضائل أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ومن صحب النبي صلى الله عليه وسلم أو رآه من المسلمين فهو من أصحابه، باب قصة البيعة والاتفاق على عثمان بن عفان رضي الله عنه، رقم الحديث: 3700

³⁵ البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأذان، باب سنة الجلوس في التشهد وكانت أم الدرداء تجلس في صلاحها جلسة الرجل وكانت قهقهة، رقم: 828.

³⁶ محمد بن إدريس الشافعي، الأم، ط2 (بيروت: دار الفكر، 1983)، 1: 132

³⁷ يوسف بن ابن عبد البر، الكافي في فقه أهل المدينة، تحق. محمد محمد أحمد ولد ماديد الموريتاني، ط2 (الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، 1980)، 1: 208.

³⁸ القاضي عبد الوهاب البغدادي، المعونة على منتهى عالم المدينة، تحق. حميش عبد الحق (مكة المكرمة: المكتبة التجارية)، 1: 573.

³⁹ علي بن إسماعيل الأشعري، الإبانة في أصول الديانة، ط1 (بيروت: دار القادري، 1991)، 58.

⁴⁰ الأشعري، الإبانة، 59.

⁴¹ الأشعري، الإبانة، 105.

⁴² الأشعري، الإبانة، 107.

⁴³ علي بن إسماعيل الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحق. هلموت ريتز (بغسبادن، دار فرانز اشنايدر، 1980)، 290.

رأيهم: " وبكل ما ذكرنا من قولهم نقول، وإليه نذهب "44، ويرى في كتابه رسالة أهل النفر- المنسوب له- أن مما أجمع عليه السلف أن الله فوق السماوات على العرش45.

أضح مما تقدم أن الاستواء عنده حقيقي يليق بذاته تعالى من غير أن يكون جلوسًا واستقرارًا؛ لأن الاستواء بهذه الهيئة من صفات الأجسام، والله سبحانه وتعالى لا يُوصف بالجمسية، ويستند في ذلك على قوله تعالى: [لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ] (الشورى: 11) .

ومن البين أن إثبات الاستواء يلزم عنه إنكار التأويل الذي يحتمله لفظ الاستواء؛ وقد صرح بذلك، وأنكر على المعتزلة لما حملوه على ذلك، وفي هذا يقول: " وقد قال قائلون من المعتزلة والجمهية والحرورية: إن معنى قول الله تعالى: [الرَّجْحَانُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى] (طه: 5) أنه استولى وملك وقهر... وجحدوا أن يكون الله عز وجل مستو على عرشه، كما قال أهل الحق، وذهبوا في الاستواء إلى القدرة، ولو كان هذا كما ذكره كان لا فرق بين العرش والأرض السابعة؛ لأن الله تعالى قادر على كل شيء والأرض لله سبحانه "46.

ومن الأدلة التي نجدها في هذا الكتاب في الدلالة على الاستواء أن "من دعاء أهل الإسلام جميعا إذا هم رغبوا إلى الله تعالى في الأمر النازل بهم يقولون جميعا: يا ساكن السماء"47

والآيات التي فيها ذكر الاستواء هي الأقوى عنده، وهي التي يُستدل بها عادة عند الحديث عن الاستواء، كقوله تعالى: [الرَّجْحَانُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى] (طه: 5)48 وقوله تعالى: [ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ فَأَسْأَلُ بِهِ خَيْرًا] (الفرقان: 59) وقوله تعالى: [ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ مَا لَكُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ] (السجدة: 4)49.

3.3. مناقشة استدلال الأشعري بنصوص الاستواء

دُكرت هذه النصوص في القرآن على هذه الشاكلة (الاستواء + العرش) سبع مرات، وذكر الاستواء إلى السماء مرتين، وعندما نظرت إلى جميع الآيات المسندة الاستواء إلى الله تعالى والمتعدية منها بحرف الجر (إلى أو على) نجد أنها ترتبط بفكرة البعث وبضرورة الإيمان بوحداية الله وبنبوة محمد عليه الصلاة والسلام، وتعرض بشكل جلي واضح في السبع الآيات خلق السموات والأرض، وتعرض الكواكب خلقا وتديرا وإبداعا، وإذا كانت الحال هكذا فبيني الخوض لهذا الإله الواحد الأحد المتصرف في هذا الكون.

أي أن سياق الآيات الكريمة بعيد عن الأخذ بظواهر النصوص، ولأجل هذا اختلف المفسرون في فهم هذه النصوص، وهذا الاختلاف نابع من طبيعة النصوص القرآنية، فكل آية تحوي لفظين (الاستواء + العرش) وكل منهما من الألفاظ المشتركة في اللغة والتي تأتي بمعان عدة، فالطبري والقرطبي يريان: أن استواء الله هو علوه وارتفاعه، والعلو والارتفاع عند الطبري، علو ملك وسلطان لا علو انتقال وزوال، علا عليهن وارتفع، فديبرهن بقدرته50، وعند القرطبي علوه تعالى، عبارة عن علو مجده وصفاته51، ويرى الزمخشري أن استواء الله على العرش هو كناية عن ملكه، وبيان ذلك أن العرش الذي هو سرير الملك لَمَّا كان مما يردف ويتبع الملك جعلوه كناية عنه فقالوا: استوى فلائ على العرش، ويريدون بذلك أنه ملك52، أما النسفي فيقول ذلك بمعنى الاستيلاء53، ويرى ابن كثير أن المملك الأسلم هو مسلك السلف وهو إمرار النصوص كما جاءت من غير تكييف ولا تشبيه، وإمرار الآيات عنده أن ثبت لله ما أثبتته لنفسه مما وردت به الآيات الصريحة والأخبار الصحيحة على الوجه الذي يليق به54، ويرى الشيخ ابن عاشور أن الاستواء في هذه النصوص تعبير عن شأن عظيم من شؤون عظمة الله التي تتعلق بعالم الغيب، ولتقريب هذا المفهوم ضرب الله له أمثلة من عالم الشهادة، والاستواء عنده يختلف معناه باختلاف تعديده بحرف الجر، فإن عُدِّي ب(على) كما هو الشأن

44 الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، 297.

45 الأشعري، رسالة أهل النفر، 74، 75.

46 الأشعري، الإبانة، 108.

47 الأشعري، الإبانة، 115.

48 انظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين: 290، الأشعري، رسالة أهل النفر: 75، الإبانة: 55.

49 الأشعري، الإبانة، 57.

50 انظر: محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ط1. بيروت: دار الكتب العلمية، (1992)، 1: 228، 229.

51 انظر: محمد الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، ط2 (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1964)، 7: 219.

52 انظر: محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف، ومعه حاشية الشريف الجرجاني، والإنصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال (طهران: انتشارات آفتاب)، 2: 530.

53 انظر: عبد الله بن أحمد النسفي، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، تحقيق يوسف علي بنديوي، ط1 (بيروت: دار الكلم الطيب، 1998)، 1: 573، 2: 6، 141.

54 انظر: إسماعيل بن كثير، تفسير ابن كثير (بيروت: دار الفكر، 1986)، 2: 221.

هنا، فهو مستعار من معنى الاعتلاء، والاعتلاء والارتفاع هو المعنى الحقيقي للاستواء في اللغة، فهو اعتلاء مجازي يدل على التمكن، ويحتمل أنه أريد به التمثيل، وهو قثيل شأن تصرفه تعالى بتدبير العوالم، واستدل على رأيه هذا أنّ ذكر السموات والأرض جاء عقب ذكر هذا التركيب في هذه النصوص، فيكون معناها أنه خلقها، ثم هو يدبرها بتدبير الملك أمور مملكته مستويًا على عرشه، واستدل على ذلك أيضاً أن الله ذكر عقب هذا التركيب ما يدل على التصرف من ذكر الليل والنهار وتسخير الشمس والقمر⁵⁵.

أتضح من رأي جمهرة كثيرة من المفسرين عدم إثبات الاستواء لله تعالى كما أثبتته الأشعري، وإن كان يُفهم من كلام ابن كثير إثبات ذلك انطلاقاً من فهمه لإمرار النصوص، والإمرار عنده أن ثبت لله ما أثبتته لنفسه.

وأيضاً لم ينكر أحدهم المجاز، وإن اختلفوا فيما بينهم بتحديد المراد، حتى ابن كثير قال منعه السلف أسلم، وقوله أسلم اسم تفضيل فيه المفاضلة بين شيئين استويا وترجح أحدهما على الآخر، وترجيحه لا يقتضي إلغاء الرأي الآخر وإهداره.

والأقرب للصواب رأي ابن عاشور لما قدمه من أدلة تتبع من طبيعة النصوص وسياقاتها، حيث نجد في النصوص التي فيها الاستواء + العرش ما يدل على الملك والتصرف، وأيضاً استدلاله باللغة واضح، فالعلو من معاني الاستواء، وهو في حق الله علو مجازي، والعرش من معانيه الملك، والملك يحتاج إلى تدبير. لكن كيف يكون فهم ابن عاشور وفق ما ذكرناه من معنى الاستواء المتعلق بقضية كمال الشيء وانتهائه؟ الجواب عن هذا أن الله تعالى لما خلق السموات والأرض واكمل خلقهما استوى على العرش مدبراً أو أجهت إرادة الله تعالى للتدبير، فالاستواء المسند إليه هو استواء الإقبال والتوجه إلى التدبير، وبيان هذا أن الأصل في فعل استوى هو للكمال في الشيء بعد الانتهاء منه، فعندما نقول استوى فلان أي بلغ الكمال، فليس هو الكمال بل غاية الكمال، واستوى الطبخ، فليس هو الطبخ بل غاية الطبخ، واستوى على الدابة فليس هو الركوب بل كمال الركوب، واستوى في صف الصلاة فليس هو الوقوف بل محاذة البعض للبعض وحرص الصوف، فيكون معنى [تَمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ] فيكون استوى مدبراً، أي غاية التدبير ونهايته كانت بعد إتمام الخلق، وهذا التدبير مرتبط بصفاته سبحانه وتعالى؛ ولا يُفهم من هذا أنه لم يكن قبل ذلك مدبراً؛ لأن هذه الصفة مرتبطة بصفات الله تعالى الذاتية، وصفاته الذاتية أزلية، لكن ظهور التدبير والاحتياج إليهم تقريبا للأذهان ارتبط بشكل جلي بعد قضية خلق السموات والأرض، أي استوى مدبراً لحماية التدبير وكماله في خلق السموات والأرض وتسخير الأفلاك... فلا يفهم من هذا أنه لم يكن مدبراً ثم دبر، وهذا كشأن صفة العلم لا يفهم منها أنه لم يكن عالم ثم علم، وصفة القهر لا يفهم منها أنه لم يكن قاهراً حتى قهر عباده، ولا يفهم من هذا انتهاء التدبير؛ وإلا لم يكن لها، فالتدبير في القضايا الكبرى المتعلقة بالكواكب واحتياج الإنسان لها قد اكتمل على أحسن وجه، ولم أجد من سبق ابن عاشور في الاقتراب من هذا المعنى، وقد أشار أبو حامد الغزالي إلى هذا من قبل، عندما بيّن أنّ من المعاني التي قد يُراد بها الاستواء التدبير، وفي هذا يقول: "ونسبته (أي الاستواء على العرش) أن الله يتصرف في جميع العالم، ويدبر الأمر من السماء إلى الأرض بواسطة العرش"⁵⁶، وقول الطبري فدبر السماوات بقدرته ليس بعيداً عن هذا المعنى، وقد اقترب الزمخشري من هذا المعنى، عندما جعل العرش كناية عن الملك، ومن حمل معنى استوى على معنى الاستيلاء فيمكن ربطه بالتدبير فيكون استولى مدبراً، وخالقاً، ولا يُفهم من استولى أنه لم يكن مستولياً، فهذا ضيق في المعنى.

إذن الاستواء على العرش تعبيرٌ عن تصرف الله في ملكوته، ضرب له المثل بالملك الذي يدبر شؤون مملكته، وهو تمثيل للأمر الغيبية بأمر حسيّة ليقرب المفهوم إلى الأذهان، وليكون ضرب المثل ادعى إلى الثبات والرسوخ، ولَمَّا كان الملك يحتاج إلى ثلاثة أشياء ليستمر ملكه وهي: الملك + القدرة + التدبير نجد هذه الثلاثة في النصوص التي ذكر فيها الاستواء مع العرش.

وهذا الفهم يتوافق تماماً مع سياق الآيات ولا يتنافر معها، فقد كان لافتاً في هذه الآيات أن يتكرر الحديث وفق الخطوات الآتية:

أولاً: التأكيد بالبعث أو النبي أو عدم الإيمان بوحداية الله تعالى، وهذه لم تخل منها آية من هذه الآيات

ثانياً: خلق السموات والأرض وخلق الكواكب.

ثالثاً: التدبير كان واضحاً جلياً في هذه الآيات ويمكن القول لم تخل آية في سياقها أو سباقها من الحديث عنها تصريحاً أو تلميحاً.

⁵⁵ انظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، 8: 162-166.

⁵⁶ محمد بن محمد الغزالي، إلهام العوالم عن علم الكلام، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، ط1 (بيروت: دار الفكر، 1996)، 308.

رابعا: ذكر العرش يكون بعد خلق السموات والأرض في هذه الآيات السبع، وذكر الاستواء في سورة البقرة وفي سورة فصلت بعد كان بعد خلق الأرض، والظاهر أن فعل استوى هنا مختلف عن فعل استوى هناك، فاستوى إلى السماء هنا بمعنى توجه الأمر الإلهي إلى السماء بعد اكتمال خلق الأرض وبعد خلقهما معا كان التدبير في أكمل أشكاله، وهذا من باب التقريب لخال الدنيا؛ لأن التدبير لا يكون قبل الخلق، وقبل إيجاد المعلوم يكون التدبير في إيجاده، فالإنسان عندما يشتري بيتا أو يخطط ثوبا أو يركب سيارة يحتاج بعد إيجاد هذه الأشياء أو الحصول عليها إلى التدبير والعناية المستمرة، وهذه الصفة هي صفة الربوبية التي عبر الله عنها بقوله: "الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ" [الفاتحة: 2]، وقبل ذلك يكون التدبير في إيجادها.

ولولا الضيق المخصص لمثل هذه البحوث للنشر في المجالات المنضبطة بصفحات محددة لذكرنا الآيات وسياقها، ونزيد المعنى إيضاحًا بذكر نماذج من هذه الآيات من غير توسع.

نلاحظ في سورة الرعد قوله تعالى [اللهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلًّا يَجْرِى لِأَجَلٍ مُّسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُؤْتُونَ] (2). الأدلة على قدرة الله تعالى في الآية السابقة واضحة، وهو رفع السموات بغير عمد، وهو رفع على خلاف المألوف من أن البيت لا يقف بدون عمد، وذكره للسموات في كل نصوص الاستواء مقرونة في أغلب النصوص مع الأرض دلالة على قدرته ووساعة ملكه، فإذا كان قادرًا على خلق السموات ورفعها - وهو أعظم ما يجده المخلوق - فهو تعالى على غيرها أقدر، وقضية الخلق هي الدليل على قدرته تعالى.

وإذا كان خالقًا لها فهي ملكه، ووجود الملك والقدرة لا يكفي لاستمرارية الملك ولذلك جاء ذكر التدبير مباشرة فقال "يدبر" ومن تديره تسخير الشمس والقمر.

وقد ذكر تعالى نماذج أخرى من تديره وقوته واتساع ملكه عقب هذا مباشرة فقال: [وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْهَارًا وَمِمَّنْ كُلِّ النَّمْرِاتِ جَعَلَ فِيهَا رُجُومًا مُّجْتَمِعَةً يَغْشَى اللَّيْلَ النَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ(3)] وفي الأرض قطعًا متجاورات وحناب من أحناب وزرع ونخيل صنوان وغيره صنوان يُسقى بما وُجد ونُقِطَلُ بَعْضُهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأُكُلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ(4) (3,4).

فذكره تعالى للأرض والجبال والأنهار والحناب دليل على قدرته وسعة ملكه، وما يدل على التدبير بسطه الأرض، وجعل الجبال لها أوتادًا حتى لا تضطرب.

وفي سورة يونس [إِنَّ رَبَّكُمْ اللهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مَا مِنْ شَيْعٍ إِلَّا مِنْ عِنْدِ رَبِّهِ ذَلِكَ اللهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ أَفَلَا تَدْعُرُونَ] (3).

فخلقه للسموات والأرض دلالة على قدرته، وحياته لهما دلالة على سعة ملكه، ثم بعد ذلك يأتي التدبير مباشرة " يدبر الأمر " ثم تأتي بعد ذلك مباشرة نماذج من هذا التدبير الإلهي [إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا وَعَدَّ اللهُ حَسْمًا إِنَّهُ يُبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ لِيَجْزِيَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ بِالْقِسْطِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ شَرَابٌ مِنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ(4)] هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّيَرِ وَالْحِسَابَ مَا خَلَقَ اللهُ ذَلِكَ إِلَّا بِالْحَقِّ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ(5) هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّيَرِ وَالْحِسَابَ مَا خَلَقَ اللهُ ذَلِكَ إِلَّا بِالْحَقِّ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ(5) إِنَّ فِي الْخِتْلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا خَلَقَ اللهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ(6)]

فالخلق والإعادة ليسا عبثًا، بل ليجاسب كل امرء بما صنع، ثم الشمس والقمر واختلاف الليل والنهار لم يكن محضًا بالمصادفة، بل هي من صنع الله الذي جعل ذلك المقاصد ينتفع بها البشر وهو تدبير ما بعده تدبير.

ونلاحظ في هذه النصوص هذا الختم الذي ذُبلت به الآيات "لقوم يعلمون"، "لقوم يتقون" وفي النصوص السابقة "لقوم يتفكرون" لقوم يعقلون"، فالختم جاء دعوة للتأمل والتفكير في تدبير الله لهذه الأشياء لنصل إلى من دبرها.

وفي سورة طه ذُكرت السموات والأرض مرتين، وجاء الاستواء على العرش بينهما، وذلك في قوله تعالى: [تَنزِيلًا مِمَّنْ خَلَقَ الْأَرْضَ وَالسَّمَاوَاتِ الْعُلَا(4) الرَّحْمَانُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى(5) لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَمَا تَحْتِ السَّرِّي(6)] .

ولعل ذكره سبحانه للسموات والأرض قبل الاستواء دلالة على القدرة، أما في المرة الثانية فهو أقرب في الدلالة على سعة سلطانه وبين ملكه، ونلمح ذلك من السياق في النصين.

أما التدبير والتصرف فنجده في قصة موسى عليه السلام، وقصته كلها تدبير، ومكمن التدبير فيها أن الله رعاها في كل حركة من حركاته، فقد ألقته أمه في البحر - وهو رضيع - خوفاً عليه من سطوة فرعون، فترى في أحضانه وهولاً يعرفه، فكانت نتيجة هذا التدبير أن كان الولد سبباً في القضاء على فرعون، وإبطال ألوهيته. فظهر موسى عليه السلام، وقبل ذلك نجاة من الغرق، وكفالة أمه له لم تفرزه ظروف زمانية أو مكانية ليثور على طغيان فرعون وعتوه، وإنما جاء وليد تدبير إلهي.

وما وجدناه في هذه النصوص الثلاثة من الدلالة على القوة والملك والتدبير نجد في النصوص الأخرى، والذي يؤكد هذا المعنى في هذه الآيات وغيرها أن كلمة العرش جاءت مقرونة بذكر الاستواء، والاستواء جاء بمعانٍ كثيرة، ومنها ما يتفق مع ما قلنا، فهو يأتي بمعنى القصد، وبمعنى الإقبال على الشيء، وهذه المعاني متطلبات للتدبير، والعرش من معانيه الملك كما سبق، فيكون المعنى إقبال أمر الله تعالى على الملك بالتدبير، وإذا أخذنا معنى القصد، فيكون المعنى توجه إرادة الله تعالى نحو تدبير الملك بعد خلقه، وقد ذهب بعض المتكلمين إلى هذا القول أو إلى قريب منه.⁵⁷

والاستيلاء والقدرة جزء من التدبير، وعليه فحمل النصوص على الاستيلاء والقدرة الذي ذهب إليه بعض المفسرين وكثير من المتكلمين ومنهم أتباع الأشعري⁵⁸ والماتريدية والمعتزلة⁵⁹ لا يتناقض مع قضية التدبير؛ لأن من شروط المدبر أن يكون مالكا وقادرا ومستوليا.

والمعنى السابق للاستواء الذي هو الكمال في التدبير لا يصطدم مع ما نقله عبد القاهر البغدادي (ت: 429) عن الأشعري عند ذكره لآية الاستواء وفهم العلماء لها: "ومنهم من قال: إن استواءه على العرش فعل أحدثه في العرش سماه استواء كما أحدث في بنيان قوم فعلاً سماه إتياناً، ولم يكن ذلك نزولاً ولا حركة، وهذا قول أبي الحسن الأشعري"⁶⁰.

إذا صحت نسبة هذا المقولة للأشعري وهي الأقرب إلى منزلته العلمية والأكثر بُعداً عن الظاهرية فإنها تتوافق مع ما ذكرناه؛ بحيث يكون الاستواء بمثابة الصفة الفعلية لله تعالى التي أحدثها في العرش.

⁵⁷ منهم البغدادي، فقد جعل العرش بمعنى الملك والسلطان، انظر: عبد القادر بن طاهر البغدادي، أصول الدين، ط1 (إسطنبول: 1928)، 113، وهو قول لإسفرابي، انظر: أبو المظفر شاه فور بن طاهر الإسفرابي، التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الخالكة، تحقيق: كمال يوسف الحوت (بيروت: عالم الكتب، 1983)، 158.

وهو قول للمعتزلة، انظر: القاضي عبد الجبار، القاضي عبد الجبار الهمداني، عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، تحقيق: عبد الكريم عثمان، ط1 (القاهرة: مكتبة وهبة، 1384هـ)، 226، الزحشيري، الكشف، 2: 530. وانظر قريبا من هذه المعاني ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل، التحكم والخطب الأعظم، تحقيق: عبد الحميد هندراوي، ط1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000)، 8: 640، الزحشيري، أساس البلاغة، 1: 487.

⁵⁸ ومن ذهب إلى ذلك الجويني، انظر: الجويني، عبد الملك، مع الأئمة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة مطبوع من كتاب المصنف للأشعري، تحقيق: عبد العزيز عزالدين السيوان، ط1 (بيروت: دار لبنان للطباعة والنشر، 1987)، 186، 187، محمد بن عمر الرازي، أساس التفتيس في علم الكلام، تحقيق: محمد العربي (بيروت: دار الفكر، 1993)، 11، الأمدى، انظر: سيف الدين علي بن أبي علي الأمدى، غاية اللرام في علم الكلام، تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف (القاهرة: لجنة إحياء التراث العربي، القاهرة، 1971)، 141-142، عبد الرحمن الإيجي، المواقف في علم الكلام، (بيروت: عالم الكتب)، 273.

⁵⁹ ذهب الماتريدية والمعتزلة إلى أن المراد بالعرش هو الملك، والمراد بالاستواء هو الاستيلاء والعلية، وحُصِن العرش بالذکر لعظمته، أي أن الله تعالى استوى على الملك ودبر هذا الملك، وإذا كان الله تعالى استولى على العرش مع عظمته فالأن يكون مستولياً على غيره من باب أولى. انظر: عبد الهادي أبو ريدة، في تعليقه على كتاب ديوان الأصول لأبي رشيد سعيد بن محمد، وزارة الثقافة، مصر، 1965م، ص588، بالاستيلاء واستدلوا على ذلك باللعنة، وبما أوردوه قول الشاعر:

فلما علونا واستولينا عليهم تركناهم صرعى لسر وكاسر
وقول الأخطل:

قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهباق

انظر: القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة: 226، وهناك معنى آخر للاستواء عندهم، وهو عبارة عن الملك، انظر: القاضي عبد الجبار، 227، الزحشيري، الكشف، 2: 530. وانظر: أبو اليسر محمد الزبدي، أصول الدين، تحقيق: هانز بيتر لنس، ضبطه وعلق عليه أحمد حجازي السقا (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، 2003)، 38، وانظر أيضاً عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي، اشتقاق أسماء الله، تحقيق: عبد الحسين المبارك، ط2 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1986)، 109. إبراهيم بن السري بن سهل الزجاج، معاني القرآن وأعرابه، تحقيق: عبد الجليل عبده شلي (بيروت: عالم الكتب، 1988)، 3: 350.

⁶⁰ البغدادي، أصول الدين: 132.

4.3. الاستدلال بالنصوص التي يوهم ظاهرها الفوقية

استدل الأشعري على أن الله مستوٍ على العرش حقيقة بنصوص يوهم ظاهرها الفوقية لله تعالى، ومن هذه النصوص⁶¹ قوله تعالى: [إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ] ⁶² (فاطر: 10) وقوله تعالى: [يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ] (النحل: 50) وقوله تعالى: [إِنِّي مُتَوَقِّعٌ وَأَرْفَعُكَ إِيَّايَ] ⁶³ (آل عمران: 50)، واستدل بحديث الأمة السوداء التي جاء بها رجل، فقال يارسل الله: إني أريد أن أعتقها في كفارة فهل يجوز عتقها؟ فقال لها النبي عليه الصلاة والسلام: أين الله؟ قالت في السماء، قال فمن أنا؟ قالت: أنت رسول الله فقال عليه الصلاة والسلام أعتقها فإنها مؤمنة⁶⁴، يقول الأشعري بعد هذا الحديث: "وهذا يدل على أن الله عز وجل فوق السماء فوقية لا تزيده قريباً إلى العرش"⁶⁵، ومن أدلته على ذلك أن المسلمين يرفعون أيديهم إذا دعوا نحو السماء "فلولا أن الله عز وجل على العرش لم يرفعوا أيديهم نحو العرش"⁶⁶، وادعى على ذلك الإجماع أيضاً "وأجمعوا(السلف) أن الله عز وجل يرضى عن الطائعين له... وأنه تعالى فوق(السموات) على عرشه دون أرضه"⁶⁷.

5.3. مناقشة استدلال الأشعري بالنصوص التي يوهم ظاهرها الفوقية

نلاحظ في هذه الأدلة التنوع؛ ففيها النص القرآني والحديثي بالإضافة إلى دعوى الإجماع وفعل الناس، والذي يظهر من هذه النصوص، ومن نصوص الاستواء التي سبقت أن موقف الأشعري - اعتماداً على هذه النصوص - من قضية الاستواء ليس منسجماً؛ إذ يظهر من أغلب النصوص أن موقفه يلزم عنه إثبات الجهة لله تعالى، وهذا واضح من نوعية النصوص التي ذكرنا طرفاً منها، ومن قوله "فلولا أن الله عز وجل على العرش لم يرفعوا أيديهم نحو العرش"⁶⁸، وقوله بعد ذكره لحديث الأمة: "وهذا يدل على أن الله عز وجل فوق السماء فوقية لا تزيده قريباً من العرش"⁶⁹.

أي فوقيته ليست فوقية جهة، وليست فوقية إثبة، فما هي هذه الفوقية؟ الفوقية إما أن تكون مكانية، وهي نسبة جسم إلى جسم بأن يكون أحدهما أعلى والآخر أسفل، أو فوقية المرتبة والقوة كما يقال الأمير فوق الرعية⁷⁰.

فإن كان يقصد الفوقية المكانية كان عليه أن لا يقول فوقية لا تزيده قريباً من العرش؛ لأن ذلك من لوازمها، وإن كان يقصد فوقية المرتبة كان عليه أن لا يورد هذه النصوص، وأن لا يستدل بفعل الناس الذي لا يفهم من ظاهره إلا الجهة، وأيضاً قوله بفوقية الرتبة فيه خرم لمنهجه؛ لأن القول بما يعني تأويل النصوص، والمعروف أن الأشعري لا يؤول النصوص التي توهم التشبيه.

ثم إن استدلاله بهذه النصوص على كون الله على العرش استدلال يفتقر إلى استدلال، فأدلته ليست قطعية الدلالة على المراد؛ لأن توجه الناس إلى السماء في الدعاء ليس لكون الله فوق العرش فوقية لا تزيده قريباً من العرش؛ بل لأن السماء قبلة الدعاء، وإلا لو كان رفع الأيدي إلى السماء دلالة على استواء الله على العرش لكان السجود على الأرض دلالة على أن الله تحت الأرض⁷¹؛ إذ يقول الرسول عليه الصلاة والسلام: "أَقْرَبُ مَا يَكُونُ الْعَبْدُ مِنْ رَبِّهِ وَهُوَ سَاجِدٌ فَأَتَكَبَّرُوا الدُّعَاءَ"⁷² وكان توجه الناس إلى الكعبة دلالة على وجود الله فيها، فالمقصد من التوجه نحو السماء برفع الأيدي نحوها هو ملازمة الثبوت في جهة واحدة استجلاً للخشوع، وهذا هو المقصد من توجه الناس إلى الكعبة فهو يستجلب الخشوع أكثر من التردد إلى الجهات، وإلا فالجهات في حق الله متساوية.

⁶¹ جلب الأشعري نصوصاً كثيرة، اتقينا بعضها خشية الإطالة.

⁶² انظر: الأشعري، رسالة أهل النفر: 75، الأشعري، الإبانة، 55.

⁶³ انظر: الأشعري، الإبانة، 57.

⁶⁴ م. س. 79. هذا الحديث جزء من حديث أخرجه مسلم في صحيحه، في كتاب المساجد ومواضع الصلاة رقم(537)، والحديث عن معاوية بن الحكم السلمي رضي الله عنه جاء إلى النبي عليه الصلاة والسلام ليخبره عن أشياء وقعت في الجاهلية وما قال له: وكانت لي جارية تزني غنماً لي قيل أحمق والجارية فاطمته ذات نيم فإذا الذبث قد ذهب بشاؤ من عنتمها وأنا رجل من بني آدم آسئف كما تأسئون لكني صككتها صكاً فأنتبث رسول الله صلى الله عليه وسلم فغظت ذلك علي فقلت يا رسول الله أفلا أغنيتها قال النبي بما فأنتبث بها فقال لها أئن الله قالت في السماء قال من أنا قالت أنت رسول الله قال أغنيتها فإنها مؤمنة". مسلم، صحيح مسلم: 382، 381/1.

⁶⁵ الأشعري، الإبانة: 59.

⁶⁶ الأشعري، الإبانة: 55.

⁶⁷ الأشعري، رسالة أهل النفر: 74، 75.

⁶⁸ الأشعري، الإبانة: 55.

⁶⁹ الأشعري، الإبانة، 59.

⁷⁰ انظر: الغزالي، مجموعة رسائل الإمام الغزالي، الجامع العلوم: 304، الرازي، أساس التقيديس، 117.

⁷¹ انظر: أبو المعين ميمون بن محمد النسفي، بصره الأداة في أصول الدين، تحقيق: كلود سلامة، ط1 (فرض: الخفان والجنابي ليماسول، 1993)، 1: 181.

⁷² مسلم، صحيح مسلم، مسلم في كتاب الصلاة، باب ما يقال في الركوع والسجود رقم: 482.

ثم رفع الأيدي فيه تنبيه على علو الرتبة لله تعالى استعار له الداعي العلو المكاني إعلاءً لمكانة الله؛ إذ قد نبه الإنسان إلى علو مرتبة غيره بالقول فيقول: أمره في السماء، وقد يشير إلى ذلك برأسه، وتكون السماء عبارة عن العلو.⁷³

ومثل هذا التأويل ينطبق على كل النصوص التي استدل بها الأشعري، فقله تعالى: [إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ] مؤولة بأن الله تعالى جعل ديوان أعمال العباد في السماء، وفيها الحفظة من الملائكة، فيكون ما رفع هناك كأنما رفع إلى الله تعالى؛ إذ تحقق ما أمر الله به، وذلك كقول الله تعالى حكاية عن إبراهيم عليه السلام: [إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي] (الصفوات: 99)، أي إلى الموضع الذي أمرني ربي بالتوجه إليه، وكفوله تعالى: [وَمَنْ يُخْرِجْ مِنْ بَيْنِهِ مَهَاجِرًا إِلَىٰ اللَّهِ وَرَسُولِهِ].

6.3. الاستدلال بالنصوص التي فيها النزول والمناقشة في ذلك

استدل الأشعري على استواء الله تعالى على العرش بنصوص فيها لفظ النزول، ويُفهم من هذا أن الاستواء عنده استواء حقيقي فيه معنى الفوقية المكانية- مع تصريحه بنفي لوازم ذلك من خلال نفي أن تكون الفوقية تقرب الله إلى العرش- ومن هذه النصوص قوله عليه الصلاة والسلام: "يَنْزِلُ رَبُّنَا تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَىٰ السَّمَاءِ الدُّنْيَا حِينَ يَبْقَىٰ ثُلُثُ اللَّيْلِ الْآخِرِ يُقُولُ مَنْ يُدْعُونِي فَأَسْتَجِيبُ لَهُ مَنْ يَسْأَلُنِي فَأُعْطِيهِ مَنْ يَسْتَغْفِرُنِي فَأَغْفِرُ لَهُ"⁷⁴ (النساء: 100)، ومثل ذلك حديث الجارية، فالنبي عليه الصلاة والسلام أراد أن يثبت من توحيدها، فخطبها بما تفهم من قصده؛ إذ علامات الموحدين توجه نحو السماء عند الدعاء وطلب الحوائج؛ لأن العرب التي تعبد الأصنام تطلب حوائجها من الأصنام وتتوجه إليها، فأراد عليه الصلاة والسلام أن يكشف عن معتقدها فأشارت إلى السماء، فاستدل به على أنها لا تعبد الأصنام.⁷⁵

وأيضاً قولها في السماء يحتمل أن يراد منه علو الرفعة والمنزلة والمكانة⁷⁶، كما يقال فلان في السماء، أي هو رفيع الشأن، عظيم المقدر، ويؤيد هذا أن السؤال بأين، قد يسأل بما عن هذا المعنى، فيقال أين منزلة فلان منك؟ ولا يريد بهذا السؤال المكان والمحل⁷⁷، ومثل ذلك قوله تعالى: [يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ قُوَّتِهِمْ] (النحل: 50) فالفوقية هنا فوقية الرتبة والقهر كما يقال الرئيس فوق الوزير⁷⁸، ومثل ذلك قوله تعالى: [إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ] أي يرتضيه⁷⁹

وُجَّاب عن النصوص التي في ظاهرها النزول بأنه مؤول على معنى التلطف والتواضع من الله تعالى لخلقها؛ إذ النزول يستعمل جاء بهذا المعنى، ومن ذلك قول العرب نزل الملك مع فلان إلى أذن الدرجات بمعنى لطفه به، ومثل ذلك يُقال للمتكبر رافع رأسه إلى السماء، فعبر عليه الصلاة والسلام عن رحمته تعالى ولطفه بعباده بالنزول، وتخصيص الليل بالنزول لكونه وقت النوم والغفلة عن العبادة، فجاء ترغيباً للعبادة⁸⁰.

فالنزول هنا مجازي جاء تعبيراً عن لطف الله بعباده، والنزول المجازي مستخدم في لغة العرب، وما ورد في القرآن على هذه الشاكلة قوله تعالى: " فَأَنْزَلْنَا اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ " (الفتح: 26).

وخلاصة هذا أن الاستواء عنده هو استواء حقيقي، ولكنه لم يكنه⁸¹، وأقوى النصوص التي استدل بها لا تتفق مع دعواه.

⁷³ انظر: الغزالي، محمد بن محمد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، تحق. موفق فوزي الجبر، ط1 (القاهرة: الحكمة للطباعة والنشر، 1994)، 60-61.

⁷⁴ انظر: الأشعري، الإبانة، 56، والنظر: السفي، تبصرة الأدلة، 1: 186. الترمذي، أبواب صفة.

⁷⁵ انظر: محمد بن علي المازري، المعلم بخواصه مسلم، تحق. الشيخ محمد الشاذلي البفر (تونس: الدار التونسية للنشر، 1987)، 1: 412، المعلم بخواصه مسلم: 412/1، الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، 62.

⁷⁶ انظر: إبراهيم الدينوي، آراء الإمام النووي (676هـ) في مسائل العقيدة، (دار المقتبس الطبعة الأولى 2018)، 261.

⁷⁷ انظر: محمد بن الحسن بن فورك، مشكل الحديث (حيدر آباد: جمعية دائرة المعارف الإسلامية، 1362هـ)، 47، 48.

⁷⁸ الغزالي، إلهام العوام، مجموعة رسائل الإمام الغزالي: 304، الرازي، أساس التقديس، 117.

⁷⁹ الإيجي، للمواقف، 273.

⁸⁰ انظر: الغزالي، الاقتصاد: 69، 70، الرازي، أساس التقديس: 88، عبد الرحمن بن علي الجوزي، دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه، تحق. طارق السعود، ط8 (بيروت: دار الهجرة، 1990)، 67، الأملدي، غاية المرام، 142.

⁸¹ وقد ذهب إلى إثبات ذلك ابن تيمية، وفي هذا يقول: " والله تعالى استواء على عرشه، حقيقة، وللعبد استواء على الفلك حقيقة، وليس استواء الخالق كاستواء المخلوقين "، أحمد بن عبد الحلیم ابن تيمية، مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وترتيب، عبد الرحيم بن قاسم وإبهان محمد (الرباط: مكتبة المعارف، 1398هـ)، 5: 199، والاستواء عنده حقيقي والنزول أيضاً حقيقي، انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 5: 243.

الختامة

بعد أن يسر الله تعالى إتمام البحث يمكن القول إن من نتائج هذه الدراسة أن المعنى الأساسي للاستواء في اللغة هو كمال الشيء وإتمامه، وليس هو ذات الشيء أو صفته، فإذا قلنا استوى قائما فهو كمال القيام، وإذا قلنا استوى مدبرا فهو غاية ونهاية التدبير، وإذا قلنا عن زيد جلس استوى جالسا أو جلس مستويا فهو غاية الجلوس، وهذا المعنى هو المعنى المستخدم قبل الإسلام وهو الأكثر شيوعا في القرآن الكريم وفي السنة النبوية وفي كلام الفقهاء، والاستواء وإن كان الكمال والتمام هو المعنى الأصلي له إلا أنه ينصرف إلى معانٍ أخرى كالإقبال والاستيلاء والعلو... وعندما يحمل اللفظ أكثر من دلالة فهذا هو المقصود بالمشترك اللفظي الذي يكون للفظ أكثر من معنى، وهذا معنى رحابة اللغة وسعتها.

وإذا كانت غاية الكمال والتمام هي المعنى الأصلي، فإن هذا المعنى كان بعيدا عن الظاهرية في بعض كتب الكلام التي أخذت بتواضع بعض النصوص فحملت لفظ الاستواء إلى القريب من معنى الاستواء المادي، فحصل التدافع بين المعنى الضيق وبين رحابة اللغة، والذي لاحظناه انطلاقا من مدونة الأشعري عندهم الانسجام في فهم الاستواء، ففي الوقت الذي ينحو نحو ظاهرية الاستواء التي يفهم منها الفوقية المادية مع الابتعاد كل البعد عن المعاني الأخرى كالأستياء والقدرة... نجد أنه يصرح بتصريحنا واضحا أنّ الاستواء ليس استواء جلوس وقرب من العرش، فهو بهذا المعنى يثبت حقيقة الاستواء لكنه ينفي الكيفية، وهذا المنهج الذي نسبه للسلف وأهل السنة، لا يمثل - فيما أعلم - مذهب السلف؛ إذ ليس لهم مذهب محدد واضح المعالم قبل الأشعري، كما أنّ ما هو موجود هو تفويض المراد من المعنى كاملا، أي أنهم يقولون استوى بالمعنى الذي أراد من غير الدخول في تفاصيل إنكار أن يكون بمعنى القدرة والاستيلاء، ولعل ما نقله البغدادي عن الأشعري أن الاستواء هو فعل فعله الله في العرش سماه استواء هو أقرب إلى سياق النصوص ورحابة اللغة ومذهب السابقين مما نجده في كتبه.

هذه الظاهرية التي نلاحظها في كتب الأشعري تعيد إلى الأذهان الجدل المتعلق بكتب الأشعري، ومع أن هذا البحث ليس من مقاصده الدخول في الجدل الكلامي والاصطفا في جهة محدّدة، فإنّ الأقرب هو القول إنّ هذه الظاهرية لا تتناسب مع ما هو معهود من منزلة الأشعري العلمية.

Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	<i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i>
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	turkiyeilahiyat@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	<i>It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.</i>
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	turkiyeilahiyat@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

المصادر

- ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي. دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه. تح: طارق السعود. ط. بيروت: دار الهجرة، 1990.
- ابن السكيت، أبو يوسف يعقوب بن إسحاق، الألفاظ. تحق. فخر الدين قباوة. ط1. بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ١٩٩٨.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم. مجموع فتاوى شيخ الإسلام. جمع وترتيب. عبد الرحيم بن قاسم وابنه محمد. الرباط: مكتبة المعارف، 1398هـ.
- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن رشد. مناهج الأدلة في عقائد الملة. تح. محمود قاسم. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1964.
- ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل. المحكم والمحيط الأعظم. تحق. عبد الحميد هندناوي. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية، 2000.
- ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، الكافي في فقه أهل المدينة. تحق. محمد محمد أحمد ولد ماديك الموريتاني. ط2. الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، ١٩٨٠.
- ابن فارس، أحمد. الصحاحي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها. ط1. بيروت: دار محمد علي بيضون، 1997.
- ابن فارس، أحمد، مقاييس اللغة. تحق. عبد السلام محمد هارون. بيروت: دار الفكر، 1979.
- ابن فورك، محمد بن الحسن. مشكل الحديث. حيدر آباد: جمعية دائرة المعارف الإسلامية، 1362هـ.
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. مختصر الصواعق المرسله على الجهمية والمعطلة. تحق. سيد إبراهيم. القاهرة: دار الحديث، 1994.
- ابن كثير، إسماعيل. تفسير ابن كثير. بيروت: دار الفكر، 1986.
- ابن منظور، محمد بن مكرم. لسان العرب. تحق. عبد الله العلالى ويوسف خياط. بيروت: دار لسان العرب.
- أبو الحجاج، يوسف بن يعقوب بن يسعون. المصباح لما أعتم من شواهد الإيضاح. تحق. محمد بن حمود الدعجاني. ط1. المدينة المنورة: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، 2008.
- أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية. تحق. محمد إبراهيم سليم. القاهرة: دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع.
- الأخفش الأصغر، علي بن سليمان بن الفضل. الاختيارين. تحق. فخر الدين قباوة. ط1. بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٩٩٩.
- الأزهري، محمد بن أحمد. تهذيب اللغة. تحق. محمد عوض مرعب. ط1. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001.
- الإسفرائيني، أبو المظفر شاه فور بن طاهر. التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين. تحق. كمال يوسف الحوت. بيروت: عالم الكتب، 1983.
- الأشعري، علي بن إسماعيل. الإبانة في أصول الديانة. ط1. بيروت: دار القادري، 1991.
- الأشعري، علي بن إسماعيل. اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع. تحق. حمودة غرابة. القاهرة: مطبعة مصر، 1955.
- الأشعري، علي بن إسماعيل. رسالة أهل النفر. تحق. محمد السيد الجليلند.
- الأشعري، علي بن إسماعيل. مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين. تحق. هلموت ريتز. بقبسبادن، دار فرانز اشتايز، 1980.
- الأمدي، سيف الدين علي بن أبي علي. غاية المرام في علم الكلام. تحق. حسن محمود عبد اللطيف. ط1. القاهرة: لجنة إحياء التراث العربي، 1971.
- الإيجي، عبد الرحمن. المواقف في علم الكلام. بيروت: عالم الكتب.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. صحيح البخاري. تحق. جماعة من العلماء، بيروت: طوق النجاة، 1311هـ.

برقان، إبراهيم محمد خالد. "إشكالية زمن تأليف الأشعري كتابي اللمع والإبانة". *المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية* 4/4 (2008): 197-212.

- البيزوي، أبو اليسر محمد الزدوي. *أصول الدين*. تحقق. هانز بيتر لنس. القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، 2003.
- البغدادي، عبد القادر بن طاهر. *أصول الدين*. ط1. إسطنبول: 1928.
- الجرجاني، علي بن محمد. *التعريفات*. تحقق. جماعة من العلماء. بيروت: دار الكتب العلمية، 1983.
- الجوهري، إسماعيل بن حماد. *اصحاح*. تحقق. نديم مرعشلي وأسامة مرعشلي. ط1. بيروت: دار الحضارة العربية، 1974.
- الجويني، عبد الملك. *لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة مطبوع من كتاب اللمع للأشعري*. تحقق. عبد العزيز عزالدين السيروان. ط1. بيروت: دار لبنان للطباعة والنشر، 1987.
- الديوب، إبراهيم الديوب، *آراء الإمام النووي (676هـ) في مسائل العقيدة*. دمشق: دار المقتبس، ط1. 2018
- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. *أساس التقيديس في علم الكلام*. تحقق. محمد العربي، بيروت: دار الفكر، 1993.
- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. *لوامع البينات في الأسماء الصفات*. تحقق. محمد بدر الدين العسائي. ط1. القاهرة: المطبعة المشرقية، 1323.
- الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني. *تاج العروس من جواهر القاموس*. تحقق. جماعة من المختصين. الكويت: وزارة الإرشاد والأنباء، 2001.
- الزجاج، إبراهيم بن السري بن سهل. *معاني القرآن وإعرابه*. تحقق. عبد الجليل عبده شليبي. بيروت: عالم الكتب، 1988.
- الزجاجي، عبد الرحمن بن إسحاق النهاوندي. *اشتقاق أسماء الله*. تحقق. عبد الحسين المبارك. ط2. بيروت. مؤسسة الرسالة، 1986.
- الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد. *الأعلام*. ط15. بيروت: دار العلم للملايين، 2002.
- الزنجشيري، محمود بن عمر. *الكشاف*. ومعه حاشية الشریف الجرجاني، والإنصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال. ط. انتشارات أفتاب. طهران.
- الزنجشيري، محمود بن عمر. *أساس البلاغة*. تحقق. محمد باسل عيون السود. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية، 1998.
- السيرافي، يوسف بن أبي سعيد. *شرح أبيات سيبويه*. تحقق. محمد علي الريح هاشم. القاهرة: دار الفكر، 1974.
- الشافعي، محمد بن إدريس. *الأم*. ط2. بيروت: دار الفكر، 1983.
- صديق، إبراهيم بن محمد. *مواقف الأشاعرة من كتاب الإبانة عن أصول الدين*. مركز سلف.
- ضيف، محمد يونس. *الإمام أبو الحسن الأشعري ومذهبه في الصفات*. رسالة ماجستير في الجامعة الأردنية، 2010.
- الطبري، محمد بن جرير. *جامع البيان في تأويل القرآن*. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية، 1992.
- غاوجي، وهي سليمان. *نظرة علمية في نسبة كتاب الإبانة جميعه إلى أبي الحسن الأشعري*. بيروت: دار ابن حزم.
- الغزالي، محمد بن محمد. *الاقتصاد في الاعتقاد*. تحقق. موفق فوزي الجبر. ط1. القاهرة: الحكمة للطباعة والنشر، 1994.
- الغزالي، محمد بن محمد. *إلجام العوام عن علم الكلام ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي*. ط1. بيروت: دار الفكر، 1996.
- الفراهيدي، الخليل بن أحمد. *العين*. تحقق. مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي. بيروت: دار ومكتبة الهلال.
- الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب. *القاموس المحيط*. بيروت: دار الفكر، 1990.
- الفيومي، أحمد بن محمد. *المصباح المنير في غريب الشرح الكبير*. بيروت: المكتبة العلمية.

- القاضي عبد الجبار الهمداني، عبد الجبار بن أحمد. شرح الأصول الخمسة. تحق. عبد الكريم عثمان. ط1. القاهرة: مكتبة وهبة، 1384هـ.
- القاضي عبد الوهاب البغدادي. المعونة على منهج عالم المدينة. تحق. حميش عبد الحق. مكة المكرمة: المكتبة.
- القرطبي، محمد الأنصاري. الجامع لأحكام القرآن. تحق. أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش. القاهرة: دار الكتب المصرية، 1964.
- الكوثري، محمد زاهد. حاشية تبين كذب المفتري فيما نسب لأبي الحسن الأشعري. القاهرة: دار المكتبة الأزهرية للتراث.
- المازري، محمد بن علي. المعلم بفوائد مسلم. تحق الشيخ محمد الشاذلي النيفر. تونس: الدار التونسية للنشر، 1987.
- مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري. صحيح مسلم. تحق. محمد فؤاد عبد الباقي. السعودية: إدارة البحوث العلمية، 1980.
- النسفي، أبو المعين ميمون بن محمد. تبصرة الأدلة في أصول الدين. تحق. كلود سلامة. قبرص: الجفان والجدايي ليماسول، 1993.
- النسفي، عبد الله بن أحمد مدارك. التنزيل وحقائق التأويل. تحق. يوسف علي بدوي. ط1. بيروت: دار الكلم الطيب، 1998.

Kaynakça | References

İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. Def'ü Şubehî't-Teşbih Biakuffî't-Tenzîh. Thk. Târik es-Su'ûd. Beyrut: Dâru'l-Hicre, 1990.

İbn es-Sikkî, Ebû Yusuf Yakûb b. Ishak, el-Elfâz. Thk . Fahreddîn kabâva. 1. Basım. Beyrut: Nâşirûn, 1998.

İbn. Teymiyye, Ahmed b. Teymiyye el-Harrânî. Mecmu'atu Fetâvâ Şeyh'l-İslam. Thk. Abdurrahîm b. Kâsim ve İbnuhu Muhammed. Rabat: Mektebetü'l-Me'ârif, h. 1398.

İbn Ruşd, Ebû'l-Valîd Muhammed b. Ruşd. Menâhîcu'l-Edille fî 'Akâidi'l-Mille. Kahire: Mektebetu'l-İnglo'l-Mısıriyye, 1964.

İbn Sîde, Ebû el-Hasan Ali b. Ismail. el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-'Azam. Thk. Abduühamid Hindâvî. 1. Basım. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyyah, 2000.

İbn 'Abdülber, Yusuf b. Abdullah. el-Kâfi fî Fikhi Ehli'l-Medîne. Thk. Muhammed Muhammed Ahyed b. Mâdik el-Muritânî. 2. Basım. Riyad: Mektebetu'r-Riyad el-Hadîse, 1980.

İbn Fâris, Ahmed b. Fâris. es-Sâhibî Fî Fikhi'l-Luga. 1. Basım. Beyrut: Dâr Muhammed Ali Baydûn, 1997.

İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed. Mekâyîsi'l-luğa. Thk. Abdüsselâm Hârûn. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.

İbn Furk, Muhammad b. el-Hasan. Muşkilu'l-Hadîs. Hyderabad: Cem'iyetu Dâ'ireti'l-Me'ârifî'l-İslâmiyye, h. 1362.

İbn kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr. Muhtesaru's-Savâ'iki'l-Mursele 'Ala'l-Cehmiyye ve'l-Mu'attile. Thk. Sayyid Ibrahim. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1994..

İbn Kesîr, İsmâil b. Kesîr el-Kuraşî el-Dimaşkî. [Tefsîr İbn Kesîr](#). Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1986.

İbn Manzîr, Cemaeddîn Muhammed b. Makram b. Manzûr, el-Mısri el-Afrîkî Ebû el-Fadl. [Lisanü'l-Arabi](#). 2.baskı. Beyrut: Dâr Sâdir, 2009.

Ebû'l-Haccâc, Yusuf b. Yabki b. Yas'ûn'. el-Misbâh Limâ 'Eteme Min Şevâhid'l-İdâh. Thk. Muhammed b. Hammûd ed-De'cânî. 1. basım. Medine: 'Îmâdetu'l-Bahsi'l-İlmî fî'l-Câmi'ati'l-İslâmiyye, 2008.

el-'Askerî, Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah b. Sehl. el-Furûku'l-Lugaviyye. Thk. Muhammed İbrâhîm Selîm.. Kahire: Dâru'l-İlmi ve's-Sekâfe.

el-Ehfaşu'l-Asgar, Ali b. Süleyman b. el-Fadl. el-İhtiyâreyn. Thk. Fahreddîn Kabâva. 1. basım. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âhir, 1999.

el-Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Ezherî el-Herevî. Tehzîbü'l-luga. Thk. Muhammed 'İvad Mur'ib. 1. Basım. Beyrut: Dâru'l İhyâ'î't-Turâsil-Arabî, , 2001.

el-İsferâyînî, Ebû'l-Muzaffar ŞehFûr b. Tâhir. et-Tefsîr fî'd-Dîn ve Temyîzu'l-Firkati'n-Nâciye Ani'l-Firaki'l-Hâlikîn. Thk. Kemal Yusuf el-Hût. Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1983.

el-Eş'arî, Ali b. İsmâil. el-İbâne fî Usûli'd-Diyâne. 1. basım. Beyrut: Dâru'l-Kâdirî, 1991.

el-Eş'arî, Ali b. İsmâil. el-Lime' fî'r-Reddi 'Alâ'l-Bide'. 1. basım. Kahire: Matba'atü Mısır,

1955.

el-Eş'arî, Ali b. İsmâîl. Risâletu Ehli's-Seğir. Thk. Muhammed es-Seyyid Yusuf.

el-Eş'arî, Ali b. İsmâîl. Mekâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfû'l-Musallîn. Thk. Helmut Ritter. viesbaden: Dâr Franz Steis, 1980.

el-Âmidî, Ali b. Muhammed. Gâyetü'l-Marâm fî İlmi'l-Kelâm. Thk. Hasan Mahmud Abdüllatif. 1. basım. Kahire: Lecnetu İhyâ'i't-Turâsi'l-Arabî, 1971.

el-Îcî, Abdurrahman. el-Mevâkif fî İlmi'l-Kelâm. Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub.

el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî. el-Câmiu's-Sahih. Thk. Cemâ'a Mine'l-'Ülemâ. Beyrut: Dâru Tavkinnâcât, h. 1311.

Burkân, İbrâhîm Muhammed Hâlid. "İşkâliyyetu Zemeni Telif Eş'arî Kitâbey el-Lime' ve'l-İbâne". el-Mecelletu'l-Ürdüniyye fî'd-Drâsâti'l-İslâmiyye 4/4 (2008): 197-212

el-Bazdâvî, Ebû'l-Yusr Muhammed ez-Zadvî. Usûlî'd-Dîn. Thk. Hans Peter Lens. Kahire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li-Turâs, 2003

el-Bağdâdî, Abdülkadir b. Tâhir. Usûlî'd-Dîn. 1. basım. İstanbul: 1928.

Curcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerî. Mu'cemu't-Tâ'rîfât. Thk. Cemâ'a Mine'l-'Ülemâ. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyyah, 1983.

el-Cevherî, İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî el-Fârâbî. es-Sihâh. 1. Basım. Beyrut: Dâru'l-Hadâratî'l-Arabiyye, 1974.

el-Cüveynî, Abdülmelik. Lime'u'l-'Edille fî Kavâ'id 'Ehli's-Sünneti ve'l-Cemâ'a. Thk. Abdülaziz İzzedîn el-Sîrvân. 1. basım. Beyrut: Dâr Lübnan li-Tibâ'a, 1987.

er-Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî. Levâmî'u'l-Beyyinât fî'l-Esmâ'i ve's-Sifât. 1. Basım. Kahire: el-Matba'atü'l-Meşrikiyye, h. 1323.

ez-Zubîdî, Muhammed Murtaza el-Huseynî. Tâcu'l-'Arûs. Thk. Cemâ'a Mine'l-'Ülemâ. Kuveyt: Vizâratu'l-'İrşâd ve'l-Enbâ', 2001.

ez-Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî. Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuh. Thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî. Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1988.

ez-Zeccâcî, Abdurrahman b. İshâk en-Nahâvandî. İştikâku E'smâ'i'l-Allah. Thk. 'Abd el-Hüseyin el-Mübârek. 2. basım. Beyrut. Müessesetü'r-Risâle, 1986.

ez-Zirikî, Hayruddîn b. Mahmud b. Muhammed. el-A'lâm. 15. basım. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.

ez-Zemahşarî, Mahmud b. Ömer. el-keşşâf ve Me'ahu hâşiyeti's-Şerîfi'l-Cürcânî ve'l-İnsâf Fimâ Tezammenehu'l-keşşâf Mine'l-İhtilâf. Tahran.

ez-Zemahşarî, Mahmud b. Ömer. Esâsu'l-Balâga. Thk. Muhammed Uyûnu's-Sûd. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyyah, 1998.

el-Sîrâfî, Yusuf b. Ebî Said. Şerih Ebyât Sibeveyh. Thk. Muhammed Ali er-Rîh Hâşim. Kahire: Dâru'l-Fikr, 1974.

eş-Şâfi'î, Muhammed b. İdrîs. el-Umm. 2. Basım. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1983.

Siddîk, İbrâhîm b. Muhammed. Mevâkifu'l-Eş'â'ira Min Kitâbi'l-İbâneti 'An Usûlî'd-Dîn.

Mekez Selef.

Deyf, Muhammed Yunus. el-İmâm Ebû'l-Hasan el-Eş'arî ve Mezhebûhu fî's-Sifât. Risâletu Mecistîr fî'l-Câmi'ati'l-Ürdüniyye, 2010.

et-Taberî, İbn Cerîr. Câmi'u'l-Beyân 'An Te'vîli Âyi'l-Kur'an. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyyah, 1992.

Gâvcî, Vehbî Süleyman. Nezra İlmiyye fî Nisbeti Kitabi'l-İbâne Cem'ihi İlä Ebî Musa'l-Eş'arî. Beyrut: Dâr İbn Hazm, 1998.

el-Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed. el-İktisâd fî Ulûmi'l-İ'tikâd. Kahire: el-Hikme li't-Tibâ'ati ve'n-Neşr, 1994.

el-Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed. İlcâmü'l-Avâm 'An İlmi'l-Kelâm Dimne Rasâilî'i-İmâmî'l-Gazzâlî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.

el-Ferâhîdî, Halil b. Ahmed. Kitâbü'l-'Ayn. Thk. Mehdî el-Mahzûmî ve İbrâhîm es-Sâmîrrâî. Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 2008.

el-Fîrûzâbâdî, Mecduddin Muhammed b. Ya'kûb. el-Kâmûsul-Muhît. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1990.

el-Feyûmî, Ahmed b. Muhammed. el-Misbâhu'l-Münîr fî Ğarîbî's-Şerhi'l-Kebîr. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye.

el-Kâdî 'Abdülcebbar el-Hamadânî, 'Abdülcebbar b. Ahmed. Şerhu'l-Usûli'l-Hamse. Thk. Abdülkerim Osman. 1. basım. Kahire: Mektebetu Vahbe, h. 1384.

el-Kâdî Abdulvehhâb el-Bağdâdî. el-Me'üne Alâ Mezhebi Ehli'l-Medine. Thk. Hamîş Abdulhak. Mekke: el-Mektebe.

el-Kurtubî, Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. el-Câmi'u li-Ehkâmî'l-Kur'an. 2. baskı. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısıriyyah, 1964.

el-Kevserî, Muhammed Zâhid. Tebyînu Kezibi'l-Mufterî Fimâ Nusibe li-Ebî'l-Hasani'l-Eş'arî. Kahire: Dâru'l-Mektebeti'l-Ezheriyyah.

el-Mâzerî, Muhammed b. Ali. el-Mu'allim Bifevâidi Müslim. Thk. eş-Şeyh Muhammed eş-Şâzilî. Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyyeti li-Neşr, 1987.

Müslim, Ebû'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. Sahîh-i Müslim. Thk. Muhammed Fuad Abdalbâkî. es-Su'ûdiyye: İdâratu'l-Buhûsi'l-İlmiyyah, 1980.

en-Nesefî, Ebû'l-Mu'in Meymûn b. Muhammed. Tebsıratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn. Thk. Clûd Selâma. Kıbrıs: el-Cifân ve'l-Cedâbî Lîmâsûl, 1993

en-Nesefî, Abdullah b. Ahmed. Medâriku't-Tenzîl ve Hakâ'iku't-Te'vîl. Thk. Yusuf Ali Bidîvî. 1. basım. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.



السّماتُ العامة والخاصة للقرآن الكريم وسوره، ودورها في تعيين المقاصد ورد الشبهات

منجد أبو بكر¹

الملخص

في القرآن ظواهر عامة تستغرقه كله يؤدي استيعابها للقدر على النظر الشامل والمستوعب للروايات والجهات المختلفة للمشروع القرآني المراد وكيفية حضوره والتعبير عنه واستدعاء عناصر وجوده وروافعه وامتصاصه، بالإضافة لفهمه وتعليله في سياقاته، وغالبًا تكون معبرة عن المقاصد الكلية والعامة، ومن تلك الظواهر المعوزة للتأمل حضور وغياب الامين (الله) و(الرب) في السياقات والأنساق القرآنية، فقد حضر في بعض السور معًا وانفرد كل منهما في بعضها، وغاب كلا الامين في عشر سور غيابًا لافتًا معوزًا للنظر والدارسة، وهي ظاهرة كلية في القرآن يمكن أن يرتب على فهمها بالتمثيل والتحليل ولو من خلال استقراء ناقص فهما عامًا للمنهجية القرآنية في ميكانيكية الحضور والغياب. وبالمقابل فهناك ظواهر خاصة بكل سورة تعطي لها شخصيتها الفارقة لها عن غيرها والكاشفة عن محورها الرئيس الخاص بها، فسورة البقرة من أوائل ما نزل في المدينة وفيها أكبر اجتماع لسؤالات الصحابة، في تسع مسائل، علمًا أن عدد أسئلتهم في كل القرآن سبعة عشر سؤالًا، وهي سورة سوالات اليهود عن البقرة، وغالبًا لاجتماع الأمرين غاية وغرض، لاسيما أنها سميت بسورة البقرة توثيقًا، وبالمثل فإننا سنجد لكل سورة ما يختص بها ويفرقها عن أخواتها، ومنه هذه الدراسة المعتمنة بالنظم وأتماطه وعلاقات أفرادها ببعضها وطريقة تشابكها في النص مما يدخل تحت التفسير الموضوعي على مستوى السورة والقرآن. سنتناقش ورفقي ظاهرتين: الأولى: عامة متعلقة بعروية لسانه، وهل يلزم منها عروية ثقافته وتأثره بالواقع العربي ودلالات هذه الظاهرة وكيف استثمرت للظن في صلاحية القرآن الكريم وشموله وعمومه، عبر مناقشة أربعة نماذج أدعي أنها ثمرة لنزوله في جزيرة العرب وبالتالي عروية لسانه. الثانية: خاصة بسورة المائدة وهي الحضور الكثيف للنداء على المؤمنين أكثر من أي سورة غيرها، كذلك الأحكام الشرعية التي لم ترد في سواها، وكيف تظافت آياتها وسياقاتها للتحضير لأحكامها التي تبدو قاسية، وتعليلها، ممثلًا بمد قطع يد السارق ل يظهر منطقيًا ومناسيًا نجح الجريمة المركبة، وفيه الرد على الطاعنين بنظام العقوبات القرآني وصلاحيته لكل زمان.

الكلمات المفتاحية: ثقافة القرآن، كليات القرآن، عروية القرآن، شخصية السورة القرآنية، حد القطع للمسارق

Ebubekir, Muncid. "السّماتُ العامة والخاصة للقرآن الكريم وسوره، ودورها في تعيين المقاصد ورد الشبهات". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi 9/1 (Mart 2025), 315-335. <https://doi.org/10.32711/tiad.1616456>

Date of Submission	09.01.2025
Date of Acceptance	11.03.2025
Date of Publication	28.03.2025
This is an open access article under the CC BY-NC license.	

(¹) الأستاذ المساعد في جامعة إسطنبول 29 مايو، كلية العلوم الإسلامية، قسم العلوم الإسلامية الأساسية، إسطنبول- تركيا، dr.monjed78@gmail.com



The Characteristics of the Quran and Surahs, the Determination of Their Objectives, and Their Role in Dispelling Doubts

Müncid Ebubekir ¹

Abstract

The Qur'an contains overarching phenomena that permeate its entirety, offering insights into its objectives from diverse perspectives. One notable phenomenon is the presence or absence of the divine names (Allah) and (Rabb) within its contexts and structures. While these names appear together in some surahs and individually in others, they are conspicuously absent in ten surahs, raising important questions about their significance. Additionally, each surah possesses unique characteristics that define its distinct personality and core theme. For instance, Surah Al-Baqarah, among the first surahs revealed in Medina, features the highest concentration of questions posed to the Prophet (PBUH), with nine of the Qur'an's seventeen inquiries occurring within it. This surah also addresses Jewish questions about the cow, suggesting a purposeful connection between its themes. Its naming as "Al-Baqarah" reflects its divinely ordained significance. Similarly, the unique features of other surahs further distinguish them, and exploring their patterns, interrelations, and interwoven elements provides valuable insights. Such inquiries are situated within the scope of "Thematic Tafsir," encompassing both individual surahs and the Qur'an as a whole. This study examines two key phenomena. The first addresses the Qur'an's Arabic language and whether its linguistic Arabness implies cultural influence. It evaluates claims that the Qur'an's context and content are rooted in Arabian culture, challenging its universality and timeless relevance. The second focuses on Surah Al-Ma'idah, distinguished by its frequent calls to believers and exclusive legal rulings. Using the punishment for theft (amputation) as a case study, this research explores the surah's contextual preparation for its rulings, offering logical justification for its laws. The discussion also counters criticisms of the Qur'anic penal system, affirming its applicability across eras. This analysis highlights the profound interplay between the Qur'an's linguistic, cultural, and legal dimensions

Keywords: The Culture of The Qur'an, Qur'anic System, The Arabic Qur'an, The Character of The Qur'an, Amputation of The Hand.

Ebubekir, Müncid. "General and Specific Semantic Understanding of the Qur'an and Its Surahs: The Role in Identifying Objectives and Dispelling Doubts". *Türkiye Journal of Theological Studies*, 9 (1), 315-335. <https://doi.org/10.32711/tiad.1616456>

Date of Submission	09.01.2025
Date of Acceptance	11.03.2025
Date of Publication	28.03.2025
This is an open access article under the CC BY-NC license.	



Kur'an ve Surelerin Hususiyetleri ve Maksatların Belirlenmesi ve Şüphelerin Giderilmesindeki Rolü

Müncid Ebubekir¹

Öz

Kur'an'da, Kur'an'ın tamamını kapsayan genel fenomenler mevcuttur. Bu fenomenler, Kur'an'ın maksatlarını farklı bakış açılarından kavramamıza imkan tanır. Üzerinde düşünülmesi gereken olgulardan biri de, Kur'an'ın bağlam ve kalıplarında "Allah" ve "Rabb" isminin varlığı ve yokluğudur. Bunlar bazı surelerde bir arada bulunur, bazılarında ise ikisinden biri bulunur. On surede ise bu isimler açık şekilde bulunmazlar. Ayrıca her surenin kendine özgü karakterini belirleyen fenomenler de vardır. Örneğin, Bakara Suresi, Medine'de inen ilk surelerdendir. Kur'an'ın tamamında Peygamber'e (sav) sorulan soru sayısı on yedidir, bunların dokuzu ise Bakara suresindedir. Sahabenin sorularının büyük kısmını ve Yahudilerin Bakara (inek) ile ilgili sualleri mevcuttur. Muhtemelen iki konunun birleşiminin bir amacı vardır, özellikle de tevkifi olarak Bakara Suresi olarak adlandırıldığı için. Aynı şekilde her sûre için kendine özgü ve onu diğerlerinden ayıran bir özellik bulunabilir ve sistemleri, kalıpları, birbirleriyle olan ilişkileri ve sûredeki iç içe geçme şekillerini konu alan bir boyut, çalışmamızda işlenecektir. Bu konu sureler ve tüm Kur'an düzeyinde "Konulu Tefsir" kapsamında değerlendirilmektedir. Bu çalışmamızda iki fenomen tartışılacaktır; birincisi, dili Arapça olan Kur'an'ın, kültür cihetiyle de Arap kültüründen etkilenip etkilenmediğiyle ilgili genel bir konudur. İkincisi ise müminlere çağrının diğer surelerden daha fazla yer aldığı Maide Suresi'ne özel olup, başka hiçbir surede yer almayan fıkhi hükümler, ayet ve bağlamlarının nasıl olduğu ile ilgilidir. Hırsızın elinin kesilmesi cezası örneğiyle konu detaylandırılacaktır. Kuran'ın ceza sistemine ve onun tüm zamanlar için geçerli olduğuna meydan okuyanlara da bir yanıt içermektedir.

Anahtar Kelimeler: Kur'an Kültürü, Kur'an'ın Küllî Maksatları, Kur'an'ın Arapça Oluşu, Surelerin Karakteristiği, Hırsızın Elinin Kesilmesi Hükümü

Ebubekir, Müncid. "Kur'an ve Surelerinin Genel ve Özel Anlam Bilgisi: Maksatların Belirlenmesi ve Şüphelerin Giderilmesindeki Rolü". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 9 (1), 315-335 <https://doi.org/10.32711/tiad.1616456>

Geliş Tarihi	09.01.2025
Kabul Tarihi	11.03.2025
Yayın Tarihi	28.03.2025
This is an open access article under the CC BY-NC license.	

¹ Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı, dr.monjed78@gmail.com, ORCID 0000-0002-4950-909X

1. تمهيد

في القرآن ظواهر عامة تستغرقه كله لا تفهم إلا بتبنيها في كل مواضعها لتعطي نظرة شاملة ومستوعبة لروايات النظر المختلفة لمقاصده المرادة له وتعليقها وفهمها في سياقها ومواردها، وغالبًا ستكون هذه الظاهرة العامة معبرة عن المقاصد الكبرى والعامة كالكليات الخمسة المشهورة، وبالمقابل فهناك ظواهر خاصة بكل سورة تعطي لها شخصيتها الفارقة لها عن غيرها والكاشفة عن محورها الرئيس الخاص بها.

ومن الظواهر القرآنية العامة حضور وغياب الاسمين الأعظمين لواجب الوجود في السياقات القرآنية، فقد تكرر حضور الاسم (الله) في القرآن الكريم في (2704) موضعًا، كما حضر الاسم (الرب) في (973) مناسبة، وانفرد الاسم (الله) في تسع عشرة سورة غاب عنها الاسم (الرب)، وانفرد الاسم (الرب) في ست وعشرين سورة غاب عنها الاسم (الله)، وغاب كل منهما عن عشر سور، أولها المرسلات فبعس ثم الطارق فالبلد ثم القارعة والتكاثر فالعصر ثم الماعون والكافرون والمسد، وهي ظاهرة أسلوبية في القرآن الكريم تسترعي التأمل والنظر، وهي سيمياء مهمة تسترعي النظر، وتحتاج المزيد من الدراسات، وهو مما أظن أن مكتبة التفسير مفتقرة إليه.⁽⁴⁾

وللتمثيل على السيمياء الخاصة بالسورة القرآنية والظواهر البنائية واللغوية التي تعطي لكل منها شخصيتها الخاصة بحيث يكون الإدراك الجيد لها خير معين على الإمساك بالمفاتيح الأساسية لفهم السورة والإحاطة بمقاصدها ومحورها الرئيس، استحضرت سورة البقرة مثالاً فهي من أوائل ما نزل في المدينة، كما نص على ذلك ابن حجر في الفتح⁽⁵⁾. فإن لم تكن الأولى مطلقاً فهي من أوائل ما نزل في المدينة المنورة، ومع بداية تأسيس الدولة، ولا شك فهي سورة الخلافة، وفيها الإخبار عن إعداد آدم ليكون الخليفة عبر جملة من الأشياء من أهمها تعليمه الأسماء، والامتحان بالشجرة، وفيها الإعلان الأهم عن نزول الإنسان الأول للأرض؛ فإذا كانت السورة كذلك فليس من الغريب أن تتسم بكثرة السؤالات عن الجاهيل التي يجد الصحابة أنهم معوزون إليها لتكميل أنفسهم وتقييم قدرتهم على خدمة المشروع الكبير كمقابل منطقي لتعليم الله لآدم عليه السلام، حيث سأل الصحابة النبي ﷺ فيها تسعة أسئلة علماً عدد أسئلتهم التي في كل القرآن سبعة عشر سؤالاً فقط، وناسب هذا أن سورة البقرة ذكرت حكاية بني إسرائيل مع نبيهم وسؤالهم إياه عن صفات البقرة، وكيف ظهر سوء أديهم مع ربحهم ونبيهم، وأنهم ما أرادوا بمسائلهم طلب العلم والمعرفة، وكأنها بمجده الخصيصة المتفردة فيها عن غيرها تشير لشيء ما، وهو مما يحتاج لدراسة وبحت.

كما تعددت النداءات على المؤمنين في سورة البقرة، ففيها أحد عشر موضعاً ينادي عليهم ربحم بالإيمان، ولم يتفوق عليها سوى سورة المائدة التي اجتمع فيها ستة عشر نداءً بالإيمان، كما ورد فيها النداء على عموم الناس ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾ في مناسبتين، لم يُسبق الأول منهما بأي نداء للمؤمنين، وكأنها بذلك تستلم الراية من مرحلة مكة التي كثر فيها النداء لكل الناس، في نقلة منهجية ومتدرجة من النداء على الإنسانية عمومًا لتعلن التحضير لبداية مرحلة جديدة تقصر فيها النداء على المؤمنين غالبًا، في تزامن منطقي مع قيام دولة المؤمنين الوليدة. وفي السورة من السمات الخاصة المائدة لها ما لا يسعه المقام، وفي المذكور غنية.

وبعد فإن البحث سيناقش ظاهرتين في القرآن، الأولى عامة توزعت في كل جوانبه وفي طوله وعرضه وهي التصريح بعروبة لسانه لتعكس شيئاً من مقاصده العامة والكبرى ولتدفع شبهات وجهت إليه، والثانية خاصة في سورة خاصة تكشف عن مقصد كبير من مقاصد السورة الكريمة وهو حد قطع يد السارق، ولتحقيق مقصدي من بحثي فقد جاء في مقدمة ومبحثين وخاتمة.

2. سيمياء اللسان العربي في القرآن لا تستلزم عربية الثقافة القرآنية.

(4) ينبت الكثير من هذه الإشارات في كتاب: منجد رضوان أبو بكر، البعد الوظيفي لأسماء الله الحسنى في سياقها القرآنية،

(القرعة: سون شاغ (SON ÇAG)، ط1، 2023).

(5) أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، فتح الباري في شرح صحيح البخاري، (بيروت: دار الفكر، ط3، 2014)، 160/8. قال: وافقوا على أمها مدينة، وأما أول سورة أنزلت بها، وقالت عائشة رضي الله عنها: ما نزلت سورة البقرة والنساء إلا وأنا عنده ﷺ ولم يدخل عليها إلا بالمدينة. والقضية موضع خلاف، لا حاجة للتطويل في ذكره.

هي قضية تثار حول القرآن الكريم، مفادها أن القرآن عربي اللسان والثقافة، أو ما يطلق عليه المستشرقون أنسنة القرآن، وعقلنته وأرختته، والنتيجة أنه منتج ثقافي صنعته الجزيرة العربية المحيطة بالنبي ﷺ، وبالتالي كان القرآن حريصاً على مناقشة العادات العربية التي لم تُعرف في غيرهم، وهو ما يعزز تاريخيته وقوميته، وبالتالي نفى الصلاحية لكل زمان ومكان، وأنه لا يعدو التَّمُدْجَة والتَّمثِيل للعملية الإصلاحية، وقد ساهم الكاتبون الإسلاميون في التأسيس لهذه الشبهة، في كتب علوم القرآن، ومن ذلك قولهم بأن الخطاب بيا أيها الناس لأهل مكة، ويا أيها الذين آمنوا لأهل المدينة، كما نجده لدى الزركشي في برهانه، والسيوطي في إتقانه في باب المكي والمدني مثلاً، وهو مما يستوجب المزيد من البحث، وعزز لديّ مثل هذا الأمر ما نقله الغماري في تعقيباته على إتقان السيوطي عن العلامة الكوثري أنه حين كان يدرّس علوم القرآن بجامعة استانبول وقد كان معتبياً بالاطلاع على ما كتبه المستشرقون ليرد عليهم وينبه الطلبة لأفكارهم، أنه وجدهم يستندون في الكثير من مطاعنهم إلى تلك الآراء الشاذة والروايات الساقطة التي في كتاب الاتقان⁽⁶⁾،⁽⁷⁾.

كما لم نخل كتب التفسير من مثل تلك الإشارات التي يمكن الاتكاء عليها لإثارة الشبهات، وللتمثيل اذكر رأي ابن عادل في تفسيره اللباب حيث يرى أنّ سر تخصيص الإبل في سورة الغاشية هو كثرتها في بلاد العرب، وأنهم لم يروا الفيلة⁽⁸⁾. وهو قول يكرس عربية الثقافة القرآنية وتأثره بالواقع، وهو عن الصواب بمعزل. كما وجدنا من ذلك لدى المعاصرين كالطاهر بن عاشور الذي يرى أن وصف الجبال بالرواسي الثوابت لأنها من الحجارة ولا يسهل نقلها من مكان لغيره، خلافاً للرمال والكتبان، ولكثرتها في البلاد العربية⁽⁹⁾. وكان الرواسي قليلة في بلاد العجم!

ومن تلك القضايا المهمة التي استثمرها المستشرقون والحدائيون مسألة:

1. الظَّهَار.
2. دخول البيوت من ظهورها.
3. وأد البنات.
4. التنويه بالجمال وخلقته كحيوان مناسب للبيئة العربية الصحراوية.

وغيرها من المسائل، وهو ما سنناقشه في هذه الدراسة الموجزة.

وقبل كل شيء لابد من استعراض الآيات التي وصفت القرآن بالعروبة، وهي إحدى عشر آية، على النحو التالي:

1. ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ (يوسف:2).
2. ﴿وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا﴾ (الرعد:37).
3. ﴿وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾ (النحل:103).
4. ﴿وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ (طه:113).
5. ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ (الشعراء:195).
6. ﴿قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ﴾ (الزمر:28).
7. ﴿كِتَابٌ فَصَّلْتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ (فصلت:3).
8. ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَلَّا نَعْرِفِيَّ وَعَرَبِيٌّ﴾ (فصلت:44).
9. ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ (الشورى:7).

⁽⁶⁾ عبد الله بن الصديق الغماري، الإحسان في تعقيب الاتقان للسيوطي، (القاهرة: دار الأنصار، ط1، 1967)، 2.

⁽⁷⁾ ناقشت المسألة في بحث لي منشور بعنوان: بين عالمية القرآن والقول بتاريخانيته: دراسة في نوع المكي والمدني من خلال كتاب الاتقان للسيوطي. في . tasavvur, Aralık / December

2021, c. 7, s. 2: 1335-1382

<https://dergipark.org.tr/pub/tasavvur/issue/67149/993001>

⁽⁸⁾ أبو حفص عمر بن علي بن عادل، اللباب في علوم الكتاب (تفسير ابن عادل)، تحقيق: عادل عبد الموجود وعلي معوض، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2008)، 1/ 5263.

⁽⁹⁾ محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، (بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، ط1، 2000)، 18/25.

10. ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ (الزخرف:3).

11. ﴿وَهَذَا كِتَابٌ مُّصَدِّقٌ لِّسَانًا عَرَبِيًّا﴾ (الأحqاف:12).

وباستعراض الآيات الكريمة نجد عددًا من الملحوظات:

2.1. جميع الآيات تصف لسان القرآن بأنه موافق للسان العرب، كما أنها في سياق عام يصف القرآن جملةً، لا في لغته فحسب، بل ووظيفته ومقصده وطبيعته، وهي أمور متعلقة بالعقائد والتشريعات والأفكار والمبادئ والقيم القرآنية التي لا تتعلق بلغة أو لسان، وهي قابلة للنقل إلى كل لغات الناس، ولا شك فإنها مسائل لا جنسية لها ولا جغرافيا ولا تحصر في مكان ولا تنقيد بزمان، ولا تتصل بالعادات والتقاليد والمآكل والملبس والمسكن وغيرها مما له صلة بالثقافة أو مما يكشف عن خصوصيات الأمم وخصائصها.

2.2. ينبغي أن تفهم الآيات موضوعيًا، وأن يحمل بعضها على بعض، فقد قيّدت العروبة باللسان في ثلاث آيات، ولا بد من فهم المطلق في ضوء المقيد، وعلى ذلك فالعربي من القرآن هو اللسان فحسب، وليس فيه شيء عربي سوى ذلك، أما القرآن في شخصيته وهويته فهو رباني لإصلاح الناس جميعًا بلا استثناء، ولعل آية الرعد من أكثر الآيات إجماعًا بعروبة التشريع والثقافة القرآنية فقد عبّرت بأنه حكم عربي، والجواب عنها بأن الحكم في الآية هو الحكمة كما في قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِيَشْرَ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنَّبُوءَةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ...﴾ (آل عمران:79)، ومثلها: (الأنعام:89)، ومثلها: (الجاثية:16). قال الزمخشري: ﴿حُكْمًا عَرَبِيًّا﴾ حكمة عربية مترجمة بلسان العرب، وانتصابه على الحال⁽¹⁰⁾.

قال ابن عاشور ملتفتًا بجاذبته للغاية التي حملت الزمخشري على إعراب ﴿عَرَبِيًّا﴾، حالًا للكتاب النازل، وليست صفة للحكم: و ﴿حُكْمًا عَرَبِيًّا﴾ حالان من ضمير ﴿أَنْزَلْنَاهُ﴾، والحكم: هنا يعني الحكمة كقوله: ﴿وَأَتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا﴾ (مريم:12). وجعل نفس الحكم حالًا منه للمبالغة، أي: ذو حكم، أي حكمة، والحكمة تقدمت. وجاء الحال الثاني: ﴿عَرَبِيًّا﴾ وامتنع كونه نعتًا ل ﴿حُكْمًا﴾ لأن الحكمة لا تتعت بنسبتها إلى أمة من الأمم، وإنما أراد أنه حكمة عُيِّرَ عنها باللسان العربي⁽¹¹⁾.

وتوسع الرازي في الاحتمالات، فجعلها ثلاثًا، لكنها جميعًا تؤدي لذات النتيجة، قال: قوله: ﴿أَنْزَلْنَاهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا﴾ يحتمل وجوها: أولها: أي حكمة عربية تُرجمت باللسان العربي.

الثاني: أن القرآن يشتمل على كل أنواع التكاليف، وأن الحكم لا يمكن إلا بالقرآن، فحين كان القرآن سببًا للحكم جعل كأنه نفس الحكم للمبالغة.

الثالث: أنه عز وجلّ حكم على المكلفين بقبول كتاب الله والعمل بمقتضاه، فلما حكم على الخلق بضرورة قبول ذلك جعله حكمًا⁽¹²⁾.

وعلى الاحتمال الأول فلا إشكال، وهو الراجح لدى القوم، وعلى الثاني والثالث فالمتقصد التشريع والتكاليف، أو الحكم والقضاء، وهي أشياء لا توصف بالعروبة، ولا تنسب للأمم ولا للثقافات أو الأقاليم، فالتشريع والتكاليف التي في القرآن بلسان العرب، وكذلك أفضيته وأحكامه، وليس شيء من ذلك يوصف بأنه عربي أو خاص بالعرب أو معبر عن ثقافتهم ومستمد من بيئتهم الصحراوية الخاصة.

2.3. أن القرآن الكريم كتاب إصلاح لكل الناس ولكل المجتمعات، وقد ذكر الكثير من الأقوام والأمم وذكر بعض مشكلاتهم الخاصة بهم ليعالجها، ولا يلزم من ذلك أنه كتاب لتلك الثقافة، أو موسوم بها، أو مقيد بحدودها، ومن ذلك توسع القرآن الكريم في بيان أخلاق بني إسرائيل وطبائعهم وسماتهم الخاصة بما يتجاوز انشغاله بالعرب وخصائصهم وطبائعهم، وهو ما لا يخفى على أحد، ولم نجد من وصف القرآن بأنه كتاب يهودي الثقافة، كما أنه توسع في حديثه عن فرعون وملئه وكشف الكثير من عاداتهم وطبائعهم وأخلاقهم، وكذلك حدثنا بتفصيل عن مصر في المرحلة الملكية التي سبقت الحقبة الفرعونية في سورة يوسف، وكشف عن الطبيعة الأخلاقية للملأ والأثرياء وطريقة تعاطيهم مع الفاحشة، وغير

⁽¹⁰⁾ أبو القاسم جاد الله محمود بن عمر بن محمد الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1995)، 2/ 533.

⁽¹¹⁾ ابن عاشور، التحرير والتنوير، 12/ 199.

⁽¹²⁾ محمد بن عمر الفخر الرازي، التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط4، 2001)، 7/ 230.

ذلك الكثير ولم يوصم القرآن الكريم بأنه كتاب حقية معينة أو مرحلة خاصة أو أمة محددة، وعليه فلو أن القرآن الكريم حدثنا عن بعض خصائص العرب وسانمهم وعاداتهم فهذا لا يعني أنه كتاب عربي الثقافة والانتماء، لا سيما أنه يحدثنا عنها في معرض ذمها وتقييمها والدعوة لنبذها، ولم نجد خلقاً محموداً في القرآن الكريم منسباً للعرب فضلاً عن أي ثقافة غيرها، وعليه فلم يكن القرآن قط داعية لثقافة العرب أو متبنيًا لها أو مستحسنًا إليها، بل كان داعيًا للعمل بأخلاق القرآن الكريم ومبادئه الصالحة لكل زمان ومكان كما سيظهر لنا لاحقًا. وكما أسلفت آنفًا فالقرآن كتاب إصلاح للناس كافة، وحيثما وجد إشكالاً وخللاً أظهر كلمته وبرزت حكمته ورفع سلطانه وجهر بصوته، ولا يعني انشغاله بالعملية الإصلاحية في أمة من الأمم أنه منحازٌ إليها منتمٍ لها أو محكوم بثقافتها.

2.4. القضايا التي ناقشها القرآن الكريم مما يوحى بالارتباط بالزمان والمكان والأشخاص أو الأجناس والأقوام وأقصد هنا الآيات التي لها سبب نزول - بشرط أن يكون صحيحًا صريحًا - ينبغي أن تفهم في سياق ترتيب النزول، وفرق كبير بين ترتيب النزول والترتيب المصحفي الذي نعرفه، ولا شك فإن سبب النزول الصحيح الصريح سيعين على تحديد زمن النزول ومكانه وشأنه وقصته غالبًا، وهو كما أسلفنا في هذه المرحلة من التفسير لن يخلو من النظرة التاريخية، وهو أمر منطقي لا يضر، بل هو الأصل، لكن لا لتقييد القرآن بتلك المرحلة بل للإعانة على الفهم والتصور العام والشامل، على أن يتحول التفسير بعد ذلك للنص القرآني بحسب ترتيبه في المصحف على قاعدة عموم اللفظ لا خصوص السبب، مراعيًا الرشاقة في التحول من التفسير بلحاظ ترتيب النزول إلى ترتيب المصحف، والجمع بين المرحلتين بما يعزز الصلاحية لكل زمكان والشمول لكل أصناف الإنسان، ذلك أن القرآن النازل في تلك المرحلة ناقش قضايا متكررة ومتجددة وستبقى مثار أسئلة ما بقي الناس وبقيت الدنيا، مع ضرورة الإشارة إلى أن ترتيب النزول علم مفقود في أغلبه⁽¹³⁾.

2.5. أن التعبير القرآني { بلسان عربي } يمنع الحصر والتقييد بأمة بعينها، بل على الضد من ذلك فهو يفتح الباب لكل أحد مهما كان عرقه أو لونه أو انتماءه ليصير عربيًا، فالعربية ليست جنسية ولا دينًا ولا وطنًا، هي لسان وحسب، وكل من يحسنه عربي ولو كان لأبوين أعجميين، ومن لا يحسنه ليس بعربي ولو كان لأبوين من الجزيرة العربية، وهو ملحظ عظيم فتح الباب للسلف الكرام من ذوي الأصول الأعجمية ليصيروا أعظم علماء الإسلام في اللغة والنحو والتفسير والحديث والفقه، وأبعد من ذلك فقد تعلم إسماعيل عليه السلام العربية في مكة من قبيلة جرهم⁽¹⁴⁾، وما كان عربي اللسان من قبل، ونبينا ﷺ من نسل إسماعيل عليه السلام، وليس ثمة من ينفي الأصل العربي عن رسول الله ﷺ ولا عن أجداده.

3. مسائل الأُعي أن القرآن الكريم عرضها متأثرًا بالثقافة العربية

3.1. وأد الأطفال، أو قتل الأبناء صغارًا

انتشر قتل الأولاد صغارًا لأسباب متعددة أهمها الفقر والحاجة، ولم يقتصر على الأولاد الإناث، بل شمل الذكور أيضًا، وهو ما زينه للمشركين شركاؤهم يكونون سببًا في هلاكهم، قال الطبري: هي شياطينهم كانت تأمرهم أن يبدوا أولادهم خيفة الفقر والعيلة⁽¹⁵⁾. ولا شك فإنّ وأد الذكور كان نادرًا بين العرب، ولا تفعله القبائل البدوية إلا في سنوات الجذب، والجماعة، قال الزبيدي: ومنهم من كانوا يبدون البنين في أوقات الجماعات⁽¹⁶⁾. كما حدث في قبيلة مضر التي أجدبت زمناً، فكان ذلك سبباً من أسباب الوأد، بحيث أرادت هند بنت معاوية وأد ابنها لما ولدته، لأنّها لا تجد ما يعيَّشه، فمنعها جاراها همام بن مزة من ذلك، وأعطاها ناقة حلوب لإعالتها⁽¹⁷⁾. وهو ما أوْشك أن يقوم به عبد المطلب

(13) نقل السيوطي قال: قال محمد فقلت لعكرمة: الفوه كما أنزل؛ الأول فالأول؟ قال: لو اجتمعت الإنس والجن على أن يؤلفوه ذلك التأليف ما استطاعوا. انظر: جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، *الافتان في علوم القرآن*، تحقيق: مركز الدراسات القرآنية، (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف، ط1، 1426)، 32/2.

(14) ثبت في صفة إسماعيل عليه السلام: (وشب الغلام وتعلم العربية منهم)، انظر: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، *الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه*، تحقيق: مصطفى ديب البغا، (دمشق: مركز الرسالة للدراسات وتحقيق التراث، ط3، 1987)، كتاب الأنبياء، باب: ﴿يؤفون﴾ [الصفات: 94]، السُّنُلان في المشي، 3/1226.

(15) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، *جامع البيان عن تأويل آي القرآن*، تحقيق: أحمد شاكر، (بيروت: دار ابن حزم، ط1، 2003)، 292/5. المقصود قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ زُنِّي لَكُمْ بَيْنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَائِهِمْ يُؤْتُوهُمْ وَيَلْبِسُوهُمْ عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ﴾ [الأنعام: 137]. وفي نفس السورة: ﴿وَلَا تُثَلِّمُوا أَوْلَادَكُمْ بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ [الأنعام: 151]، ومثلها في (الإسراء: 31).

(16) محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني الزبيدي، *تاج العروس من جواهر القاموس*، تحقيق: فريق علمي، (بيروت: دار الهداية، ط1، 1404)، 246/9.

(17) محمد حبيب، *أسماء المغتالين من الأشراف في الجاهلية والإسلام*، *نوازل المخطوطات*، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2003)، 137/1. وهمام هو بن ذهل الشيباني أخو جساس، قاتل كليب،

مع ابنه عبد الله والد سيدنا رسول الله ﷺ، حين رزق بابنه العاشر، لولا العجز التي أشارت عليه بالقرعة بين ابنه وعشرة من الإبل، فما زالت تخرج باسم عبد الله حتى تم مائة من الإبل، فطارت القرعة عليها فذبحها⁽¹⁸⁾.

وقبائل الإسميوكيمو كذلك كانوا يأدون الصغار لشطف العيش وخوف العالة، حتى لدى اليهود فإن فكرة قتل الأولاد حاضرة في الذهنية عمومًا استنادًا لقصة إبراهيم مع ابنه يعقوب عليهما السلام، فبحسب التوراة فإنه هو الذبيح وليس إسماعيل، وفكرة الوأد انتقلت من اليهودية لعرب الجزيرة⁽¹⁹⁾. ولا شك فإن هذا مثبت في توراة اليوم، ففيها نص يعطي الأب الحق الكامل في قتل أولاده إن وجد في ذلك مصلحة كما فعل ابن يعقوب ليثبت أنه سيعيد بنيامين لأبيه بعد أخذه معه لمصر كما طلب أخوهم يوسف: (وَكَلَّمَ زَاوِيئِيلَ (ابن يعقوب) أَبَاهُ قَائِلًا: أَقْتُلْ ابْنِي إِنَّ مُمْ أَجِي بِهِ (الضمير يعود على بنيامين شقيق يوسف) إِلَيْكَ. سَلِّمُهُ يَبْدِي وَأَنَا أُرُدُّهُ إِلَيْكَ)⁽²⁰⁾.

وبحسب الباحث هاني أبو الرب إن فكرة قتل البنات خصوصًا شاعت لدى العديد من الثقافات، فالقراعة كانوا يقدمون أجمل البنات قرابين للنيل خشية أن يفيض، ويذكر ظفر الإسلام خان أن هناك تماثلًا بين وأد البنات عند العرب في الجاهلية، وقتلهن في الهند، مع فارق أن العادة انتهت عند العرب بمجيء الإسلام، ولا زالت مستمرة في الهند حتى أعتاب القرن الواحد والعشرين، إذ تُقتل المرأة في الهند لأسباب اقتصادية واجتماعية وفي مقدمتها الفقر والعار فيضطر الهندوسي إلى التخلص من ابنته لعجزه عن دفع نفقات الدوطة (الجهاز والأثاث) التي يجب أن يقدمه أهل العروس لعريسها، ولاسيما أن هذه المطالب زادت في الحاضر عن الماضي بسبب شيوع النزعة الاستهلاكية في المجتمع، ويقوم الأغنياء من عشيرة بهاتي في راجستان بواد بناتهم لأنهم لا يطيقون أن يزوجهن لأسرة أدنى منهم مكانة اجتماعية فيلحق بهم العار إلى الأبد، وتعدد أساليب قتلهن بين الخنق والسّم والحرق والإجهاض بعد التأكد بأن الجنين أنثى، وقد بلغت حالات الإجهاض في الهند لسنة 1997م أربعة ملايين حالة وقد قدرت اليونيسيف أن هناك ما بين 40-50 مليون امرأة اختفت في الهند خلال القرن العشرين، وأن ظاهرة الاختفاء تعود إلى عاملين رئيسيين هو عدم السماح بولادة الأنثى بإجهاض الجنين، أو قتلها الأثني خلال ساعات من أيام ولادتها⁽²¹⁾.

وقد سمحت هولندا مؤخرًا بالقتل الرحيم للأطفال الذين يعانون من مرض غير قابل للعلاج لتجنّبهم آلام المرض الشديدة⁽²²⁾. وهو ما فعله هتلر مع الأطفال المعاقين من الألمان أنفسهم ضمن برنامج عرف حينها باسم (aktion t4)⁽²³⁾.

وبعد تحسين عامًا من العمل بقانون الإجهاض في أمريكا وتحديدًا في منتصف يونيو 2022م صدر عن المحكمة العليا حكم يجرّم الإجهاض وتم تفعيله في ثلاث عشرة ولاية أمريكية فحسب⁽²⁴⁾.

وبعد فإنه مما لا شك فيه أن وضم العرب بأنهم أصحاب ثقافة الوأد فرية غير صحيحة، وأن ظاهرة الوأد وقتل الأطفال المنهي عنه الذي تحدث عنه القرآن الكريم، وهو مما لا يختص بالبيئة العربية ولا يتعلق بثقافة العرب، وإنما انتقل إليهم من غيرهم، ثم انتهى مع الإسلام، واستمر لدى الآخرين بصور متعددة.

وسببه وبسبب خالته نشبت حرب السويس.

(18) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1404)، 497/1.

(19) عبد النور إدريس، أنثى موزعة الحقيقة بين الجاهلية والإسلام، مقال في الشبكة العنكبوتية:

<https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=80648>

(20) العهد القديم، (القاهرة: دار الكتاب المقدس بمصر، ط2، 2002)، سفر التكوين، الإصحاح 42، الفقرة 36.

(21) هاني أبو الرب، "الوَأد عند العرب قبل الإسلام، وموقف الإسلام منه"، مجلة دراسات، العلوم الإنسانية والاجتماعية، الجامعة الأردنية المجلد 36، العدد1، 2009، (88-100).

(22) هاني أبو الرب، "الوَأد عند العرب قبل الإسلام"، 7. اللقحة الناقه الحلوب.

(23) Maïke Rotzoll, Paul Richter, Petra Fuchs, Annette Hinz-wessels, Sascha Topp, Gerrit Hohendorf, Journal Article: "The First National Socialist Extermination Crime: The T4 Program and Its Victims", International Journal of Mental Health, Vol. 35, No. 3, The Holocaust and the Mentally III: Part I: Extermination (FALL 2006), pp. 17-29 (13 pages)

<https://www.bbc.com/arabic/world-61928948> (24)

3.2. الظَّهَار.

المقصود بالظهار قول الرجل لامرأته: أنت علي كظهر أمي.

قال صاحب التعريفات: الظَّهَار هو تشبيه الرجل زوجته، أو عضو منها بعضو يحرم عليه النظر إليه من محارمه سواء كانوا نسباً أم رضاعاً، كأخته وأمه وخالته وبنته⁽²⁵⁾.

قال القرطبي: الظهار في حقيقته تشبيه لِظَهْرٍ مُخْلِطٍ بظهر مُحْرَمٍ، والإجماع لدى فقهاء الأمة أن من قال لزوجته: أنت محرمة علي كحرمة ظهر أمي فهو مظاهر. والأكثرون لا يفرقون بين الأم والأخت والبنات، حيث يقع الظهار بتشبيه الزوجة بأي منهن، وهو مذهب المالكية والحنيفة وغيرهم. وللشافعية قولان؛ الأول نحو قول الحنيفة والمالكية، وروي عنه أنه لا يكون إلا بالأم⁽²⁶⁾.

فالناصب القطعي أنه متعلق بالأم، وسواها مختلف فيه، والنص القرآني صرَّح بالأم وهي موضع عنايتنا، والأم مقدره ومعظمة لدى كل شعوب الدنيا و لجميع الأديان، وإن أجازت بعضها نكاح الأخت كما لدى الفراعنة و بنت الأخ و بنت الأخت كما في اليهودية والمجوسية فقد اتفق الجميع على تحريم الأم، ومن غير المستغرب إذا أراد الرجل تحريم زوجته على نفسه أن يشبهها بأمه، وهو أمر متبادر معقول، ولقد شاع لدى جمهور المفسرين أنه خاص بالعرب في الجاهلية ولا أظن ذلك، ولدى الطبري عن أبي قلابة: كان الظَّهَار طلاقاً في الجاهلية، الذي إذا تكلم به أحدهم لا يرجع لامرأته مطلقاً⁽²⁷⁾. وقال الزمخشري: ﴿الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنكُم﴾ في ﴿وَمِنكُم﴾ توبيخ للعرب وتحمين لعاداتهم في الظهار، لأنه كان من الأيمان المشهورة في الجاهلية خاصة دون غيرهم من سائر الأمم⁽²⁸⁾.

أما الطاهر بن عاشور فله رأي آخر: قال المفسرون واللغويون كان الظهار من أنواع الطلاق في الجاهلية يقتضي التأييد للتحريم. وأحسبه كان مشهوراً عند أهل يثرب أو المدينة وما حولها لكثرة المخالطة مع اليهود، ولا أظنه كان معروفاً عند العرب من أهل مكة ونجد وحماة وغيرها، ولم أقف على شيء من ذلك في كلامهم. وحسبك أنه لم يذكر إلا فيما نزل من القرآن بعد الهجرة في المدينة وذلك في سورة المجادلة وفي سورة الأحزاب. والذي يتبادر لي أن أهل يثرب ابتدعوا هذه الصيغة للمبالغة في التحريم، فقد كانوا قبل إسلامهم مختلطين باليهود متأثرين بعاداتهم متخلفين بكثير منها، وكان اليهود يمنعون أن يأتي الرجل امرأته من دبرها فلذلك جاء في هذه الصيغة التعبير بالظَّهْر والأم تغليظاً في التحريم، فجاءت الصيغة فضيحة شنيعة⁽²⁹⁾.

وعلى هذا فهي مزيج بين العرب واليهود، ولا شك فاليهود متشددون في حرمة الأم، كما ورد في سفر اللاويين⁽³⁰⁾، ويظهر من النص الإشارة لمنع النظر للعودة كناية عن تحريم المس أو الوطء، ومنه أخذ أهل المدينة تحريم الزوجة بتشبيه عورتها بالأم، غير أنهم عبروا بالظَّهْر تنزيهاً للأم وحياء من ذكر عورتها.

والنتيجة عندي أن الظَّهَار لم يكن منتجاً عربياً خالصاً، بل مزيجاً من ثقافتين متداخلتين، وهو ما يمنع الزعم بأن القرآن تأثر بالثقافة العربية أو أنه كان محصوراً بها.

وعلى اعتبار أن الظهار منتج عربي أصيل وهو ما لا أقره فإنه القرآن عرضه منكرًا له، وبين له كفارة قاسية عقاباً للرجل على استهانة بقداصة الحياة الزوجية، وهي وظيفة القرآن في الإصلاح الاجتماعي، وهذا ليس بعيداً عن مناقشته لطبيعة نساء مصر في مرحلة يوسف عليه السلام، وقيسته مع زوجة العزيز ثم صوبحياتها، وقد رسم القرآن مشهداً قبيحاً هنّ، فأولاً شهوانية امرأة العزيز مع مُتنبأها، وهو أمر مثير للاشمئزاز لأنها في

(25) علي بن محمد بن علي الجرجاني، التعريفات، تحقيق: إبراهيم الأبياري، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط1، 1403)، 187.

(26) أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، (القاهرة: دار الكتب المصرية، ط2، 1999)، 43/22.

(27) الطبري، جامع البيان، 21/14.

(28) الزمخشري، الكشاف، 485/4.

(29) ابن عاشور، التحرير والتنوير، 10/28.

(30) 7) عَوْرَةُ أَبِيكَ وَعَوْرَةُ أَيْمَنِكَ لَا تُكْتَفَى. 8) عَوْرَةُ امْرَأَةِ أَبِيكَ لَا تُكْتَفَى. 9) عَوْرَةُ أَبِيكَ (العهد القديم، سفر اللاويين، الإصحاح 7، الفقرة 18.

مقام الأم بالنسبة له، ثم حال صوبها في إنكارهن عليها مرادة فناها، في إشارة خفية ذكية تبين أن الإنكار لم يتسلط على فكرة المرادة من أصلها، وكأنها شيء اعتيادي ليس فيه هجنة، في تشخيص للحالة الأخلاقية المتهاكمة في تلك الحقبة، ثم كيف قطعن أيديهن وصرن جميعاً يتسابقن في خطبة وُد يوسف ومرادته، حتى سأل ربه السجن خشية أن يصبوا إليهن، فهل في هذا التشخيص تأثر بثقافة مصر في الحقبة الملكية اليوسيفية، أو يمكن وصم القرآن بأنه في سورة يوسف كان منتجاً مصرياً.

3.3. إتيان البيوت من ظهورها في بعض المناسبات

في الحديث الصحيح أن العرب في الجاهلية كانوا إذا أحرموا أتوا بيوتهم من ظهورها، فأنزل الله ﴿وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَدْبَارِهَا﴾⁽³¹⁾. وفي رواية ثانية لدى البخاري أنها نزلت الأنصار كانوا إذا حجوا ورجعوا لم يدخلوا من أبواب البيوت، بل من ظهورها، ومن دخل بيته من بابه عبرته الناس بذلك، فنزلت الآية⁽³²⁾.

نقل ابن كثير عن الحسن أن أقواماً من أهل الجاهلية إذا أرادوا سفراً وخرج واحد منهم من بيته ثم بدا له بَعْدَ الخروج أن يدع سفره ويبقى في أهله، فإنه لا يدخل البيت من الباب، بل يتسوّز من الخلف من جهة ظهره، فنزلت الآية. وعن عطاء أن أهل يثرب كانوا إذا رجع أحدهم من عيده دخل منزله من ظهره، ويتزوّن أن ذلك أقرب إلى البر، فنزلت⁽³³⁾.

فالحديث إذن عن عادة لدى أهل الجاهلية قبل الإسلام، ولا ندري متى بدأت بالضبط ولماذا، وأسباب النزول لا بد أن تقترب بالنازل، وقد أحسن الطبري رحمه الله في منهجيته في هذا الموضوع فبعد سرد العديد من الروايات في سبب نزولها ختم فقال: وليس من البر إتيانكم بيوتكم وقت إحرامكم من جهة ظهورها، ولكن البر من خاف الله واتقاه، واجتنب المحارم، وأطاعه بأداء الفرائض التي أمر الناس بها، فأما إتيانكم البيوت من ظهورها فلا طاعة لله فيه ولا بر، فأتوها من حيث شتمت من الأبواب ومن غيرها، شريطة ألا تعتقدوا تحريم الإتيان من الأبواب في أي حال، فإن ذلك مما لا يجوز اعتقاده، لأنني لم أحرمه عليكم⁽³⁴⁾.

وهي منهجية ذكية تؤكد أن قضية إتيان البيت من بابه أو من ظهره ليست موضع عناية القرآن الكريم، وأجدر ألا تكون سبباً للنزول، وأما كانت من باب التوافق فقط، فالغاية الأساس في الآيات الكريمة هو الجواب عن سؤال القوم عن الأهل وماهيتها، والصواب والأجدر أن يكون السؤال عن وظيفتها العملية في حياة الناس، فاستثمر القرآن الكريم عادة عرب الجاهلية في إتيانهم البيوت من ظهورها في بعض الأحوال، مشبهاً تلك الحال بالسؤال عن ماهية الأهل بجامع الانشغال بغير المهم عن المهم، حتى غدى التعبير بإتيان البيوت من أبوابها لا من ظهورها كالمثل يقال لمن طلب الأشياء من غير أسبابها ومن غير وجهها الصحيح، ولمن لم يحسن ترتيب الأولويات، قال محمد رشيد رضا نحي الله عن إتيان البيوت من ظهورها تعريض بمن يسأل الرسول عما لم يبعث لبيانه، ولا تتوقف معرفته على وحي الله، فإنه في طلبه للشيء من غير جهته كمن يريد دخول الدار من ظهرها دون بابها. وبهذا التقرير يكون الالتحام والاتصال بين أجزاء الآية أقوى وأحكم. ولولا أن التشبيه مفيدة لبعض أحكام الحج الذي يُعلم ميقاته لأهله لكان لا معنى له سوى تأديب السائلين بتشبيه سؤالهم بما لا يرتضيه العقلاء، وهو إتيان البيت من ظهره، وإرشادهم إلى ما يجب أن يستفيدوه وتحسينه لهم بجعله كإتيان البيت من بابه⁽³⁵⁾.

ومن مقاصد ذكر هذه العادة بعد السؤال عن الأهل هو التعريض بما، لا لذاتها، فهي في نفسها غير محرمة، بل لمن اعتقد أنها تجلب خيراً أو ترد شراً، وهو وجه من وجوه المناسبة بين القرآن والواقع عند النظر للسياق بلحاظ سبب نزوله، ثم يصير أكثر عمومية عند النظر إليه في سياقه القرآني بترتيب المصحف وقد ورد تعقيباً على السؤال الذي قبله.

ومن أجدد من نفى فكرة التعلق بالعادات العربية الصفدي في تفسيره حين قال: فَذَكِّرُوا الْبُيُوتَ ههنا أراد به التمثيل، والمعنى: كما أن البيت لا

(31) البخاري، الصحيح، باب قوله: ﴿وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها ولكن البر من اتقى وأتوا البيوت من أبوابها واقفوا الله لعلكم تفلحوا﴾، 32/6.

(32) البخاري، الصحيح، باب قول الله تعالى: ﴿وأتوا البيوت من أبوابها﴾، 10/3.

(33) إسماعيل بن عمر ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي سلامة، (دمشق: دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2، 1999)، 522/1.

(34) الطبري، جامع البيان، 324/1.

(35) محمد رشيد رضا، تفسير القرآن الحكيم المشهور بتفسير المنار، اعتمد به: إبراهيم شمس الدين، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 2009)، 166/2.

ينبغي أن يُدخل إليه إلا من الباب كذلك يجب أن يفعل المؤمنون في كلِّ وجوه البر. وقوله تعالى أخيراً: ﴿وَأَتَقُوا اللَّهَ﴾، أي مطلقاً وفي سائر الأوقات: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتْلِحُونَ﴾. ثم أَمَرَ بمهذبة الصورة من اللفظ مطلقاً ليتدبره كل إنسان في كل زمان عند كل طاعة الله تعالى ليكون قد دخل بطاعته من الباب لا من ضده الذي هو الظَّهر، ويكون في طاعته على تقوى. ولهذا قال بعضهم هذه الآية تلحق في النظم بقوله: (فَالآنَ بِأَشْرُوهِنَّ وَلَا تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا). ولا شك أن الكلام المطلق يستوعب كل مخصوص إذا أمكن حمله عليه؛ فهذا كلام فيه إخبار عن حال غير المؤمنين، ونهي للمؤمنين عن مثل ذلك، وأمراً لهم بما يجب في وقت العبادة، وتعريف لمن يتدبر من سائر الناس بما يجب أن يكون عليه في الإتيان بالطاعة أبداً، وذلك أهم كانوا يحجون البيت في غير الوقت الذي جعله الله ميقاتاً للحج، وفي غير الأشهر، فقال تعالى ما معناه: كما أنكم لن تنالوا البر إلا بإتيان البيوت من الأبواب، كذلك لن تنالوا البر بحجكم إلى البيت المعمور في غير الأوقات المحددة والأشهر المعلومة⁽³⁶⁾.

وقريب من ذلك قول البقاعي، لكنه التفث لأمر مهم جداً وهو أن أهل الجاهلية كانوا يعتنون بعلم النجوم، فكانت المسألة عن الأهلة منطلقة من التأثير بسلفهم باعتقاد تأثيرها في الناس وفي طباعهم، وأنها تجلب النفع والضرر، ولا شك فمثل هذا الاعتقاد يجلب الشرك والإلحاد والضرر وهو سؤال في غير موضعه ولا في جهته والصواب أن يتجه السؤال لشيء آخر، وحالهم في ذلك كمن يأتي البيت من ظهره لا من بابه، ومما قال: النظر في مدارات الأفلاك وحركاتها يجر صاحبه لعلم تسيير النجوم وما ينتجه من آثار تقود إلى الكلام في الأحكام المنسوبة لها والتي تستدرج إلى دركات الإلحاد، وقد ضل في ذلك خلق كثير من الأمم السابقة فاعتقدوا تأثيرها بدواتها وهو ما حرمه رسول الله صلى الله عليه وسلم وجعله من السحر المحرم، وفي ذلك قال تعالى عاطفاً على {ليس البر} مقبلاً لفعالهم ومبيناً أنهم عكسوا في مسألتهم كما عكسوا في أفعالهم، وأكد نفي البر بزيادة الباء في الخبر: {بأن تأتوا البيوت} أي ليست الحسية وليست المعنوية {من ظهورها} عند رجوعكم من الحج أو سواه، كما أنه ليس من البر أن تعكسوا في قولكم، أي: بترك السؤال عما يهكمم ويعنيكم والسؤال عما لا يهكمم ولا يعنيكم بل يعنيكم⁽³⁷⁾.

3.4. تخصيص الجمل بالذكر على اعتباره آية من آيات الله

وهي قضية موضع مناقشة في كثير من الأوساط، حيث يزعم فريق أن تخصيص الجمل بالذكر انسجام مع البيئة العربية المعتنية بالجمل، وعند إحصاء موارد ذكر الجمل في القرآن الكريم نجد أنه حضر بأسماء متعددة على النحو التالي:

3.4.1. عبر القرآن عنه باسمه (الجمل) في موضعين:

أ. في: (الأعراف:40).

ب. وقوله ﴿كَأَنَّهُ جِمَالَةٌ صُفْرٌ﴾ (المرسلات:33). وفيها قراءتان، ﴿جِمَالَةٌ﴾ و﴿جِمَالَاتٌ﴾⁽³⁸⁾. قال الطبري: وأولى الأقوال بالصواب أن الجمالات الصفر هي الإبل السود، لأنه المعروف من كلام العرب، وأن الجمالات جمع الجمع لجمال، كبيوت وبيوتات ورجال ورجالات⁽³⁹⁾.

وعلى قراءة ﴿جِمَالَةٌ﴾، قال الرازي: جمالة جمع جمل كحجارة في جمع خجر، ولحقت التاء جمالاً لتأنيث الجمع، كما في فحل وفيحالة.

3.4.2. عبر عنه باسم الجمع (إبل) في موضعين:

أ. في: (الأنعام:144).

ب. وفي: (الغاشية:17).

(36) أبو الزركات جمال الدين يوسف بن هلال الصفدي، كشف الأسرار ومفك الأسرار، تحقيق: بهاء الدين دارتما، (إسطنبول، نشرات وقف الديانة التركي، ط1، 2020)، 233/1.

(37) برهان الدين أبو الحسن إبراهيم بن عمر البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 2009)، 360/1. وفي قوله (والسؤال عما لا يعنيكم بل يعنيكم) جناس لطيف، ويعنيكم الأول أي: يخصمكم وبهكمم، والثانية أي: ما يكون سبباً لعنايتكم وتعبيكم.

(38) قال ابن الجزري: (واختلفوا) في ﴿جِمَالَةٌ صُفْرٌ﴾ فقرا حمزة والكسائي وخلف وحفص ﴿جِمَالَةٌ﴾ بغير ألف بعد اللام على التوحيد، وقرا الباقون بالألف على الجمع. محمد بن محمد بن الجزري، النشر في القراءات العشر، تحقيق: أمين رشدي سويد، (إسطنبول: دار الفوائد للنشر والتوزيع، ط1، 2022)، 428/2.

(39) الطبري، جامع البيان، (505/14).

3.4.3. عبر عنها بالاسم (البعير) في موضعين:

أ. ني: (يوسف:65).

ب. وفي ذات السورة: (يوسف:72).

3.4.4. عبر عنها بالاسم (البُذْن) جمع بدنة في موضع واحد:

أ. ني: (الحج:36). وهو مختلف فيه، والصواب أنه لا يختص بالجمل، وهو كل شيء بدين وسمين جدًا، ومنه الجمل والبقر ونحوهما⁽⁴⁰⁾. والحاصل أن الجمل حاضر في القرآن الكريم، لكنه ليس وحيدًا في حضوره، فقد حضرت البقرة في عدد من المواضع بما يتجاوز ذكر الجمل، وكان ذلك باسمين اثنين:

1. البقرة: في تسعة مواضع

2. العجل: في ثمانية مواضع

ومعلوم أن أطول سورة في القرآن هي سورة البقرة، واسمها توقيفي قرره⁽⁴¹⁾. كما حضر الفيل، وأنزل الله سورة كاملة تتحدث عنه وعن دوره في محاولة هدم الكعبة، وهي في معظم مصاحف المسلمين تسمى بسورة الفيل، فلم لم يزعم زاعم أن القرآن تأثر بثقافة مسيحي اليمن من ذوي الأصول الحبشية فذكر الفيل وهو رمز مهم لهم يفخرون به ويعتزون بتربيته، حتى إنهم كانوا يطلقون على أفيالهم أسماء الناس، فقيل أبرهة الأشرم اسمه محمود⁽⁴²⁾، وكذلك النحل لأن لفظ النحل لم يذكر في غيرها⁽⁴³⁾.

والنمل باسمه سورة، ومثله العنكبوت، فضلاً عن ذكر الخنزير في خمسة مواضع، والحوت في خمسة مواضع، وغيرها الكثير، ولا شك فإنها حيوانات لا تختص بالجزيرة العربية، ويوم أراد القرآن تعجيز الناس تحداهم بالذباب لا بالجمل: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ﴾ (الحج:73)، ولم يستحيي القرآن من ضرب البعوضة فما فوقها مثلاً لقدرة الله وعظمته: (البقرة:26).

ومما يمنع أن القرآن ذكر الجمل تأثراً بالثقافة العربية أنه لا يختص بجزيرة العرب، وزعم ذلك مجافٍ للصواب، فهو كثير جدًا في أستراليا وروسيا وآسيا الوسطى عمومًا، وله أنواع متعددة، وهو حيوان ثديي من رتبة مزدوجي الأصابع والعائلة الإبيلية يعيش في المناطق الحارة جدًا والباردة جدًا، كما في الصين وروسيا وما حولهما، ويتميز هذا الجمل بأن له سنامان والفجوة بين السنامين تسمى الرُهو، يساعده على تخزين أكبر قدر من الدهون والغذاء لتحمل البرد الشديد، وكذلك أشباه الجمال الأربع الجنوب أمريكية وهي: اللاما والألبكة والغوناق والفيكونيا⁽⁴⁴⁾.

4. البناء اللغوي والسميائية الخاصة بالسورة القرآنية وعلاقته بشخصيتها ومقاصدها،

(40) الطري، جامع البيان، 505/14.

(41) أخرج البخاري في صحيحه، قال النبي ﷺ: (الأيتان من آخر سورة البقرة من قرأها في ليلة كفتاه)، باب: باب شهود الملائكة بدار، 1472/4.

(42) انظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، 74/13.

(43) انظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، 74/13.

(44) يوجد تفصيل واسع لأنواع الإبل في موسوعات علمية مشهورة، ويمكن التفصيل في ويكيبيديا بما يعني، فهي أمور معلومة.

قطع يد السارق في سورة المائدة نموذجًا.

نشر لي كتاب عام 2016م في الأردن بعنوان (التصوير الفني في آيات الصيام، الصيام أسرار وأنوار)⁽⁴⁵⁾، وعرضت فيه فكرة جديدة في الإعجاز البلاغي في آيات التشريع، وكيف أنها استعملت أسلوب الرسم الفني والتصوير البديع لتحقيق مقصدها وهو الذي منعه سيد قطب عن آيات الأحكام في تصويره الفني⁽⁴⁶⁾، منهجية القرآن الكريم في التدرج في تشريعاته كانت عبر التصوير والرسم التجريدي لآيات الأحكام، خلأً للكلاسيكي الذي تحدث عن صاحب التصوير الفني، وطبقت فكري على آيات الصيام، وذكرت في مقدمة الكتاب في نصف صفحة أن حدّ قط اليد للسارق في سورة المائدة مثلاً يستحق التأمل، وما أنا أتوسع فيه قليلاً في هذه الدراسة التي لن نفي بالغرص تفصيلياً، وإن كانت قادرة على التعبير عن لب الفكرة وجوهرها، وعبر هذه الصفحات سأدقق أكثر في السيمياء المشخصة لسورة المائدة وفي القوالب الدلالية المستعملة فيها والتي تكشف لنا -فضلاً عن الروايات- أنها من أواخر السور القرآنية نزولاً، قد أخرج عبد الرزاق والطبري أنها نزلت على النبي الله ﷺ في موقف عرفات وهو على راحلته ﷺ فتنوّخت كيلاً يداً ذراعاً⁽⁴⁷⁾. وفي تفسير عبد الرزاق أيضاً أنها نزلت يوم الحج الأكبر في عرفة⁽⁴⁸⁾.

ونقل السيوطي عن كتب السنن أن أم المؤمنين عائشة قالت: آخر سورة أنزلت المائدة فما وجدتم فيها من حلال فأحلوه. وعن عبد الله بن عمرو أن آخر سورة نزلت سورة المائدة وسورة الفتح. يريد النصر⁽⁴⁹⁾.

ولو تأملنا في السيمياء العامة للسورة سنجد ما يصدق أنها إن لم تكن آخر ما نزل فهي بلا شك من أواخر النازل من القرآن الكريم؛ ففيها قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾، وفيها آخر ما نزل في تحريم الخمر، وفي النساء ورد النهي الشرب وقت الصلاة، كما أنها امتازت باتساع مساحات المجادلة مع النصارى، واختصارها مع اليهود، قياساً بما في سورة النساء. مما يدل على أن أمر اليهود أخذ في التراجع والوهن، وأن الاختلاط مع النصارى أسمى أكثر من ذي قبل، كما نلاحظ أنه في النساء حدثنا عن تحريف اليهود للكلم عن مواضعه: ﴿مَنْ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ﴾ (النساء:46)، في سياق خاص بالسورة، ليعيد الحديث عن تحريفهم للكتاب عن مواضعه في المائدة: ﴿يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ﴾ (المائدة:13)، ويزيد خيراً مهماً جديداً أهم إن عجزوا عن تحريف النصوص في الكتاب، فإنهم يميلون لتحريف دلالات الكتاب وفهومه، ولعله الثاني أخطر: ﴿يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ﴾ (المائدة:41)، وهو مما يعزز أن المائدة بعد النساء.

وهي، أيضاً متأخرة عن سورة براءة بحسب ابن عاشور لأنها تحتوي بياناً للكثير من أحوال المنافقين وصفاتهم أما المائدة فلا تذكر من أحوالهم إلا نزرًا يسيراً، وذلك يؤذن بأن النفاق حين نزولها قد أوشك أن ينقطع في الدولة الإسلامية، أو على الأقل كُسرَت شوكة أصحابه، وبما أن سورة براءة نزلت في عام تولية إمارة الحجيج لأبي بكر في العام التاسع بعد الهجرة فلا جرم أن بعض المائدة نزل في حجة الوداع، وحسبنا دليلاً اشتغالها على آية ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ (المائدة:3)، التي يكاد يتفق أهل الآثار على نزولها في عرفات يوم الحج الأكبر في حجة الوداع، كما في الخبر الأنف عن عمر بن الخطاب⁽⁵⁰⁾. وفي ذات الآية من سورة (المائدة:3) قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ يَمَسُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَحْشَوْهُمْ﴾ وفي خطبة عرفة في حجة الوداع قال النبي الله ﷺ ما يشبه الاقتباس من الآية حين بين أن الشيطان قد بلغ اليأس من فكرة أن يعيده الناس في البلد الحرام، وأنه رضي بما دون ذلك من الناس مما يحقرون من أعمالهم، أي باللمم⁽⁵¹⁾.

(45) منجد محمد رضوان أبو بكر، التصوير الفني في آيات الصيام، الصيام أسرار وأنوار، (عقّان والرياض: منشورات جمعية المحافظة على القرآن الكريم والنبأ العظيم لنشر هدى القرآن، ط1، 2016).

(46) سيد إبراهيم قطب، التصوير الفني في القرآن الكريم، (القاهرة: دار الشروق، ط6، 1996)، 9.

(47) عبد الرزاق بن همام الصنعاني، تفسير عبد الرزاق، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2001)، 4/2. والطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، 89/8.

(48) الصنعاني، تفسير عبد الرزاق، 4/2.

(49) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، 183/1.

(50) ابن عاشور، التحرير والتنوير، 210/6.

(51) أخرجه مسلم، انظر: أبو الحسين بن الخجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، الصحيح الجامع، (بيروت: دار الجيل ودار الأفاق الجديدة، ط4، 2000)، باب: باب تحريم الشيطان وبعثه سراياه لفتنة الناس، وأن مع كل إنسان قريناً، 138/8. واللفظ للترمذي، انظر: محمد بن عيسى أبو عيسى السلمي الترمذي، السنن، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط2، 2002)، 330/4.

وإذا علمنا أن النداء ب ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ ورد في كل القرآن في تسعة وثمانين موضعاً (89)، فإن سورة المائدة استأثرت من ذلك بأكثر نصيب متفوق على السور الطوال، ففيها وحدها ستة عشر موضعاً (16)، وهو ما يناسب أنها من أواخر مخاطبات الله تعالى لعباده للمؤمنين، نقل القرطبي عن أبي مسيرة قال: سورة المائدة من آخر ما نزل من القرآن وليس فيها منسوخ، وفيها ثمان عشرة فريضة ليست في غيرها (52). ومن أهم الفرائض الحاشمة فيها والتي لم يرد مثلها في غيرها فريضة قطع يد السارق والسارقة، وهي سيمياء مهمة للسورة التي تعتبر من آخر ما نزل، وبن تظهر لنا حكمة القطع إلا باستحضار السيمياء العامة للسورة، فإننا حين نقطع آية القطع من سياقها ستبدو قاسية ظلمة مخيفة: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (المائدة:38)، أمّن أجل حفنة دنانير يستهين القرآن الكريم بالإنسانية كاملة وبالإنسان الذي أكد في العديد من المواضع فيه أنه كرمه، أمّن أجل حفنة دنانير يقطع يداً ويشوه جسداً هو أقرُّ بأن الله تعالى خلقه في أحسن تصوير!

هكذا سيظهر المشهد حين نخرج آية القطع من سياقها ومن المشهدية الكلية للسورة الكريمة

أما حين ننظر في اللوحة الكاملة من سورة المائدة أو سورة العهود والمواثيق الغليظة مستحضرين السمات اللغوية والفنية للسورة لشخصيتها الخاصة ستختلف النظرة وسنجد كيف تداعت من بدايتها في لمسات الريشة المعجزة لتنتج الصورة الكاملة التي آية القطع فيها من نتيجة وليست ضرورة وليست غاية ومقصداً، لكنها بارزة صاحبة أحاط بما نغم ضوئي خافت وألوان شفيفة فخطفت أنظار العجوليين عن إدراك موضعها من اللوحة الكبيرة، ومن معرض الجداريات الكامل الذي تعرضه السورة في تنظيم وتناسق وتسلسل يلمّزك أن تمر به من بدايته إلى منتهاه لتدرك مقاصده ومعناه .

بدأت السورة بالأمر بالحفاظ على المواثيق التي تحفظ على الناس أمنهم المادي والاجتماعي والفكري، فالأمة ترتبط معاً بميثاق بدهي يلزمهم به قيوهم أن يكونوا أفراداً فيها يعيشون في حاضرهما، ميثاق عقلي عرّبي سكوني، لا يملك أن ينكره أحد من العقلاء: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ (المائدة:1)، والذي يؤكد أنها مواثيق الفرد مع الله ومع الأمة والكون جميعاً قوله: ﴿لَا تَجْلُوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ وَلَا آمِينَ الْبَيْتِ الْحَرَامِ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنْ رَبِّهِمْ وَرِضْوَانًا وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ (2)، شعائر الله والزمن والهدى والذباح، بل والمستأمنون من غير المسلمين لهم حرمة لا تنتهك حين تقلدوا عقد الأمان وقلادته، ثم تتصاعد في المحرمات حتى تصل قاصدي البيت الحرام من المؤمنين وآيينه، بل حتى الفرائس والصيد لها حرمة ولصيدها ضوابط وقوانين، بالتالي فهي مواثيق أمّن لكل المجتمع، ولا يحق لأحد أن ينتهكها، وبمجه النظرة المبدئية سيظهر خيط شفيف يمتد من مطلع السورة ليرتبط بآية القطع ويمهد لها ويؤعد أرضية لتنزلها، ثم هو يعلّلها قبل ورودها في ذلك الإطار الكبير للصورة المعبرة عن السورة ولوحاتها.

وتنتقل السورة للحديث عن المحرمات من المطاعم، في رغبة قرآنية لتطهير لحم وعظم المسلم، ثم ينتقل للحديث عن المباح من المناكحات ليظهر النسل في المجتمع، ثم يتحدث عن الوضوء ليظهر ظاهر الفرد وجسده خاصة والأمة عامة من بعده، وما أعظم الجملة المعترضة التي توسطت هذه المطهرات: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ﴾ (3)، وهي تعلن أن الإسلام هو هذا، ومن ترك بعضه فقد تركه، ومن أحل بمواثيقه فقد ظلم نفسه وظلم أمته وظلم وطنه، فإذا ما تم رسم اللوحة التجريدية للمطهرات العامة للأمة فإنه سرعان ما يعود ليذكر بللمسة جديدة من الريشة الساحرة تشبه اللمسة الأولى في إلحاح وتأکید: ﴿وَأَذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمِيقَاتِهِ الَّتِي وَاتَّقُوا يَوْمَ تُرْفَعُ أَعْيُنُهُمْ وَأَتَّقُوا وَأَطِيعُوا وَأَتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ (7)، لتشابك مع مطلع السورة بحيط آخر أكثر كثافة وقوة، وله ظل باقٍ في صفحة اللوحة الكبيرة، ليمتد ذات الحيط ويرتبط ببعض الخفاء بآية القطع تقوية لها في موضعها من اللوحة وتعليلاً لحضورها.

وها هي الريشة التي رسمت لوحة سورة المائدة تمر بألوانها ولبساتها فتأمر بالعدل مع الأعداء، وضرورة القيام لهم بالقسط مهما بدا منهم من عداوة وبغي ومهما امتلأت قلوب المؤمنين حقداً وغلاً، طاعة لله العادل المتفضل وحفظاً للميثاق، ويطمئن المؤمنين في هذه السورة الكريمة التي هي آخر خطاب رباني للمؤمنين بأنهم إن لزمو الميثاق الغليظ مع ربهم فإنه سيكشف عنهم بأس الكافرين في كل زمان ومكان، وهم يعلمون ذلك تمام العلم ويستحضرون كيف كفى الظالمين عنهم، وأمر الملائكة بضرب رقابهم وقطع أيديهم وكل بنان في بدر والأحزاب والفتح وغيرها حين أراد

الكافرون مدها للمؤمنين بسوء: ﴿إِذْ هَمَّ قَوْمٌ أَنْ يَنْسُطُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ فَكَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنْكُمْ﴾ (11)، وهذه لمسة توشك أن تنتقل من عالم الفن التجريدي إلى الفن الكلاسيكي في ظهور علاقتها بآية القطع، وهو منهج الله تعالى الذي لا يجازي أحداً ولو كان من المسلمين، ومنهج رسوله القائل: (وَأَمَّا اللَّهُ لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ لَقَطَعْتُ يَدَهَا) ⁽⁵³⁾، فكفوا أيديكم أيها المسلمون عن الناس أنتم أيضاً فلا أقطعها .

وتمر الريشة كذلك في عدد من اللمسات الهادئة بالألوان المتناغمة ترسم لنا بعضاً من أحوال السابقين لا سيما أهل الكتاب وحالمهم مع موثيق الله تعالى فتبدأ بقوله: ﴿وَلَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ (12)، ثم كيف نقضوه وحرفوا الكتاب فشدد الله عليهم ولعنهم في الدارين: ﴿فِيمَا نَقُضُوا مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ﴾ (13)، وبعدهم النصارى: ﴿وَمَنْ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى أَخَذْنَا مِيثَاقَهُمْ﴾ (14)، وهم كذلك كإخوانهم اليهود نقضوا عهدهم وبموثيقه: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾ (17)، وكلاهما ساهم في تحريف الكتاب من بعد مواضعه، ولا شك فإن تشديد العذاب على الناقضين مثل هؤلاء مقدمة مهمة للحديث عن جريمة نقض العهد مع الله ومع الأمة المسلمة عموماً وفيها تمهيد يزيد تسويغ قطع يد المعتدين على أموال المسلمين سواء كانوا أفراداً أم جماعات.

ثم تمر الآيات ببعض تشغيبات بني إسرائيل على موسى عليه السلام في قضية دخول الأرض المقدسة وكيف نقضوا بيعتهم معه ومع الله فعاقبهم رجم بتحريمها الأبدى عليهم وبإلتيه أربعين سنة ⁽⁵⁴⁾، لتنتقل لأول نقض لليهود في الدنيا في قصة ابني آدم وعقابه الشديد الذي لا يزال مستمراً

وينال كِفْلاً من ذنب كل جريمة قَتْلُ اللَّسْتَةِ الخبيثة التي سنّها ⁽⁵⁵⁾، وهو هنا يصل إلى ذروة الأحكام وأشدّها عند حديثه عن جريمة القتل فيجعل قاتل نفس واحدة كقاتل كل البشر، ومجيبها كأنه أحيائهم جميعاً دلالة على قداسة النفس وعظمة الإنسان عند الله، وإنما نعم التمهيد للأحكام التالية بعد أن أطال النفس حديثاً عن العهد وقدرها ومغيبه خيانتها، وخطورة مسّ الناس في أمهم ومصالحهم وخاصة مقصد حفظ الحياة، فقيح الخيانة والغدر أما تقبيح وأثار حفظه المجتمع على الخائنين وكأني بهم يطالبون لهم بأشد أنواع العقاب، فانتقلت الريشة لرسم حالة قاطعي الطريق وجريمة الحرابة، لأنها خيانة الله ولأمانة وللأخلاق وللمواريق، فإن الشطار حين يقطعون الطريق عاقبة فإنهم يسرقون ويروعون المسافرين دون تحديد شخصهم في تحديد صريح للأمن والسلام المجتمعي فجعلهم كأنهم يريدون محاربة الله ورسوله: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا﴾ (33)، وحينها ما من عقل سيعجب من قسوة العقاب: ﴿أَنْ يُقْتَلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِزْجَافٍ أَوْ يُنْفَخُوا مِنْ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ جِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (33)، إذ ما سبق من ترغيب وترهيب ووعود ووعيد وتربية وتنبية كفيلاً أن يرد كل عاقل عن العي والفساد، وكأني بهذه الآية تتشابك مع آيات الميثاق الأولى عبر لمسات الريشة بينهما من جهة، ومن أخرى تتصل بلمسات ذكية وألوان صاحبة إلى قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (38)، وهي بهذا التشابك تعلق قطع يد الفرد السارق وتشعره بالعدل المطلق، فإن الله تعالى بذات السياق يشعر الفرد بالأمن لأنه سيقطع

أيدي من يتعرضون له لماله بالسرقة، ولو كانوا أهل اليمن جميعاً ⁽⁵⁶⁾، والغنم بالغم، لتستمر السورة في معرض الصور التجريدية للأحكام التشريعية بالفنون التشكيلية الدقيقة حتى تحذر النبي ﷺ من عدم الوفاء بالأمانة: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ﴾ (66)، وهي خيانة علمية تؤثر في صالح الأمة العام لا تقل عن سرقة ثرواتها، وتمتد السورة في كل صورة منها تعزز مقاصد اللوحة الكبرى، معرض الصور التجريدية للأحكام الشرعية، لتصل عيسى عليه السلام وسؤاله عن أمانته في التبليغ ووفائه بالرسالة وصيانتها لعقول الناس من سرقة المعتقد الأصيل، ثم بعد ذلك الشوط الطويل تعود الريشة بلمسة جديدة ترد فيها خاتمة السورة على صدرها بذكر عاقبة الموفين بالعهود: ﴿قَالَ اللَّهُ هَذَا يَوْمٌ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ﴾ (119)، ثم يجتم اللوحات العبرية بخاتمة كالتوقيع البديع والنهاية المذهلة التي تعيدك إلى

(53) البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الأئمة، باب ﴿أَمَّ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ﴾، 1282/2.

(54) الخلاف في موضع الوقف الصحيح هنا معلوم وتبرهن عليه، هل التحريم كان لأربعين سنة، أم التيه، والراجح أنه التيه وهو ما تنص عليه التوراة نفسها، فإن قيل: أذن كيف الله ثم بالدخول للقرية والأكل من ثمرها رغداً حيث شاءوا في آية البقرة؟ قلت: دخلوها صوباً لا مالكين، وغير مكتوبة لهم، والجبل الداخل غير جبل التحريم، يترفع الإشكال.

(55) أخرج الشيخان عن عبد الله رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: (لا تقفل نفس ظلماً إلا كان على ابن آدم الأول كفل من دمها لأنه أول من سن القتل)، واللفظ للبخاري، انظر: البخاري، الصحيح، باب قول الله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾، 1213/3.

(56) أخرج البيهقي، سعيد بن المسيب: أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قتل نفرًا خمسة أو سبعة رجل غيلة وقال: لو تمالأ عليه أهل صنعاء لقتلهم جميعاً، انظر: أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطاء، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط3، 2003)، كتاب الجنائز، باب النفر يقتلون الرجل، 73/8.

معرض الصور من بدايته وتزيد القناعة بوحيتها ورسائلها فيقول في التوقيعة الأخيرة: ﴿لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا فِيهِنَّ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (120)، وإنما لترسل خيوطاً تتشابك مع كل اللوحات في السورة بهذا البيان الختامي القاضي بأنه لن تنفع الخائن خيائته ولا السارق سرقة ولا المحرف للحقائق تحريفه، ولن يجتال محتال على الله في زيادة ما قسمه الله، وكما لا ينقص مال من صدقة فإنه لا يزيد مال من خيانة؛ فالله الملك المالك وهو على شيء قدير، وله الحق في تقرير قانون تسيير مملكته، وقد أعذر من أندر .

5. الخاتمة

وبذا ينتهي البحث ويخلص للنتائج التالية:

5.1. أن الإدراك الحقيقي للنمط اللغوي والاختيارات التركيبية والسميائية الدلالية العامة بالقرآن والخاصة بالسورة القرآنية، مما يساعد على تعيين مقاصد القرآن الكلية، والمقاصد الجزئية لكل سورة، وقد طبقتنا هذا على عربية القرآن الكريم وأنه لا يلزم أن تنتج عن ذلك عربية الثقافة، أو أن تكون بنيتها الثقافية والمعرفية صناعة البيئة العربية، وهناك فرق كبير بين أن يكون القرآن عربياً، وأن يكون بلسان عربي، كالفرق بين الفارسي الناطق بالعربية والعربي الناطق بالعربية، فلا يلزم من معرفة الفارسي بالعربية أنه عربي النشأة والثقافة والتكوين، ولكن الله المثل الأعلى.

5.2. الكشف عن الكثير من الخلط والوهم لدى من جعل القرآن عربي الثقافة، مستنداً بذكر القرآن لبعض ما يشتهر في الجزيرة العربية من الحيوانات المشهورة كالجمل والفرس وغيرها، وأثبت البحث أنها لا تختص بثقافة العرب ولا بجزيرتهم، وأنها وغيرها مما يزعم فيه ذلك مما يشتهر لدى غير العرب وبصورة أكبر وأظهر، وبالتالي فإن الاستدلال بما على عربية الثقافة القرآنية عن الإنصاف والدقة مجرول.

5.3. تبين لنا أن الكثير من العادات الاجتماعية التي يشتهر أنها من خصائص العرب التي لم تعرف في غيرها ليست كذلك ومنها عادة الظهار، وأنها من أصول يهودية ودخلت في الثقافة العربية لاحتكاك اليهود وتواصلهم بالعرب في يثرب، أو المدينة المنورة لاحقاً، وبالتالي فالاحتجاج بما على عروبة الثقافة القرآنية إغفال للتاريخ والحقيقة.

5.4. الكثير من الشبهات التي أثرت حول القرآن الكريم نشأت بذورها من المصادر الإسلامية كالتفان للسيوطي وبعض كتب علوم القرآن فضلاً عن كتب التفسير، وقد نقل الغماري عن الكوثري ما يعزز هذه الفكرة، كما بينته آنفاً، وهو ما يستوجب نخل التراث ومراجعته، دون التقليل من قدر علمائنا الكرام وجهودهم العظيمة أو التقليل من قيمة ما بذلوه في خدمة علوم الدين عامة، والتأكيد على كونه المرجع الأول والأهم.

5.5. القرآن الكريم كتاب هداية وإصلاح، ومن جملة وظائفه أن يصحح ما وقعت به الإنسانية من أخطاء ومشكلات، وحينها فلا يصح أن يوصف بأنه عربي الثقافة إذا تحدث عن بعض عادات العرب، لأنه لم يعرضها على جهة الإقرار أو الإشادة بما أو النبي لها، بل على لإرادة هدمها وإقامة الحق عوضاً عنها.

5.6. لم يخصص القرآن العرب بأي عملية إصلاحية، وإن بدا في ظاهر الخطاب أو الإخبار أنه يحكي أحوال بعض العرب في بعض الأماكن، كما أن اشتغال القرآن بإصلاح ما لدى الأمم الأخرى أخذ مساحات أوسع مما كان للأمة العربية كما هو الحال في اليهود أو المرحلة الفرعونية، مع التأكيد على مسألة مهمة أننا لم نجد القرآن يخصص أمة من الأمم بالفضائل التي يتبناها، وإن كان استحضار التمثيل القرآني يأخذ العقل نحو أمة بعينها، فالعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، لأنه من العسير جداً حصر السلوك الإنساني بعرق، فالإنسانية مشتركة في معظم الصفات والخصائص والرغبات والنزعات والانفعالات، وعليه فالتوجهات القرآنية صالحة للجميع وفي كل زمان.

5.7. الكشف عن الخيوط الشفيفة والكثيفة بين موضوعات سورة المائدة ومحاورها والتي ينتج عنها القناعة بمنطقية قطع يد السارق، وأنها عقوبة لائقة بمكذبا جريماً تهدد أمن الفرد الأمة، وأن القرآن الكريم حين أمر بقطع يد الفرد إن سرق، فهو في ذات الوقت يأمر بقطع يد المجموعة من الناس إن تظافروا على سرقة الفرد، والعثم بالعثم، وعليه فإن إغفال مثل هذه النظرة الموضوعية الكلية مما يجنب حقائق المقاصد ومقاصد الحقائق، ويفتح باب التشويش والتشويه والإرجاف في الفهم، ويفتح مساحات للشبهات والشكوك، ويمنع من بلوغ مراد الله تعالى على التحقيق.

5.8. للقرآن الكريم في نظم آيات التشريع طريقته الخاصة، خالفت طريقته في القصص والأخبار والوعظ وآيات الغيب وغيرها، لا سيما فيما يتعلق بالحدود والقصاص وعموم العقوبات التي تبدو قاسية كالرجم والقطع والقتل، ويتأمل دقيق لمنهجيته في عرض أحكامه وإدراك الخيوط الشفيفة بين الآيات التي تصف الجرائم وآثارها الخطيرة، وخطة القرآن في معالجة أسباب الجريمة قبل أن تقع، فضلاً عن بيان العقوبة إذا وقعت، وتوصيف طبيعة المحرم واستهانته بالإنسانية والشريعة، ومقدار الألم الذي يلحق بالمخني عليه، وغيرها، يجعلنا نطمئن لأحكام الشريعة بأنها منصفة تحقق العدالة في أظهر صورها الممكنة في الدنيا، وبالمقابل فإن قطع آيات العقوبات من سياقها يظهرها ظالمة وحشية قاسية تستوجب من الجليل الجديد تغييرها بما يناسب حالته الجديدة، وهو ما ينتهي إليه السطحي ومن لا يدرك منهجية القرآن الكريم في عرض أفكاره ومقاصده.

5.9

Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Köreleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Ithenticate
Etik Bildirim	turkiyeilahiyat@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Ithenticate
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	turkiyeilahiyat@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

ثبت المصادر

- ابن الجزري، محمد بن محمد بن محمد بن علي، نشر *القراءات العشر*، تحقيق: أيمن سويد، دار العوثاني للدراسات القرآنية، إسطنبول، ط1، 2018م.
- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، *فتح الباري في شرح صحيح البخاري*، دار الفكر، بيروت، ط3، 2014م، ص 160/8. والقضية موضع خلاف، لا حاجة للتطويل في ذكره.
- ابن عاشور، محمد الطاهر، *التحرير والتنوير*، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط1، 2000م، ص 210/6.
- أبو الرب، هاني، *الوآء عند العرب قبل الإسلام*، وموقف الإسلام منه، مجلة دراسات، العلوم الإنسانية والاجتماعية، الجامعة الأردنية المجلد 36، العدد 1/2009م، ص (88-100).
- أبو بكر، منجد محمد رضوان، *التصوير الفني في آيات الصيام، الصيام أسرار وأنوار*، منشورات جمعية محافظة على القرآن الكريم، الأردن، والنبا العظيم لنشر هدى القرآن، الرياض، ط1، 2016م.
- أبو بكر، منجد محمد رضوان، *البعد الوظيفي لأسماء الله الحسنى في سياقاتها القرآنية*، (SON ÇAG) سون شاغ، أنقرة، ط1، 2023م.
- إدريس، عبد النور، *أنثى موزعة الحقيقة بين الجاهلية والإسلام*، مقال في الشبكة العنكبوتية:
<https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=80648>
- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، *صحيح البخاري*، تحقيق: مصطفى ديب البغا، مركز الرسالة للدراسات وتحقيق التراث، ط3، 1987م.
- البقاعي، برهان الدين أبو الحسن إبراهيم بن عمر، *نظم الدرر في تناسب الآيات والسور*، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار الكتب العلمية، بيروت.
- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي، *السنن الكبرى*، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 2003م.
- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر الدمشقي، *تفسير القرآن العظيم*، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، دمشق، ط2/1999م.
- رضا، محمد رشيد، *تفسير القرآن الحكيم المشهور بتفسير المنار*، اعتنى به: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 2011م.
- الرجزاني، علي بن محمد بن علي، *التعريفات*، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1403هـ.
- حبيب، محمد، *أسماء المغتالين من الأشراف في الجاهلية والإسلام*، نواذر المخطوطات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2003م، 1م.
- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، *مفاتيح الغيب*، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط4، 2001م.
- الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، *تاج العروس من جواهر القاموس*، تحقيق: فريق علمي، دار الهداية، بيروت، ط1، 1404هـ.
- الزمخشري، جار الله محمود بن عمر، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعميون الأقاويل في وجوه التأويل*، تحقيق: محمد شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1995م.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، *الانتماء في علوم القرآن*، تحقيق: مركز الدراسات القرآنية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف، المدينة المنورة، 1426هـ.
- الصفدي، أبو البركات جمال الدين يوسف بن هلال، *كشف الأسرار وهناك الأستار*، تحقيق: بماء الدين دارتما، نشرات وقف الديانة التركي، إسطنبول، ط1، 2020م.

- الصنعاني، عبد الرزاق بن همام الصنعاني، تفسير عبد الرزاق، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2001.
- الطبري، أبو الطبري، جعفر محمد بن جرير بن يزيد، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: محمود شاكر، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2001م.
- العهد القديم، دار الكتاب المقدس بمصر، ط2، 2002م.
- القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر، الجامع الأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني، وإبراهيم طفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط1، 1964م.
- قطب، سيد إبراهيم، التصوير الفني في القرآن الكريم، دار الشروق، القاهرة، ط6، 1996م.
- الترمذي، محمد بن عيسى أبو عيسى السلمي، سنن الترمذي، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، 2002م.
- مسلم، أبو الحسين بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، الصحيح الجامع، دار الجيل ودار الأفاق الجديدة، بيروت.

Maike Rotzoll, Paul Richter, Petra Fuchs, Annette Hinz-wessels, Sascha Topp, Gerrit Hohendorf, Journal Article: *The First National Socialist Extermination Crime: The T4 Program and Its Victims*, International Journal of Mental Health, Vol. 35, No. 3, The Holocaust and the Mentally III: Part I: Extermination (FALL 2006), pp. 17-29 (13 pages).

<https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=80648>

<https://www.bbc.com/arabic/world-61928948>

References / Kaynakça

İbnü'l-Cezerî, Muhammed. *"Neşru'l-Kırâati'l-Aşr"* (T: Eymen Suveyd), Dârü'l-Gavsânî lî'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, İstanbul, 1. Baskı, 2018.

İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali. *"Fethu'l-Bârî fi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî"*, Dârü'l-Fikr, Beyrut, 3. Baskı, 2014, Cilt 8, s. 160. (Konunun ihtilafı olması sebebiyle ayrıntıya girmeye gerek yoktur.)

İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *"et-Tahrîr ve't-Tenvîr"*, Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, Beyrut, 1. Baskı, 2000, Cilt 6, s. 210.

Ebû'r-Rub, Hâni. *el-Ve'd inde'l-Arab kable'l-İslâm ve mevkiu'l-İslâm minhu*, Derasât Mecmuası: Ulûmü'l-İnsâniyye ve'l-İctimâiyye, Ürdün Üniversitesi, 36. Cilt, Sayı 1, 2009, s. 88-100.

Ebû Bekir, Müncid. *"et-Tasvîru'l-Fennî fi Âyâtî's-Sıyâm"*, *Sıyâm Esrâr ve Envâr*, Kur'ân-ı Kerim'i Koruma Derneği Yayınları, Ürdün, ve Nebe'ul-Azîm li-Tevzi' Hudâ'l-Kur'ân, Riyad, 1. Baskı, 2016.

Ebû Bekir, Müncid. *"el-Bu'du'l-Vazîfi li-Esmaillâhi'l-Hüsna fi Siyâkâtihâ'l-Kur'âniyye"*, Son Çağ, Ankara, 1. Baskı, 2023.

İdris, Abdünnur. *"Enthâ Muziaatu'l-Hakîka beyne'l-Câhiliyye ve'l-İslâm"*, İnternet Makalesi. el-Buhârî, Ebû Abdillâh b. İsmâîl. *"Sahîhu'l-Buhârî"* (T: Mustafa Dib el-Buğa), Merkezü'r-Risâle lî'd-Dirâsât ve Tahkîku't-Turâs, 3. Baskı, 1987.

el-Bikâî, Burhânüddin b. Ömer. *"Nazmü'd-Durer fi Tenâsübi'l-Âyât ve's-Süver"* (T: Abdurrezâk el-Mehdî), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut.

el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali. *"es-Sünenü'l-Kübrâ"*, thk: Muhammed Abdulkadir Atâ, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 3. Baskı, 2003.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmail ed-Dimaşkî. *"Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm"*, thk: Sâmi b. Muhammed Selâme, Dârü Tayyibe li'n-Neşr ve't-Tavzî, Dimaşk, 2. Baskı, 1999.

Rızâ, Muhammed Reşîd. *"Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)"*, ed: İbrahim Şemseddin, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 3. Baskı, 2011.

el-Cürcânî, Ali b. Muhammed b. *"Ali, et-Ta'rifât"*, thk: İbrahim el-Ebiyârî, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1. Baskı, 1403 h.

Habîb, Muhammed. *"Esmâu'l-Muğtâlîn mine'l-Eşrâf fi'l-Câhiliyyeti ve'l-İslâm, Nâdiru'l-Mahfûzât"*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1. Baskı, 2003.

er-Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer. *"Mefâtihu'l-Gayb"*, Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 4. Baskı, 2001.

ez-Zebîdî, Muhammed el-Hüseynî. *"Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs"*, thk: Bir Bilim Ekibi, Dârü'l-Hidâye, Beyrut, 1. Baskı, 1404 h.

ez-Zemahşerî, Cârullah Mahmûd b. Ömer. *"el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidî't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîli fi Vücûhi't-Te'vîl"*, thk: Muhammed Şâhin, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1. Baskı, 1995.

es-Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman. *"el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân"*, thk: Kur'ân Araştırmaları Merkezi, Kral Fahd Kur'ân Basım Kompleksi, Medîne-i Münevvere, 1426 h.

es-Safdî, Ebü'l-Berekât b. Hilâl. *"Keşfü'l-Esrâr ve Hektü'l-Estâr"*, thk: Behaüddîn Dartma, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1. Baskı, 2020.

es-San'ânî, Abdürrezzâk. *"Tefsîru Abdürrezzâk"*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1. Baskı, 2001.

et-Taberî, Ebü Cafer Muhammed. *"Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân"*, thk: Mahmûd Şâkir, Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1. Baskı, 2001.

"el-Ahdü'l-Kadîm", Mısır Kitâb-ı Mukaddes Derneği, 2. Baskı, 2002.

el-Kurtubî, Muhammed b. Ebî Bekr. *"el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'ân"*, thk: Ahmed el-Berdûnî ve İbrahim Tufiç, Mısır Kitap Kurumu, Kahire, 1. Baskı, 1964.

Kutub, Seyyid İbrahim. *"et-Tasvîrü'l-Fennî fi'l-Kur'ân"*, Dârü's-Şurûk, Kahire, 6. Baskı, 1996.

et-Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *"Sünenü't-Tirmizî"*, thk: Ahmed Muhammed Şâkir ve diğerleri, Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 2. Baskı, 2002.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn b. el-Haccâc. *"el-Câmiu's-Sahih"*, Dârü'l-Cil ve Dârü'l-Âfâkü'l-Cedîde, Beyrut.

Maïke Rotzoll, Paul Richter, Petra Fuchs, Annette Hinz-wessels, Sascha Topp, Gerrit Hohendorf, Journal Article: *"The First National Socialist Extermination Crime: The T4 Program and Its Victims"*, International Journal of Mental Health, Vol. 35, No. 3, The Holocaust and the Mentally III: Part I: Extermination (FALL 2006), pp. 17-29 (13 pages).

<https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=80648>

<https://www.bbc.com/arabic/world-61928948>



Kâsım b. Ahmed el-Lûrkî'nin Endülüs'ten Maşrık'a Yaptığı İlim Yolculuğunu Ele Alan 'el-Kasîdetu'l-Lûrkiyye' İsimli Mîmiyyesi Üzerine Bir İnceleme

Mehmet Sıddık Özalp¹

Öz

Bu çalışmada, Kâsım b. Ahmed el-Lûrkî'ye (öl. 661/1263) ait "el-Kasîdetu'l-Lûrkiyye" isimli mîmiyye kasidesinin çeviri ve analizi detaylı bir şekilde sunulmuştur. Lûrkî, Endülüs'ün Lorca bölgesine nispetle tanınmakta olup, Arap dili, felsefe ve kıraat gibi birçok ilimde derin bilgiye sahip bir âlimdir. Kasidesinde, yaşlılık, ömrün geçişi ve ilim uğruna katlandığı zorlukları kapsamlı bir şekilde ele almıştır. Özellikle Kur'an öğretmenin yüceliğine vurgu yaparak, öğrendiği ilimlerden ve karşılaştığı hocalardan bahsetmiştir. Türkiye'de yapılan akademik çalışmalar incelendiğinde, Kâsım b. Ahmed el-Lûrkî ve onun "el-Kasîdetu'l-Lûrkiyye" isimli eseri üzerine odaklanan herhangi bir çalışma tespit edilememiştir. Bu boşluğu doldurmak amacıyla, bu çalışma, kasidenin çevirisi ve analizi üzerine detaylı bir inceleme sunmayı amaçlamaktadır. Lûrkî'nin ilim yolculuğu, Endülüs ile Maşrık arasındaki kültürel etkileşimi göstermekte olup, bu çalışmayla akademik dünyaya tanıtılması amaçlanmaktadır. Ayrıca, bu yolculuğun farklı İslâm medeniyetleri çerçevesinde bilgi aktarımına nasıl katkı sağladığına dair yeni bakış açıları sunulması hedeflenmektedir. Sonuç olarak, Lûrkî'nin eseri, tarihi, kültürel ve ilmî değerler bağlamda önemli bir konuma sahiptir ve daha fazla incelenmeyi gerektirmektedir.

Anahtar Kelimeler: Arap Şiiri, İlim Yolculuğu, Endülüs -Maşrık İlim Faaliyeti, Kâsım b. Ahmed el-Lûrkî, Mîmiyye Kasidesi

Özalp, Mehmet Sıddık. "Kâsım B. Ahmed El-Lûrkî'nin Endülüs'ten Maşrık'a Yaptığı İlim Yolculuğunu Ele Alan 'el-Kasîdetu'l-Lûrkiyye' İsimli Mîmiyyesi Üzerine Bir İnceleme". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi 9/1 (Mart 2025), 336-359. <https://doi.org/10.32711/tiad.1577675>

Geliş Tarihi	01.11.2024
Kabul Tarihi	27.02.2025
Yayın Tarihi	28.03.2025
*Bu CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makaledir.	

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâgatı, Nevşehir, Türkiye, mehmetozalp@nevsehir.edu.tr, ORCID: 0000-0002-4260-6989.



An Analysis of the Mîmiyyah Poem Titled ‘Al-Qasîdat al-Lûrkîyya’ by Qâsim b. Ahmad al-Lûrkî, Focusing on His Scholarly Journey from Andalusia to the East

Mehmet Sıddık Özalp¹

Abstract

In this study, a detailed translation and analysis of the Mîmiyya Qaşîda entitled al-Qaşîdat al-Lûrkîyya, authored by Qâsim b. Aḥmad al-Lûrkî (d. 661/1263), is presented. Al-Lûrkî is recognized in relation to the region of Lorca in al-Andalus and was a scholar with profound expertise in various fields, including Arabic language, philosophy, and Qur'anic recitation. In his qaşîda, he extensively addresses themes such as aging, the passage of life, and the hardships endured in the pursuit of knowledge. He particularly emphasizes the exalted status of teaching the Qur'an while reflecting on the knowledge he acquired and the scholars he encountered. A review of academic studies in Turkey has revealed that no research has been conducted specifically on Qâsim b. Aḥmad al-Lûrkî and his work al-Qaşîdat al-Lûrkîyya. To fill this gap, the present study aims to offer a comprehensive examination of the qaşîda through both its translation and analysis. Al-Lûrkî's scholarly journey exemplifies the cultural interactions between al-Andalus and the Mashriq, and this study seeks to introduce his contributions to the academic community. Furthermore, it aims to provide new perspectives on how this intellectual journey facilitated the transmission of knowledge within different Islamic civilizations. In conclusion, al-Lûrkî's work holds significant historical, cultural, and scholarly value, warranting further investigation.

Keywords: The Arabic Poetry, The Journey of Knowledge, Andalusia - Eastern Scholarly Activity, Qâsim ibn Ahmad al- Lûrkî, The Mîmiyya Ode

Özalp, Mehmet Sıddık. "An Analysis of the Mîmiyyah Poem Titled ‘Al-Qasîdat al-Lûrkîyya’ by Qâsim b. Ahmad al-Lûrkî, Focusing on His Scholarly Journey from Andalusia to the East". *Türkiye Journal of Theological Studies*, 9/1 (Mart 2025), 336-359. <https://doi.org/10.32711/tiad.1577675>

Date of Submission	01.11.2024
Date of Acceptance	27.02.2025
Date of Publication	28.03.2025
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	

¹ Assist. Prof. Dr., Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Theology, The Arabic Language and Rhetoric, Nevşehir, Türkiye, mehmetozalp@nevsehir.edu.tr, ORCID: 0000-0002-4260-6989

Giriş / Introduction

Kâsım b. Ahmed el-Lûrkî (öl. 661/1263), Endülüs'ün Lorca bölgesine atıfta bulunarak "el-Lûrkî" unvanıyla tanınan, ilim alanında derin bir bilgi birikimine sahip bir âlimdir. Özellikle Arap dili, felsefe ve kıraat gibi çeşitli ilimlerde uzmanlaşmış olan Lûrkî, "el-Kasîdetu'l-Lûrkîyye" adlı mîmiyye kasidesinde, Endülüs'ten Maşrık'a gerçekleştirdiği ilim yolculuğunu ve bu süreçte yaşadığı deneyimleri derinlemesine işlemiştir. Bu çalışmanın temel amacı, Lûrkî'nin hayatı ve eserleri üzerinden, ilim yolculuklarının İslâm medeniyetleri arasındaki kültürel etkileşimi nasıl şekillendirdiğini irdelemektir.

El-Lûrkî, kasidesinde yaşlılık, zamanın geçişi ve ilim için yapılan seferler gibi temalara değinerek, seksen yaşını geçmiş olmasına rağmen ilme olan tutkusunu ve karşılaştığı zorlukları dile getirmiştir. Bu bağlamda, Kur'ân öğretmenin yüceliğine yaptığı vurgularla birlikte, öğrendiği ilimlerden ve karşılaştığı âlimlerden bahsetmiştir. Ancak, Lûrkî'nin bu önemli eseri üzerine akademik çalışmaların yetersizliği dikkat çekmektedir. Endülüs ile Doğu arasındaki ilmi ve kültürel etkileşim açısından son derece kıymetli olan bu kaside, neredeyse hiç incelenmemiştir.

Bu çalışmada, Kâsım b. Ahmed el-Lûrkî'nin hayatı ve eserleri hakkında genel bir değerlendirme yapıldıktan sonra, "el-Kasîdetu'l-Lûrkîyye" Türkçeye çevrilip içerik unsurları açısından analiz edilecektir. Çalışma, Lûrkî'yi akademik dünyaya tanıtmayı ve ilim uğruna yaptığı yolculuklara dikkat çekmeyi hedeflemektedir. Ayrıca, bu yolculuğun farklı İslâm medeniyetleri çerçevesinde bilgi aktarımına nasıl katkı sağladığını göstermek, çalışmanın bir diğer önemli amacıdır. Böylece Kâsım b. Ahmed el-Lûrkî'nin eserleri, ilim ve kültür tarihine önemli katkılar sunmakta; Endülüs'ten Maşrık'a uzanan bilgi yollarının zenginliğini ve bu yollar üzerinde gerçekleşen ilmi yolculuklar aracılığıyla entelektüel etkileşimi gözler önüne sermektedir.

1. Memleketi

Kâsım b. Ahmed el-Lûrkî (öl. 661/1263), Lorca'ya nisbetle "Lûrkî" unvanıyla anılmıştır. (لُورْقَةُ) (Lorca), Mursiye'ye (Murcia) bağlı bir yerleşim yeridir. Mursiye ise, Endülüs bölgesinde bulunan Tudmîr vilayetinin bir şehri olarak tanımlanmaktadır.³ Ayrıca, Mursiye, Belensiye (Valensiya)'nin güneyinde yer almakta olup, Endülüs'ün doğu sahillerinde konumlanmaktadır. Bu bilgiler, bölgenin coğrafi ve tarihi bağlamını anlamak açısından önem taşımaktadır.⁴

"Lûrkî" teriminin çeşitli yazım ve telaffuz biçimleri olduğu gözlemlenmiştir. Bu bağlamda, kelimenin farklı kaynaklarda kimler tarafından nasıl kaydedildiğine dair kısa bilgiler sunulduktan sonra, "Lûrkî" ifadesinin tercih edilme nedenleri açıklanacaktır.

Sem'ânî (öl. 562/1166), "Luvurkî" (الَلُورُقِي) şekilde telaffuz etmiş ve Endülüs'ün şehirlerinden biri olduğunu belirtmiştir.⁵

³ Şihâbüddîn Yâkût b. Abdullâh el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân* (Beirut: Dâru Sâdır, 1977), 5/107.

⁴ Nâsır b. 'Alî b. Sa'îd el-Gâmîdî, *el-Muhassal fî şerhi'l-Mufasssal li'l-Kâsım b. Ahmed el-Lûrkî el-Endelusî 'Alemuddîn* (öl. 661/1263) *min evvel-i (el-'aded) ilâ âhir-i (el-mebni lil-mef'ûl) dîrâse ve tahkik* (Riyad: İmâm Muhammad b. Suud İslâm Üniversitesi, Doktora Tezi, 1429), 1/30.

⁵ Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, nşr. Mutî Hâfız-Riyad Murad (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1984), 11/36.

Yâkût b. Abdullâh el-Hamevî (öl. 626/1229), “Luvreket” (لُورَقَّة) biçiminde kaydetmiştir. Ayrıca “Lurket” (لُرْقَةُ) şeklinde de telaffuz edildiğini ifade etmiştir. Hamevî, bu yerin Endülüs’teki bir şehir olduğunu vurgulamıştır.6 Zirikli (öl. 1396/1976), Mursiye (Murcia) şehrinde bulunan (لُورَقَّة) (Lorca)’ya nisbetle (اللُورَقِي) “Lûrekî” olarak anıldığını belirtmiştir.7 İbnü’l-İmâd (öl. 1089/1679) ise “Leverki” (اللُورَقِي) şeklinde kaydetmiştir.8 Böylece “Lûrkî”, “Luvrekî”, “Lurkî”, “Lûrekî” veya “Leverki” gibi çeşitli biçimlerde kaydedildiği tespit edilmiştir. Kronolojik olarak daha eski bir kaynak olması nedeniyle, bu çalışmada Sem’ânî’nin kullandığı “Lûrkî” ifadesi tercih edilmiştir.

2. İsmi, Künyesi, Lakabı ve Doğumu

Tam adı Ebû Muhammed el-Kâsım ‘Alemuddîn b. Ahmed b. Ebu’s-Seddâd el-Muvaffak b. Ca’fer el-Lûrkî el-Mursî el-Endelüsî olan bu âlim, genel olarak el-Kâsım ismiyle tanınmaktadır. Bazı kaynaklarda Muhammed adıyla anılsa da doğru ismin el-Kâsım olduğu konusunda ittifak edilmiştir. Künyesi Ebu’l-Kâsım olup, ‘Alemuddîn, Ebû Muhammed, el-Mursî, el-Lûrkî, el-Mukrî’, el-Usûlî ve en-Nahvî gibi unvanlarla da anılmıştır.9 Kâsım b. Ahmed el-Lûrkî, 575/1179 yılında dünyaya gelmiştir.10

3. Görevleri

Arapça, kelim ve felsefe disiplinlerinde derin bir uzmanlığa sahip olan Kâsım b. Ahmed el-Lûrkî, Şam’da kıraat şeyhülkurrâsı olarak görev yapmıştır. Azîziyye Medresesi’nde vekâleten ders vermiştir. Bununla birlikte, Adiliyye Medresesi’nde nahiv ve kıraat alanlarında meşihat görevini icra etmiştir. Ayrıca Turbetü’l-Adiliyye’nin şeyhliği görevini de üstlenmiş ve burada bir eğitim halkası oluşturmuştur.11

⁶ el-Hamevî, *Mu’cemu’l-Buldân*, 5/25.

⁷ Hayruddîn ez-Ziriklî, *el-A’lâm kâmusu terâcim li eşheri’r-ricâl ve’n-nisâi mine’l-Arab ve’l-musta’ribîn ve’l-musteşrikîn* (Beyrut: Dâru’l-İlmi li’l-Melâyîn, 2002), 5/172.

⁸ Şihâbüddîn Abdulhayy b. Ahmed ed-Dimaşkî İbnü’l-İmâd, *Şezerâtu’z-zeheb fi ahbâr-i men zeheb*, nşr. Abdulkâdir el-Arnâvût-Mahmut el-Arnâvût (Dimaşk/Beyrut: Daru İbn Kesîr, 1992), 7/532.

⁹ el-Gâmidî, *el-Muhassal fi şerhi’l-Mufassal li’l-Kâsım b. Ahmed el-Lûrkî el-Endelüsî ‘Alemuddîn* (öl. 661/1263) *min evvel-i* (el-aded) *ilâ âhir-i* (el-mebni lil-mef’ûl) *dirâse ve tahkik*, 1/30; Kutbu’dîn Mûsâ b. Muhammed el-Yûnînî, *Zeylu Mir’âtu’z-zemân* (Haydarâbâd: Dâiretu’l-Maârifî’l-Osmâniyye, 1955), 2/221; el-Hâfız ez-Zehebî, *el-İber fi haber-i men gâber*, nşr. Selâhuddîn el-Munecid (Kuveyt: Matbaatu Hukûmeti’l-Kuveyt, 1986), 5/266; Şemsuddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Ma’rifetu’l-kurrâ’i’l-kibâr ‘ale’t-tabakât ve’l-a’sâr*, nşr. Beşşâr Avvâd Mâ’rûf-Şuayb el-Arnâvût-Sâlih Mehdî Abbâs (Beyrut: Muessesetu’r-Risâle, 1988), 2/660; Selâhuddîn Halîl b. Aygeb es-Safedî, *Kitâbu’l-vâfi bi’l-vefeyât*, nşr. Ahmet el-Arnâvût-Mustafa Türkî (Beyrut: Dâru İhyâ’i’l-Turâsî’l-Arabî, 2000), 2/73; Ebu’l-Fidâ’ İsmâ’îl b. ‘Umer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye* (Beyrut: Mektebetü’l-Me’ârif, 1988), 13/241; Celâhuddîn Abdurrahmân es-Suyûtî, *Buğyetu’l-vu’ât fi tabakâti’l-lugaviyyîn ve’n-nuhât*, nşr. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrâhîm (b.y.: Dâru’l-Fikir, 1979), 2/250; İbnü’l-İmâd, *Şezerâtu’z-zeheb*, 7/532.

¹⁰ el-Yûnînî, *Zeylu Mir’âtu’z-zemân*, 2/221; el-Hâfız ez-Zehebî, *el-İber fi haber-i men gâber*, 5/266; ez-Zehebî, *Ma’rifetu’l-kurrâ’i’l-kibâr ‘ale’t-tabakât ve’l-a’sâr*, 2/660; es-Suyûtî, *Buğyetu’l-vu’ât*, 2/250; İbnü’l-İmâd, *Şezerâtu’z-zeheb*, 7/532.

¹¹ ez-Zehebî, *Ma’rifetu’l-kurrâ’i’l-kibâr ‘ale’t-tabakât ve’l-a’sâr*, 2/660; el-Hâfız ez-Zehebî, *el-İber fi haber-i men gâber*, 5/267; es-Safedî, *el-Vâfi bi’l-vefeyât*, 2/73; Ebu’l-Hayr Şemsuddîn Muhammed b. Muhammed, *Câmi’u esânîd-i İbni’l-Cezerî*, nşr. Ahmed b. Hammûd b. Humeyyid er-Ruveysî (Beyrut-Medine: Muessesetu’d-Duhâ-Dâru’l-Me’sûr, 2015), 108; es-Suyûtî, *Buğyetu’l-vu’ât*, 2/250; İbnü’l-İmâd, *Şezerâtu’z-zeheb*, 7/532; Abdulkâdir b. Muhammed en-Nu’aymî ed-Dimaşkî, *ed-Dâris fi târihi’l-medâris*, nşr. İbrâhîm Şemsuddîn (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1990), 2/207.

4. Kişiliği

Kâsım b. Ahmed el-Lûrkî, yakışıklılığı, zarif giyimi ve kişisel bakımına olan özeniyle tanınan heybetli bir âlimdi. Cömert ve dost canlısı kişiliği sayesinde çevresindekilerle güçlü ilişkiler kurardı.¹²

5. Hayatı

Kâsım b. Ahmed el-Lûrkî, Kur'ân ve Arapça alanlarında derinlemesine çalışmış ve bu konularda büyük bir yetkinlik kazanmıştır. Hem ilmi hem de ameli ile öne çıkan bir imam ve faziletli bir şeyh olarak tanınmıştır. Aynı zamanda Kâsım olarak da bilinir. Usul ve hikmet alanlarında geniş bir bilgiye sahip olmuş, bu ilimlerde uzmanlaşarak uygulamaları konusunda derin bir bilgi birikimi edinmiştir. Kendi meclisinde bir eğitim programı düzenlemiş ve Ebû Şâme (öl. 1267) ile Şems Ebu'l-Feth'in hangisinin el-Turbet el-Sâlihîyye'nin şeyhliğine daha uygun olduğunu değerlendirmiştir. Sonuç olarak, Ebu'l-Feth'i tercih etmiş ve onun kıraat konusundaki bilgisinin daha yüksek olduğunu, Ebû Şâme'nin ise imamlıkta daha yetkin olduğunu belirtmiştir. Bu tercih, Ebu'l-Feth'in öneminin artmasına yol açmıştır.¹³ Kâsım b. Ahmed el-Lûrkî, kıraat, nahiv ve Arap dili alanlarında derinlemesine çalışmalar yapmış ve bu konularda yetkin bir âlim olarak tanınmıştır. Erdemli bir şahsiyet olan Lûrkî, ilim ile ameli birleştiren bir yaklaşım benimsemiştir. Yâkût'a (öl. 626/1229) göre, Arap dili alanında bir imam olarak kabul edilmekte ve kıraat ilimlerinde önemli bir bilgi birikimine sahiptir. Genç yaşta Endülüs'te ilimle meşgul olmuş, bu süreçte büyük çaba sarf ederek yüksek bir seviyeye ulaşmıştır.¹⁴

Lûrkî, Şam'da dersler vermiş, eserler kaleme almıştır. Lûrkî, mantık ve kelam ilimlerine de ilgi göstermiş, Endülüs'te edebiyat alanındaki konuları tahsil ettikten sonra ilmini geliştirmek amacıyla Doğu'ya seyahat etmiştir. Bu seyahat sırasında hac görevini ifa etmiş ve Bağdat'ta Ebu'l-Bekâ (el-Ukberî) ve çağdaşlarıyla tanışarak onlardan faydalanma fırsatı bulmuştur. Lûrkî, Halep'te bir süre nahiv dersleri verdikten sonra, öğrencilerin yetersiz kapasitesi ve isteksizliği nedeniyle Dımaşk'a yerleşmiş, burada Arap dili ve nahiv dersleri vermeye başlamıştır. Dımaşk'ta cami kütüphanesinin yönetimini üstlenmiş ve fıkıh alanında bilgi edinmek amacıyla Aziziye Medresesi'ne de yerleşmiştir. Kıftî (öl. 646/1248), 632/1235 yılında yazdığı eserde Lûrkî'nin Aziziye Medresesi'ndeki görevine devam ettiğini belirtmekte ve onun zekâsı ile uyanıklığını vurgulamaktadır.¹⁵

Kıftî (öl. 646/1248), Lûrkî'nin yaptığı yolculuğun sebebini sorduğunda, Lûrkî'nin en önemli gerekçesi olarak ecelin yaklaşmasını ve tanıdıklarıyla vedalaşma arzusunu belirttiğini ifade etmiştir. Kıftî, Lûrkî'nin hangi bilimlerden faydalandığını sorduğunda, Lûrkî'nin Öklid (M.Ö. III. yüzyıl) ve kenarortay gibi geometrik çalışmalar üzerinde yoğunlaştıktan sonra Batlamyus'un (öl. 168[?]) "el-Mecisti" isimli eserini incelediğini, bu

¹² ez-Zehabî, *Ma'rifetu'l-kurrâ'i'l-kibâr 'ale't-tabakât ve'l-a'sâr*, 2/660; es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 2/73; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 13/241; es-Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât*, 2/250.

¹³ es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 2-73.

¹⁴ Yakût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ'*, nşr. İhsân Abbâs (Beirut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993), 5/2188; el-Yünîni, *Zeylu Mir'âtu'z-zemân*, 2/221; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 13/241.

¹⁵ Cemâlüddîn Ebu'l-Hasen Alî b. Yûsuf el-Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nuhât*, nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (Kahire - Beyrut: Daru'l-fikri'l-'Arabî - Muessesetu'l-Kutubus-Sekâfe, 1986), 167-168; el-Hâfız ez-Zehabî, *el-İber fi haber-i men şâber*, 5/266-67; İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zehab*, 7/532.

eserle ilgili konular ve astronomi tabloları üzerinde çalışmaya başladığını aktardığını belirtmiştir.¹⁶

Kıftî, Lûrkî'nin (öl. 661/1263) kendisine, Ebû Alî eş-Şevbîn'in (öl. 645/1247) öğrencilerinden birinin Mağrip'ten Dimaşk'a geldiğini ve burada vefat ettiğini söylediğini kaydetmiştir. Bu kişinin mirası arasında, Ebû Alî eş-Şevbîn tarafından kaleme alınan "Şerhu'l-Cezûliyye" ve "Şerhu'l-Mufassal" isimli eserlerin bulunduğunu bildirmiştir. Ayrıca, döndüğünde daha önce yazdığı ve kendisinde bulunan eserlerdeki bilgileri bu şerhlere ekleme sözü verdiğini aktarmıştır.¹⁷ Kıftî, Lûrkî'nin Ömer eş-Şevbîn'in (öl. 645/1247) eserleri arasında Cezûliyye'ye yazdığı kapsamlı şerhin ayrı bir öneme sahip olduğunu vurgulamıştır. Lûrkî, Mağripli bir adamın bu şerhi kendisine gösterdiğini, ancak eseri kendisinden esirgediğini ifade etmiştir. Bunun üzerine Lûrkî, Fahrüddîn er-Râzî'nin (öl. 606/1210) "*el-Mulahhas*" isimli eserini bu adama okutmak karşılığında Şevbîn'in şerhini ödünç almış ve böylece eseri yazarak kendisine bir kopya çıkardığını belirtmiştir. Kıftî, Lûrkî'nin 632/1235 yılında 20 Şaban Perşembe günü Halep'ten ayrılarak Bağdat'a doğru yola çıktığını aktarmıştır.¹⁸

6. Hocaları

Kâsım b. Ahmed el-Lûrkî, genç yaşta Endülüs'te ilimle meşgul olmuş ve bu alanda büyük bir çaba göstermiştir. Aldığı dersler sayesinde özellikle kıraat, nahiv, mantık ve kelam alanlarında derinlemesine bilgi sahibi olmuş, zamanının en bilgili âlimlerinden biri olmuştur. Geniş ilmî birikimi sayesinde birçok alanda otorite kabul edilmiş ve neredeyse her ilim dalında uzmanlık düzeyinde bilgiye sahip olmuştur. Lûrkî'nin ilmi serüveni, hayatı boyunca birçok ünlü hocadan ders almasıyla şekillenmiştir. Bu kapsamda, Lûrkî'nin ilk hocalarından biri, Mısır'da ders aldığı Ebu'l-Cûd Giyâs b. Fâris el-Lahmî (605/1208)'dir. Bağdat'ta Abdulaziz b. el-Ahdar (594/1215)'dan hadis dinlemiş ve onun ilminden istifade etmiştir. Mağrip'te ise Ebû Abdullâh el-Murâdî ile çalışarak, "*et-Teyşîr*" adlı eseri okumuş, ayrıca yine Mağrip'te Ebû Ca'fer Ahmed b. Alî el-Hassâr (601/1204)'dan rivayet ilimlerini tahsil etmiştir. Mağrip'te bulunduğu dönemde Ebû Mûsâ İsâ b. Abdulaziz b. Yelalbaht el-Cezûlî (607/1210) ile görüşerek, onunla ilmî tartışmalarda bulunmuş ve özellikle "*Mukaddime*"de yer alan bir problem hakkında kendisine soru yönelmiştir. Lûrkî, ilmi yolculuğu sırasında Dimaşk'a giderek Ebu'l-Yumn el-Kindî (613/1217)'nin derslerine katılmış, kendisinden hadis dinlemiş ve Sîbeveyhi'nin meşhur eserini okumuştur. Bağdat'ta ise Ebu'l-Bekâ el-Ukberî (616/1219)'den Arapça, usul ve hikmet konularında dersler almış, burada ilmî birikimini derinleştirmiştir. Ayrıca hadis alanında İmâd el-Bâlisî'nin eğitimine katılmıştır. Kur'ân ve nahiv ilimlerini ise Ebu'l-Hasan b. eş-Şerîk ve Muhammed b. Nuh el-Çâfikî'den öğrenmiştir. Dimaşk'ta bir diğer önemli hocası ise İbn Bâseveyh olmuştur. Kelam alanında Fahrüddîn er-Râzî (606/1210)'nin ilmine duyduğu hayranlıkla onun yanına seyahat etmeyi planlamış, ancak Fahrüddîn er-Râzî'nin vefat haberini alınca bu planı gerçekleştirememiştir. Ayrıca, İbn Huzeyl'in üç öğrencisinden kıraat dersleri almış ve bu alandaki bilgisini pekiştirmiştir. Endülüs'teki diğer önemli hocaları arasında Kasım b. Fîrruh eş-Şâtîbî (590/1194) yer almaktadır. Şâtîbî ile çalışmaları, onun kıraat alanındaki derin bilgisini artırmıştır. Kâsım b. Ahmed el-Lûrkî'nin derinlemesine aldığı bu eğitimler

¹⁶ el-Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nuhât*, 4/168.

¹⁷ el-Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nuhât*, 4/168.

¹⁸ el-Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nuhât*, 4/168.

ve hocalarıyla olan ilişkileri, onun ilmi birikimini şekillendirmiş ve kendisini İslam ilim geleneğinin önde gelen şahsiyetlerinden biri yapmıştır.¹⁹

7. Öğrencileri

Lûrkî, bulunduğu şehirlerde Arap dili ve nahiv ilimlerini okutmak ve ders vermek için vazifelendirilmiş; Şam'da Hizânetu'l-Kutub sorumluluğunu üstlenmiş; el-Azîziyye, el-Asrûniyye ve el-Emîniyye medreselerinde Arap dili ilimleri, kelim ve felsefe dersleri vermiştir. Ayrıca, et-Turbetu'l-Adiliyye'de şeyhlik görevini yürütmüştür. Döneminin önde gelen âlimleri onun ilminden istifade etmeye özen göstermiş, bu da farklı yerlerden ilim talebelerinin onun ders halkasına katılmalarına ve kendisinden yararlanmak için yarışmalarına sebep olmuştur. Bu çerçevede çok sayıda âlim ondan ders almıştır. Kendisinden ders alan bazı isimler arasında; güvenilir bir tarihçi ve dil-edebiyat âlimi olan Ebû Abdullâh Yâkût b. Abdullâh el-Hamevî (öl. 626/1229) sık sık "Şeyhimiz bize şöyle nakletti" ifadesini kullanarak ona duyduğu hürmeti göstermiştir. Dımaşk âlimlerinden olup "el-Muğni" ve "el-İstibsâr" adlı kıraat eserlerini telif eden ve yaklaşık otuz beş yaşında vefat eden İbnu'l-Kassâ' Muhammed b. İsrâil es-Sulemî (öl. 671/1272), Mağrip'in önde gelen dil ve nahiv âlimlerinden olan ve Lûrkî'den Sîbeveyh'in kitabı, *el-Mufasssal, el-İdâh, el-Luma', el-Cezûliyye, el-Uşûl, es-Sîrâfî'nin şerhi, el-Akbârî'nin et-Tebyîn'i, el-Hamâse, Edebü'l-Kâtib ve Fasîhu Se'leb* gibi eserleri okuyan Ebû Ca'fer Ahmed b. Yûsuf el-Leblî (öl. 691/1292), Mısır diyarının dil alanındaki önde gelen imâm ve nahiv âlimlerinden olan, "el-Mukarrab Şerhi" ve "İmruu'l-Kays Dîvanı Şerhi" gibi eserlere sahip Muhammed b. İbrahim b. Muhammed en-Nahhâs el-Halebî (öl. 698/1299) bulunmaktadır.²⁰ Ayrıca İbrâhim b. Felâh b. Muhammed el-İskenderî Burhânuddîn (öl. 702/1303), Lûrkî'den çalışmamızın da konusunu teşkil eden "Kasîdetu'l-Luvrakî fi vasfî rihletihî mine'l-Endelus ile'l-Maşrık" isimli kasidesini rivayet ettiğinden öğrencileri arasında sayılabilir.²¹

8. Eserleri

Lûrkî, çok sayıda eser yazmamış olsa da bu durum muhtemelen sık sık seyahat etmesinin ve özellikle "el-Muvassal fi Şerhi Mufasssal" adlı eserini tekrar tekrar gözden geçirmesinin bir sonucudur. Ancak buna rağmen Lûrkî, "el-Muvassal fi Şerhi Mufasssal", "Şerhu Mukaddimeti'l-Cezûliyye (el-Mebâhisu'l-kâmilîyye)", "Şerhu Mukaddimeti'l-Şâtîbiyye", "Muşkilâtu'l-Cezûliyye", "Selvetu'l-garîb ve munyetu'l-Erîb" ve "Kalâidu'l-cevher fi ahbârî'l-

¹⁹ el-Kiftî, *İnbâhu'r-rivâât 'alâ enbâhi'n-nuhât*, 4/167; el-Yûnîni, *Zeylu Mir'âtu'z-zemân*, 2/221; el-Hâfiz ez-Zehabî, *el-İber fi haber-i men gâber*, 5/266-267; ez-Zehabî, *Ma'rifetu'l-kurrâ'î'l-kibâr 'ale't-tabakât ve'l-a'sâr*, 2/660; es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 2/73; Ebû Muhammed Abdullâh b. Es'ad Yâfi'î, *Mir'âtu'l-cinân ve 'ibretu'l-yakzân fi ma'rifeti mâ yu'teber min havâdisi'z-zamân* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), 4/121; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 13/241; es-Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât*, 2/250; Ahmed b. Muhammed el-Makkarî et-Tilimsânî, *Nefhu't-îb min gusni'l-Endelusi'r-ratîb*, nşr. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdir, 1968), 2/50; İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zehab*, 5/266-267.

²⁰ el-Gâmîdî, *el-Muhassal fi şerhi'l-Mufasssal li'l-Kâsım b. Ahmed el-Lûrkî el-Endelusi' Alemuddîn* (öl. 661/1263) *min evvel-i (el-'aded) ilâ âhir-i (el-mebni lil-mef'ûl) dirâse ve tahkik*, 1/37-38; es-Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât*, 1/13-14; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, 6/30; Abdalbâki b. 'Abdulmecîd el-Yemânî, *İşâretu't-ta'yîn fi terâcimi'n-nuhât ve'l-lugaviyyîn*, thk. Abdalmedîd ed-Deyâb (Suudi Arabistan: Merkezi'l-Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1986), 53-286.

²¹ Kâsım b. Ahmed b. el-Muvaffak el-Endelusi' el-Luvrakî, *Kasîdetu'l-Luvrakî fi vasfî rihletihî mine'l-Endelus ile'l-Maşrık*, thk. Yâsin Muhammed es-Sevvâs (Mecme'u'l-lugati'l-Arabiyye/Şebeketu'l-Alukah, ts.), 333.

âli'l-mutahhar" gibi önemli eserler kaleme almayı başarmıştır.²² Bu eserlerden bazıları hakkında kısaca bilgi vermek faydalı olacaktır.

8.1. el-Muvassal fî Şerhi Mufassal

Kâsım b. Ahmed el-Lûrkî, Zemaşerî'nin (öl. 538/1144) dilbilgisi alanında önemli bir kaynak olan "Mufassal" adlı eserini, 10 ciltten oluşan "*el-Muvassal fî Şerhi Mufassal*" isimli kapsamlı bir çalışma ile şerh etmiştir. Bazı kaynaklar, bu şerhin dört cilt olarak da mevcut olduğunu belirtmektedir. Halep'te gerçekleştirdiği bu çalışma, ilim dünyasında kaliteli ve faydalı bir çalışma olarak görülmektedir.²³

Nâsır b. 'Alî b. Sa'îd el-Ġâmîdî, 2013 yılında doktora tezi olarak çalışmıştır. Ancak Ġâmîdî, eserin adını "*el-Muhassal fî şerhi'l-Mufassal*" olarak belirtmiştir.²⁴

8.2. Şerhu Mukaddimeti'l-Cezûliyye

Kâsım b. Ahmed el-Lûrkî, Halep'te Cezûlî'nin "*Mukaddime*"sini şerh etmiştir. Bu eser üzerine yazdığı kapsamlı şerh, Cezûliyye metninin derinlemesine incelenmesine önemli bir katkı sağlamıştır.²⁵ Bu eser, "*el-Mebâhisu'l-kâmiliyye Şerhu Mukaddimeti'l-Cezûliyye*" adıyla bir doktora tezi olarak çalışılmış, ancak henüz yayımlanmamıştır. Çalışma, 1398/1978 yılında Şa'bân Abdulvehhâb Muhammed tarafından, Dr. Muhammed Bedavî Sâlim el-Mahtûn'un danışmanlığında Kahire'deki Dâru'l-'Ulûm Fakültesi'nde tamamlanmıştır.²⁶

8.3. Şerhu'l-Şâtibiyye

Kâsım b. Ahmed el-Lûrkî, kaside şeklindeki Şâtibî'nin manzumesini şerh etmiştir. "*el-Mufid fî şerhi'l-Kasid*" olarak isimlendirdiği bu kısa şerh, metni derinlemesine açıklayarak Şâtibiyye'nin anlaşılmasına önemli katkılar sunmuştur.²⁷

9. Vefatı

Kâsım b. Ahmed el-Lûrkî, hicrî 661 yılı Recep ayının yedinci gününde (17 Mayıs 1263) Şam'da hayatını kaybetmiş ve bir gün sonra Bab Tûmâ Mezarlığı'na defnedilmiştir.²⁸

²² el-Ġâmîdî, *el-Muhassal fî şerhi'l-Mufassal li'l-Kâsım b. Ahmed el-Lûrkî el-Endelusî 'Alemuddîn* (öl. 661/1263) *min evvel-i (el-'aded) ilâ âhir-i (el-mebni lil-mef 'ûl) dirâse ve tahkik*, 41.

²³ el-Kiftî, *İnbâhu'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nuhât*, 4/167; ez-Zehebî, *Ma'rifetu'l-kurrâ'i'l-kibâr 'ale't-tabakât ve'l-a'sâr*, 2/660; el-Yûnîni, *Zeylu Mir'âtu'z-zemân*, 2/221; es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 2/73; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 13/241; es-Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât*, 2/250; 'Umer Rîdâ Kehhâle, *Mu'cemu'l-muellifîn* (Beirut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1957), 2/638.

²⁴ el-Ġâmîdî, *el-Muhassal fî şerhi'l-Mufassal li'l-Kâsım b. Ahmed el-Lûrkî el-Endelusî 'Alemuddîn* (öl. 661/1263) *min evvel-i (el-'aded) ilâ âhir-i (el-mebni lil-mef 'ûl) dirâse ve tahkik*, 1/41.

²⁵ el-Kiftî, *İnbâhu'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nuhât*, 4/167; ez-Zehebî, *Ma'rifetu'l-kurrâ'i'l-kibâr 'ale't-tabakât ve'l-a'sâr*, 2/660; es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 2/73; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 13/241; es-Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât*, 2/250.

²⁶ el-Ġâmîdî, *el-Muhassal fî şerhi'l-Mufassal li'l-Kâsım b. Ahmed el-Lûrkî el-Endelusî 'Alemuddîn* (öl. 661/1263) *min evvel-i (el-'aded) ilâ âhir-i (el-mebni lil-mef 'ûl) dirâse ve tahkik*, 41.

²⁷ el-Hâfî ez-Zehebî, *el-'İber fî haber-i men ğaber*, 5/267; el-Yûnîni, *Zeylu Mir'âtu'z-zemân*, 2/221; es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 2/73; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 13/241; es-Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât*, 2/250; İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zehab*, 7/532; el-Ġâmîdî, *el-Muhassal fî şerhi'l-Mufassal li'l-Kâsım b. Ahmed el-Lûrkî el-Endelusî 'Alemuddîn* (öl. 661/1263) *min evvel-i (el-'aded) ilâ âhir-i (el-mebni lil-mef 'ûl) dirâse ve tahkik*, 1/41.

²⁸ Yâfi'î, *Mir'âtu'l-cinân ve 'ibretu'l-yakzân fî ma'rifeti mâ yu'teber min havâdisi'z-zamân*, 4/121; el-Yûnîni, *Zeylu Mir'âtu'z-zemân*, 2/221; el-Hâfî ez-Zehebî, *el-'İber fî haber-i men ğaber*, 5/267; es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 2/73; es-Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât*, 2/250; İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zehab*, 7/532.

10. Bilimsel Katkıları

Kâsım b. Ahmed el-Lûrkî (öl. 661/1263), Endülüs'ten Doğu İslâm dünyasına uzanan ilmi seyahatleri ve çok yönlü bilimsel çalışmalarıyla öne çıkan bir âlimdir. Arap dili, kıraat, felsefe, mantık ve kelam gibi pek çok alanda derinleşmiş ve bu sahalardaki katkılarıyla dikkat çekmiştir.²⁹ Lûrkî, kıraat ilimlerinde yüksek bir seviyeye ulaşmış ve hem yedi kıraatin hem de ünlü kıraat kitaplarının aktarımı ve öğretiminde önemli bir rol üstlenmiştir. Özellikle Zemahşerî'nin "*Mufassal*" adlı eserine yazdığı on ciltlik şerhi, dilbilgisi alanında yaptığı değerli bir katkıdır. Bu çalışma, klasik gramer teorilerinin detaylı bir şekilde ele alınmasıyla önemli bir referans eser olarak kabul edilmektedir.³⁰ Böylece Arap Dili ve Kıraat İlimlerine önemli katkıları olduğu görülmektedir. Lûrkî, Endülüs'ten Doğu'ya yaptığı yolculuklar sırasında felsefe ve mantık ilimlerinde uzmanlaşan âlimlerle temas kurmuş, bu ilimlerde derinleşmiştir. Öğrendiği bilgiler, özellikle kelam ve metafizik tartışmalarında sistematik bir şekilde kullanılmıştır.³¹ Böylece mantık ve kelam alanında çalışmaları olduğu ve bu alanlara katkı sağladığı anlaşılmaktadır. Endülüs'ten başlayıp Mısır, Şam, Bağdat ve Hicaz'a kadar uzanan seyahatleri sırasında birçok ünlü âlimden ders almış ve öğrendiklerini gelecek nesillere aktarmıştır.³² Bu şekilde ilim seyahatleri ve kültürel etkileşim üzerine önemli derece etkisinin olduğu aşikârdır. Önemli eserler kaleme alan Lûrkî, Şam'daki Azîziyye ve Adiliyye Medreselerinde ders vermiş ve döneminin birçok önemli âlimini yetiştirmiştir. Öğrencileri arasında dil ve edebiyat sahasında meşhur isimler bulunmaktadır.³³ Yani eğitimci kimliği ve öğrencileriyle de Lûrkî ilim dünyasında bir hareketlilik oluşturmuştur. Sonuç olarak Kâsım b. Ahmed el-Lûrkî'nin ilmi eğitimi, İslâm bilim geleneğinde bir köprü görevi görmüş ve Endülüs ile Maşrık ilim dünyası arasında etkileşimin sürdürülmesini güçlendirilmiştir. Bu nedenlerle onun kıraat, dilbilgisi ve kültürel alanlarındaki katkıları, özeldir Arap genelde ise bilim dünyasında daha fazla araştırmayı ve tartışmayı hak etmektedir.

11. Dil, Üslup ve Belâgat Bakımından "*el-Kasîdetu'l-Lûrkiyye*" İncelenmesi

Arap edebiyatı, belâgat ve edebi sanatlar bakımından zengin bir mirasa sahiptir. Özellikle klasik dönem şair ve ediplerinin eserleri, dilin estetik sınırlarını zorlayan ifadelerle doludur. Bu eserler, sadece söz sanatları açısından değil, aynı zamanda derin anlam katmanları, ahenkli üslubu ve okuyucuyu düşünmeye sevk eden derinlikleriyle dikkat çeker. İşte bu edebi mirasın önemli bir örneği olan *el-Kasîdetu'l-Lûrkiyye* hem dil hem de üslup açısından incelenmeye değer bir eserdir. Kâsım b. Ahmed el-Lûrkî'nin yazdığı bu kaside, yazarın dil becerisini ve edebi sanatlara olan hâkimiyetini ortaya koyan güçlü bir eserdir. Kasidede yer alan beyitler, insana dair varoluşsal meselelerden, inanç ve ahlak temalarına kadar geniş bir yelpazede konular içermektedir. Şairin kullandığı teşbîh, istiâre, kinâye, tibâk ve iltifât gibi belâgat unsurları, kasideyi hem anlam hem de estetik açısından zenginleştirmiştir. Ayrıca, Kur'ân-ı Kerîm ve İslâmî temalara yaptığı göndermeler, eserin derin bir manevi boyut taşıdığını göstermektedir. Bu başlık altında,

²⁹ es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 2/73; el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, 5/2188; el-Yünîni, *Zeylu Mir'âtu'z-zemân*, 13/241.

³⁰ el-Kiftî, *İnbâhu'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nuhât*, 4/167; es-Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât*, 2/250.

³¹ el-Luvrakî, *Kasîdetu'l-Luvrakî fî vasfî rihletihî mine'l-Endelus ile'l-Maşrık*, 333.

³² el-Luvrakî, *Kasîdetu'l-Luvrakî fî vasfî rihletihî mine'l-Endelus ile'l-Maşrık*, 340-346.

³³ ez-Zehabî, *aMa'rifetu'l-kurrâ'i'l-kibâr 'ale't-tabakât ve'l-a'sâr*, 2/73; es-Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât*, 2/250; *Câmi'u esâmîd-i İbni'l-Cezerî*, 108; İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zehab*, 7/532.

Lûrkiyye kasidesindeki beyitler, dil, üslup ve belâgat açısından detaylı bir şekilde ele alınacaktır. Bu kapsamda kasidede edebî üslup zenginlikleri gösteren örnek beyitler tercih edilecektir. Çünkü tüm kasideyi bu çerçevede analiz etmek makale formatından çıkmasına neden olabilir. Zaten devamındaki başlık altında kasidenin tümü Türkçeye tercüme edilerek yorumlanacaktır. Analiz edilecek beyitler, Arap edebiyatına özgü sanatlar ve üsluplar çerçevesinde değerlendirilerek, şairin okuyucuya vermek istediği mesajın edebi boyutları ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır. Bu çerçevede, kasidenin içerdiği temaların insan ruhu üzerindeki etkisi ve İslâm medeniyeti içindeki yerine de işaret edilecektir. Bu bağlamda, çalışma, sadece bir edebî inceleme olmakla kalmayıp, aynı zamanda okuyucuyu düşünmeye ve hissetmeye sevk eden bir rehber olduğunu da gösterecektir. Böylece *el-Kasîdetu'l-Lûrkiyye'nin*, zamanın ötesine geçen bir mesaj taşıdığına ve bu mesajın insanın varoluşsal sorularına cevap arayışını yansıttığına da şahid olunacaktır.

كَأَنَّهَا طَيْفٌ حَبِ زَارَ فِي الخُلْمِ عُمَرْتُهَا وَثَلَاثٌ بَعْدَهَا كَمَلْتُ

Bu ömrü yaşadım ve ardından üç yıl daha geçti; sanki bir rüyada gördüğüm geçici bir aşk gibi hızla geçti

Bu beyit, dil, üslup ve belâgat açısından oldukça zengindir. Dil açısından: Beyitte kullanılan kelimeler, Arapça'nın klasik üslubuna uygun, zarif ve akıcıdır. "Ömür" ve "rüya" gibi kavramlar, soyut kavramları ifade ederken, derin anlamlar taşır. Üslup açısından: Beyitte "İstiâre-i Temsîliyye" sanatı kullanılmıştır. İstiâre-i Temsîliyye, bir durumu, duyguyu veya düşüncüyü, doğrudan başka bir duruma veya sahneye benzeterek ifade etme sanatıdır. Bu tür bir istiârede somut bir benzetme değil, olay veya sahne düzeyinde bir benzetme söz konusudur. Genellikle soyut bir anlamı somut bir sahneyle açıklamak için kullanılır. Yani bu durumda benzeyen söylenmeyip benzetilenin birden fazla özelliği zikredilir.³⁴ Beyitte geçen "Ömrün sona ermesi", "bir rüyada görülen ve kısa sürede kaybolan sevgilinin ziyaretine" benzetilmiştir. Bu benzetme ile doğrudan "ömür" ile "rüya" arasında bir bağ kurmaktan ziyade, ömrün hızla geçişini anlatmak için bir sahne çizilmiştir. Rüya, insanın kontrol edemediği, hızlıca kaybolan bir deneyimdir. Ömrün rüyaya benzetilmesiyle geçiciliğine vurgu yapılmıştır. Bu durum ise üsluba derinlik katmıştır. Rüyada sevgiliyi görmek, genelde insanda hem mutluluk hem de hüznü bırakır. Bu da şairin ömrünün geçtiği yıllara dair karmaşık hislerini ima ettiğini gösterir. Sonuç olarak, bu beyitteki istiâre-i temsîliyye hem estetik hem de didaktik bir amaç güder ve okuyucuyu, zamanın geçiciliği üzerine düşündürmeye sevk eder. Beyitin tamamı, duygusal bir etki yaratarak dinleyiciyi derinden etkiler mahiyettedir. Bu beyit, zengin dil kullanımı, etkileyici üslubu ve derin anlamıyla Arap edebiyatında güzel bir örnek olarak kabul edilebilir.

لَا عَزْوٌ فَهُوَ شَفِيعٌ كُلِّ مُعْتَصِمٍ عَلَّ اعْتَصَامِي بِحَبْلِ اللَّهِ يَشْفَعُ لِي

Allah'ın ipine tutunmam belki bana şefaet eder. Bu duruma şaşmamalı, çünkü O, kendisine tutunan herkesin şefaatçisidir.

Bu beyit, şairin Allah'ın ipine tutunmanın, kendisine şefaet edeceğine olan inancını ifade ediyor. Beyitteki "Allah'ın ipine tutunmak", İslâm'da Allah'a yönelmek, O'na sığınmak

³⁴ İsmail Durmuş - İskender Pala, "İstiare", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/317.

anlamında mecazi bir ifadedir. "Şefaât" kelimesi ise, birinin bağışlanması veya affedilmesi için birinin aracı olması anlamına gelir. Bu beyitte, me'ânî, bedî' ve beyân açısından bazı edebî sanatlar yer almaktadır:

Me'ânî: Beyitte, Allah'a sığınmanın ve O'nun ipine tutunmanın, kişiye şefaât sağlayacağı anlatılıyor. Şair, bu düşünceyi ifade ederken, her mümine şefaât eden bir varlık olduğunu vurguluyor. Burada anlam olarak Allah'a güven ve teslimiyet teması işlenmiş. Bedî': Beyitte, "Allah'ın ipine tutunmak" mecazı kullanılıyor. Bu, Allah'a yönelmek ve O'na sığınmak anlamında güzel bir ifade. Ayrıca, "şefaât" kelimesi de Allah'ın müminlere olan merhametini ve bağışlayıcılığını vurguluyor. Bu kelimeler, beyittin anlamını zenginleştiriyor. Beyân: Beyitte kullanılan dil ve üslup, anlamı açık ve anlaşılır kılıyor. Şair, Allah'a sığınmanın önemini sade ama etkili bir dille ifade etmiştir. Bu da beyittin etkileyciliğini artırmaktadır.

هو القرآن الذي ما زلتُ أخدمُهُ طوالَ دهرِي وما بالعهد من قَدَم

O (Kur'ân), ki hayatım boyunca ona hizmet etmekten vazgeçmedim, Zaman ne kadar geçerse geçsin, bu ahdimde bir eskime yoktur.

Bu beyitte, şair, Kur'ân'ı Kerîm'in kendisi için taşıdığı derin anlamı vurgulamış ve sürekli olarak onun rehberliğini takip ettiğini ifade etmiştir. "Tavâle Dehrî" ifadesi, ömrü boyunca, yani hayatının her anında Kur'ân'la olan bağı vurgulamaktadır. "ve mâ bil'ahdi min kidemi" ise, bu bağın eskimeyen, sürekli yenilenen bir sözleşme olduğunu belirtmektedir. Beyitte, Kur'ân'a duyulan derin sevgi ve bağlılık, edebî bir üslupla ifade edilmiştir.

شَمَّرْتُ فِي طَلَبِ الْقُرْآنِ مَعْتَمِدًا رِوَايَةً وَقِرَاءَاتٍ عَلَى أَمِّم

Kur'ân-ı öğrenmek için kollarımı sıvadım; onun rivayetlerine ve nesilden nesile aktarılan kıraatlere dayanarak çalıştım.

Beyitte geçen "شَمَّرْتُ" (kollarımı sıvadım) fiili, öznenin azim ve gayretini yansıtarak bir kesinlik ve ciddiyet ifade eder. Bu, mütekellimin kararlılığını vurgular. Aynı şekilde "رِوَايَةً وَقِرَاءَاتٍ" ifadeleri, Kur'ân-ı Kerîm'in ilimleriyle hem teorik hem pratik olarak ilgilenildiğini, yani sadece okumak değil, aynı zamanda rivayetleri öğrenmek üzere bir çaba olduğunu gösterir. Beyitte geçen "مَعْتَمِدًا" kelimesi, öğrenmenin yalnızca bireysel çabaya değil, güvenilir kaynaklara dayanılarak yapıldığını ifade eder. Kinaye: "شَمَّرْتُ" (kollarımı sıvadım) ifadesi, gerçek anlamda kolları sıvamak değil, ciddiyetle bir işe girişmek anlamında kullanılmıştır. Beyitteki "عَلَى أَمِّم" ifadesi, kıraat ve rivayetlerin çok sayıda kişiden alındığını ima ederek bir genişlik ve yaygınlık hissi uyandırır. Tibâk (Zıtlık): Her ne kadar zıtlık doğrudan kelime düzeyinde değilse de "طَلَب" (talep etmek, aramak) ve "اعْتِمَاد" (dayanmak) arasında dolaylı bir kontrast vardır. Talep arayışı ifade ederken, dayanma güveni ve huzuru ifade eder. Secr-i Müzâvvar: "رِوَايَةً وَقِرَاءَاتٍ" arasında ahenkli bir ses uyumu ve armoni vardır. Edebi dil ve üslup bakımından incelendiğinde; Eylem Odaklılık: "شَمَّرْتُ" fiili, hem bir hareket hem de azim vurgusuyla güçlü bir başlangıçtır. Bu, okuyucuyu harekete geçmeye teşvik eden bir üslup özelliğidir. Somut ve Soyut Dengesi: "رِوَايَةً وَقِرَاءَاتٍ" ifadeleri, Kur'ân'ın soyut manevi boyutunu somut bilgiyle birleştirir. Alegorik Anlatım: "عَلَى أَمِّم" ifadesi, geçmişten gelen bilgi birikiminin genişliğini ve evrenselliğini alegorik bir şekilde dile getirir. Edebi Temalar ise Azim ve

Gayret: Beyit, ilmi öğrenme yolunda gösterilen kararlılığı ve bu süreçte geleneksel kaynaklara olan bağlılığı vurgular.

Gelenek ve Süreklilik: “على أمم” ifadesi, kıraat ilimlerinin kuşaktan kuşağa aktarılma sürecini ifade ederek geçmişle olan bağlantıyı yüceltir. Bu beyit, okuyucuda ilme teşvik duygusu uyandıran güçlü bir azim ve kararlılık tablosu çizer. Belâğî sanatlar bakımından zenginliği, ifadelerin derinliğiyle örtüşmektedir. Özellikle “شَمَرْتُ” fiili, beyitin duygusal ve ilham verici yanını güçlendiren bir kapı açar.

İstiâre-i temsiliyye, bir durumu veya fikri ifade etmek için kullanılan, genellikle birden fazla öğeyi içeren mecazi bir anlatımdır. Bu tür istiâre, somut bir tablo veya durum ile soyut bir anlam arasında bağlantı kurar.³⁵ Bu beyitte “شَمَرْتُ فِي طَلْبِ الْقُرْآنِ” ifadesi bağlamında “İstiâre-i Temsiliyye” analizi yaptığımızda; “شَمَرْتُ” (kollarımı sıvadım) ifadesi, gerçek anlamıyla değil, bir işe ciddi bir şekilde başlamak ve gayret göstermek anlamında mecazi olarak kullanıldığı anlaşılacaktır. Çünkü burada somut bir davranışın (kolları sıvamak) soyut bir çabaya (ilmi öğrenmek) bağlayan bir anlatım tarzı vardır. Ayrıca “رَوَايَةٌ وَقِرَاءَاتٍ عَلَى أُمَّمٍ” ifadesinde yer alan, “أُمَّمٍ” (ümmetler, topluluklar) kavramı, kıraat ve rivayetleri aktaran kişileri temsil eder. Bu da soyut bir anlamın (ilim aktarımı) somut bir bağlama (ümmetler) tahsis edilmesidir. Temsilî İstiâre Unsurları: Somut Durum: Kolları sıvama eylemi. Soyut Amaç: Kur’ân’ı öğrenme ve kıraat ilimlerini tahsil etme çabası. Temsilî Bağ: “Kolları sıvamak,” zorlu bir işe kararlılıkla başlama metaforunu temsil eder ve öğrenme sürecindeki çabayı betimler.

لَمَّا عَلَانِي نَكْصُ الْخَلْقِ وَالْعُمُرِ وَأَلْبَسَ الْجِسْمَ أَثْوَابًا مِنَ السَّقَمِ

Fiziksel olarak yaşım ve bedenimin gerilemesi ortaya çıktığında ve bana hastalık elbiseleri giydirdiklerinde;

Bu beyitte, Arap edebiyatına özgü zengin belâgat sanatları kullanılarak insanın yaşlanması ve bedeninin zayıflaması gibi doğal süreçler zarif bir üslupla dile getirilmiştir. Beyitte, insanın ömrünün son demlerine yaklaşması ve bedeninin güçsüzleşmesi durumu tasvir edilmiştir. Yaşlanmanın ve hastalıkların kaçınılmaz bir gerçek olduğu vurgulanmış ve insanın fani olduğu gerçeği hatırlatılmıştır. Mesela beyitte geçen “نَكْصُ الْخَلْقِ” (yaratılışın gerilemesi) ifadesi ile insan bedeninin yaşlanma süreci sembolik bir şekilde ifade edilmişken; “أَثْوَابًا مِنَ السَّقَمِ” (hastalık elbiseleri) ifadesi ile hastalıkların sanki insan bedenine giydirilmiş bir elbise gibi olduğu mecaz yöntemiyle dile getirilmiştir. Ayrıca beyitte “Teşbih” sanatına da yer verilmiştir. Örneğin beyitteki “أَثْوَابًا مِنَ السَّقَمِ” ifadesinde teşbih sanatı mevcuttur. Bu ifadede hastalıklar “السَّقَمِ”, giysilere “أَثْوَابًا” benzetilmiştir. Bu beyitte beyân konularından “istiare” sanatı da istihdam edilmiştir. Çünkü “نَكْصُ الْخَلْقِ” ifadesinde insan bedeninin yaşlanması soyut bir kavram olan “gerileme” durumu ile ifade edilmiştir. Bu beyitte, insanın ölümlülüğü ve bedeninin zamanla zayıflaması karşısındaki çaresizliği dile getirilmiştir. Özetlersek, beyit, Arap edebiyatının zengin belâgat geleneklerini ve derin anlam katmanlarını yansıtan bir örnektir. Şair, insanın yaşlanma sürecini ve bu sürecin getirdiği kaçınılmaz gerçekleri zarif ve mecazi bir üslupla aktararak okuyucuyu hem duygusal hem de zihinsel bir yolculuğa çıkarmaktadır. “وَأَلْبَسَ الْجِسْمَ أَثْوَابًا مِنَ السَّقَمِ” ifadesi, zengin bir edebi sanatlar yelpazesi sunmaktadır. Beyitte zımnen anlaşılan, yaşlılık “الشَّيْبِ” kavramı, teşhîs edebî

³⁵ Durmuş - Pala, “İstiare”, 23/317.

sanatına bir örnek oluşturmuştur.³⁶ Ayrıca bu kavram, bedene hastalık elbiseleri giydiren bir özne sıfatıyla tasvir edilmiştir. Bu, mecaz-ı mürsel sanatının melzûmiyet türüne örnektir; çünkü yaşlılığın varlığı, beraberinde hastalıkları da zorunlu olarak getirir.³⁷ Kısacası beyitte, edebi sanatlar ustaca kullanılmış, yaşlılığın insan bedeni üzerindeki etkileri çarpıcı bir şekilde ifade edilmiştir.

وَأِنَّهُ مَعَ ذَا مِنْ أَوْهَنِ الطُّغْمِ

فَالذَّنْبُ يُقْلِقُهُ وَالْعَفْوُ يُطْمِئِنُّهُ

Günah onu huzursuz eder, bağışlanacağı ümidi ise ona cesaret verir. Ne var ki o, bu durumda en güçsüz olanlardan biridir

Bu beyit, belâgat açısından zengin ifadeler ve derin anlam katmanlarıyla dikkat çeker. Beyitteki kelimelerin seçimi ve yerleştirilmesi, mana ve etkileyicilik açısından büyük bir özenle yapılmıştır. Beyitte, anlamı güçlendirmek için çeşitli edebî belâgat sanatları kullanılmıştır:

Tezat: “ذَنْبٌ” (günah) ve “عَفْوٌ” (af) kelimeleri arasında belirgin bir zıtlık vardır. Günahın kişinin ruhunda oluşturduğu huzursuzluk ve affın kişiye verdiği umut, bir arada zikredilerek anlam güçlendirilmiştir. Bu tezat, okuyucunun dikkatini çeker ve düşünmeye sevk eder.³⁸

Tibâk: “يُقْلِقُهُ” (rahatsız eder) ve “يُطْمِئِنُّهُ” (ümitlendirir) ifadeleri arasında anlam açısından zıtlık vardır. Bu zıtlık, beyitteki duygusal yoğunluğu artırmıştır.³⁹

İltifat: Abdullâh b. el-Mu'tez (öl. 296/908), konuşma esnasında ikinci kişilerden bahsedilirken, akışı değiştirip üçüncü kişi formatına sokulması veya söz konusu olan üçüncü kişileri, ikinci kişiler konumuna getirilmesi gibi birinci, ikinci ve üçüncü kişiler arasında yapılan değişiklikler olduğu şeklinde tanımlanmıştır.⁴⁰ Beyitte, muhataba doğrudan hitap edilmese de okuyucunun kendisini bu durumda hayal etmesi sağlanarak iltifât sanatı gerçekleştirilmiştir. Kâsım b. Ahmed el-Lûrkî, “günah onu huzursuz eder, bağışlanacağı ümidi ise ona cesaret verir” (فَالذَّنْبُ يُقْلِقُهُ وَالْعَفْوُ يُطْمِئِنُّهُ) diyerek iltifât sanatını kullanmıştır. Çünkü “beni ve bana” diyeceğine “onu ve ona” ifadelerini kullanmıştır. Başka bir ifadeyle kendisini üçüncü tekil şahıs yerine koymuştur. Bu şekilde o, günahları sebebiyle hem vicdan azabı çektiği hem de affedilme umudu taşıdığı bir ruh halini tasvir etmiştir. Bu tasvir, okuyucunun kendi iç dünyasını sorgulamasına yol açar. Beyitte kullanılan dil sade ve etkileyicidir. İfadeler, gereksiz detaylardan uzak durularak net ve anlaşılır bir şekilde kullanılmıştır. Bu üslup, beyitin her okuyucu tarafından kolayca anlaşılmasını sağlarken, aynı zamanda derin tefekkürlere kapı aralar. Bu beyit, insanın günah karşısındaki içsel mücadelesini ve affa olan ihtiyacını güçlü bir şekilde yansıtır. Tezât, tibâk ve iltifât gibi belâgat unsurları, beyitin anlamını ve edebi etkisini

³⁶ Mete Bülent Deger - Mehmet Ali Harbelioğlu, “Klasik Türk Edebiyatında ‘Teşhis’ ve ‘İntak’ Sanatlarının Anlam Çerçevesi ve Tasnifi”, *The Journal of Social Sciences* 66/66 (29 Ağustos 2024), 216.

³⁷ Ahmed Mustafa el-Merâgî, ‘Ulûmu’l-belâge el-beyân ve’l-me’âni ve’l-bedî’ (Beirut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1993), 249-251.

³⁸ Ahmed Matlûb, *Mu’cemu’l-mustalahâtî’l-belâgiyye ve tetavurruh* (Irak: Matba’atu’l-mecma’u’l-ilmî el-İrâkî, 1983), 2/251-252.

³⁹ Abdulfettâh Feyûd Besyûnî, ‘İlmu’l-bedî’ dirâsetun târihiyye ve fennîyye li usûlî’l-belâge ve mesâilî’l-bedî’ (Kahire: Muessesetu’l-Muhtâr li’n-neşri ve’t-tevzi’, 2015), 138.

⁴⁰ Ebu’l-Abbâs ‘Abdullâh İbnu’l-Mu’tezz, *Kitâbu’l-bedî’*, nşr. İrfân Matarcî (Beirut: Muessesetu’l-Kutubi’s-Sekâfiyye, 2012), 73.

güçlendirmiştir. Aynı zamanda, okuyucuyu duygusal ve zihinsel olarak etkileyen bir yapıya sahiptir. Bu yönleriyle, beyit klasik Arap edebiyatının belâgat geleneğini hakıyla temsil eden bir örnek olarak değerlendirilebilir.

12. el-Kasîdetu'l-Lûrkiyye Türkçe Tercüme ve Yorumlanması

Bu başlık altında Ahmed b. Kâsım el-Lûrkî'nin "Kasîdetu'l-Luvrakî fî vasf-ı rihletihi mine'l-Endelus ile'l-Maşrık"⁴¹ isimli kasidesi Türkçeye tercüme edilerek şerh edilecektir.

يَارَبَّةَ الْبَيْتِ لَا تَنْعِي وَلَا تَلُمِّي
فَفِي الثَّمَانِينَ لِي شُغْلٌ عَنِ اللَّيْمِ

Hanım Efendi, küçük hatalar yüzünden beni eleştirmeyin! Çünkü yaşım sekseni geçtiğinden, bu tür küçük hatalara odaklanacak zamanım kalmadı; daha önemli şeylerle meşgulüm.

عَمَّرْتُهَا وَثَلَاثٌ بَعْدَهَا كَمَلْتُ
كَأَنَّهَا طَيْفٌ حَبَّ زَارَ فِي الْخُلْمِ

Bu ömrü yaşadım ve ardından üç yıl daha geçti; sanki bir rüyada gördüğüm geçici bir aşk gibi hızla geçti

خَلَطْتُ صَالِحَ أَعْمَالِي بِسَيِّئِهَا
كَأَنَّي حَاطِبٌ فِي حِنْدِسِ الظُّلْمِ

İyi amellerimi kötü amellerle karıştırdım, sanki zifiri karanlıkta odun topluyormuşum gibi.

فَالْوَيْلُ إِنْ أُخْبِتُ هَذِي وَإِنْ رُفِعَتْ
فَيَالَهَا خُطَّةٌ حَلَاقَةُ اللَّيْمِ

Bu amellerim reddedilirse vay haline! Eğer kabul edilirse, ne kadar güzel ve etkileyici bir sonuç olur.

عَلَّ اعْتِصَامِي بِحَبْلِ اللَّهِ يَشْفَعُ لِي
لَا عَرَوْهُ فَهُوَ شَفِيعٌ كُلِّ مُعْتَصِمِ

Allah'ın ipine tutunmam belki bana şefaaf eder. Bu duruma şaşmamalı, çünkü O, kendisine tutunan herkesin şefaafçisidir.

هُوَ الْقُرْآنُ الَّذِي مَا زِلْتُ أُخْدِمُهُ
ظَوَالَ دَهْرِي وَمَا بِالْعَهْدِ مِنْ قَدَمِ

O (Kur'ân), ki hayatım boyunca ona hizmet etmekten vazgeçemedim, Zaman ne kadar geçerse geçsin, bu ahdimde bir eskime yoktur.

وَكَانَ مِنْ قِصَّتِي أَنْ كَانَ لِي أَمَلٌ
فِي الْعِلْمِ مَعَ هِمَّةٍ مِنْ أَشْرَفِ الْهَمَمِ

Hikâyem şuydu: İlim konusunda bir umudum ve en yüce gayretlerden bir gayretim vardı.

لِاسِيَمًا فِي كِتَابِ اللَّهِ إِنَّ لَهُ
فَضْلًا عَلَى كُلِّ مَتَلَوٍّ وَمُرْتَسِمِ

Özellikle de Allah'ın kitabında, çünkü onun her okunan ve yazılan şeyin üzerinde büyük bir fazileti vardır.

شَمَّرْتُ فِي طَلَبِ الْقُرْآنِ مَعْتَمِدًا
رَوَايَةً وَقِرَاءَاتٍ عَلَى أُمَّمِ

Kur'ân-ı öğrenmek için kollarımı sıvadım; onun rivayetlerine ve nesilden nesile aktarılan kıraatlere dayanarak çalıştım.

⁴¹ el-Luvrakî, Kasîdetu'l-Luvrakî fî vasf-ı rihletihi mine'l-Endelus ile'l-Maşrık, 340-345.

حَصَلْتُ أَكْثَرَ مَا يَرَوِي مَشَايخُنَا
مِنَ الْغَرِيبِ مَعَ الْمَشْهُورِ كَالْعَلَمِ

Böylece hocalarımızın bize aktardığı hem nadir hem de yaygın olan bilgilerin çoğunu elde ettim.

فَحِينَمَا صَحَّ لِي أَغْلَامٌ مَغْرِبِنَا
أَحْبَبْتُ رُؤْيَا مَنْ بِالشَّرْقِ مِنْ عَلَمِ

Mağrip'in büyük alimlerinden öğrendiklerim bana doğrulandığında, Maşrık'taki önde gelen alimlerle de görüşmeyi arzuladım.

خَرَجْتُ مِنْ بَلَدَةٍ تُسَمَّى بِمُرْسِيَّةٍ
أَبْغِي زِيَارَةَ بَيْتِ اللَّهِ وَالْحَرَمِ

Allah'ın Evi'ni ve Kutsal Harem'i ziyaret etme isteğiyle Mursiye (Murcia) olarak adlandırılan şehirden yola çıktım.

فَارْقُتُ أَهْلِي وَمَنْ قَدْ كُنْتُ أَلْفُهُ
مِنَ الْأَقْرَابِ وَالْأَصْحَابِ وَالْخَدَمِ

Ailemden, alışkın olduğum akrabalarından, arkadaşlardan ve hizmetçilerden ayrıldım.

وَالْعُمْرُ يَوْمَيْدِ عَشْرُونَ تَتَبَعُهَا
ثَلَاثَةٌ فَضِيَّتْ فِي الْخَفْضِ وَالنِّعَمِ

O gün yirmi üç yaşındaydım. İnişli ve çıkışlı bir şekilde geçmişti ömrüm.

فَتَارَةً مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ أَقْطَعُهُ
وَتَارَةً أَحْرَقَ الْأَرْضَيْنِ بِالْقَدَمِ

Gah denizlerin birleştiği noktaları geçer, gah da kara parçalarını yürüyerek aşardım.

مِنْ شَرْقِ أُنْدُلُسٍ كَانَ الْمَسِيرُ إِلَى
فُسْطَاطِ مِصْرَ فَأَرْضِ الشَّامِ ذِي الْأَكَمِ

Endülüüs'ün doğusundan yola çıkarak Mısır'ın Fustat bölgesine, ardından ise Şam'ın engebeli topraklarına kadar yolculuk yaptım.

إِلَى الْحِجَازِ فَبَيْتِ اللَّهِ ذِي الْحُجْبِ
إِلَى الْمَدِينَةِ مَتَوَى سَيِّدِ الْأُمَمِ

Hicaz'a, ardından Allah'ın örtülerle çevrili Evi'ne (Kâbe'ye) ve ümmetlerin efendisi olan Peygamber'in makamı Medine'ye kadar gittim.

إِلَى دِمَشْقَ النَّيِّ مِنْ حُسْنِهَا فَضَلْتُ
عَلَى الْبِلَادِ وَحَتَّى أَخْتِيهَا إِرَمَ

Güzelliği ile diğer şehirlerden ve hatta efsanevi kardeş şehir İrem'den bile üstün olan Şam'a kadar gittim.

إِلَى حَمَاةٍ وَمِنْ قَدَامِهَا حَلَبٌ
إِلَى الْعِرَاقِ وَدَارِ الْعِرِّ وَالْحَشَمِ

Hama'ya, hemen yanındaki Halep'e ve görkem ile onurun mekânı olan Irak'a kadar gittim.

طَوَّفْتُ أَكْثَرَ أَرْضِ الشَّرْقِ مُعْتَبِرًا
لِنَيْلِ مَا تَرَكُهُ يُفْضِي إِلَى النَّدَمِ

Bırakmanın pişmanlığa yol açacağı düşüncesiyle Doğunun çoğu topraklarını dolaştım.

فَحِينَ جِئْتُ إِلَى مِصْرَ لَقِيتُ بِهَا
شَيْخَ الشُّيُوخِ أَبَا الْجُودِ وَالكَرَمِ

Mısır'a geldiğimde, orada cömertlik ve misafirperverliğin babası olan şeyhlerin şeyhi ile karşılaştım.

فَلَمَّ أَزَلْ رَاوِيًا عَنْهُ قِرَاءَتَهُ
بِالسَّبْعِ مَعَ كُتُبِهَا الْمَشْهُورَةِ اللَّقَمِ

Hala onun meşhur ve değerli eserleriyle birlikte yedi farklı kıraatini rivayet ederim.

ثَمَّتْ أَتَيْتُ دِمَشْقَ الشَّامِ مُقْتَصِدًا زَيْدًا أبا الْيُمْنِ تَاجَ الدِّينِ ذَا الْحُلْمِ

Mısır'dan, ileri görüş sahibi olan Tâcuddîn Ebu'l-Yumn Zeyd (öl. 613/1217) ile görüşmek üzere Şam'ın Dimaşk şehrine gittim.

أَزَى بِهِ بَدَلًا مِنْ كُلِّ مَحْتَرَمٍ خَدَمْتُهُ أَرْبَعًا مِنَ السِّنِينَ وَلَا

Ona dört yıl boyunca hizmet ettim ve saygıdeğer kişiler arasında onun yerini dolduracak ve ona alternatif olabilecek birini görmedim.

حَتَّى قَرَأْتُ عَلَيْهِ أَفْحَرَ الْكُتُبِ وَسَيَّوَنِيهِ الْجَلِيلَ الْقَدْرِ وَالْقِيمِ

Böylece Sîbeveyhi'nin (öl. 180/796) kitabının da içinde bulunduğu değerli eserleri, Ebu'l-Yumn'den okuyana kadar ona hizmet etmeye devam ettim.

وَقَدْ لَقَيْتُ ابْنَ شَدَادٍ لَدَى حَلَبٍ وَفِي حَمَاءَةِ رَيْسِ الْعِلْمِ وَالْحِكْمِ

Halep'te, İbn Şeddâd (Yûsuf b. Râfi', öl. 632/1234) ile; Hama'da ise bilim ve hikmetin önderi (Âmidî) ile karşılaştım.

الْأَمِدِيِّ الَّذِي سَارَتْ مَبَاحِثُهُ شَرْفًا وَغَرَبًا وَمَا تَبَلَّى عَلَى قَدَمِ

Bu Âmidî (Ali b. Muhammed, öl. 631/1233), zamana meydan okuyan araştırmaları ve incelemeleri sayesinde dünyanın dört bir yanına namını duyurmuştur.

لَا زَمْتُهُ مَدَّةً أَقْرَأُ دَقَائِقَهُ وَمُنْتَهَى سُؤْلِهِ بِالْبَحْثِ وَالْفَهْمِ

Onu uzun süre takip ederek sözlerinin derinliklerine daldım, her bir kelimesini dikkatle inceleyip sorularının en gizli yanıtlarını araştırdım ve anlamaya çalıştım.

وَالْأَرْمُومِيُّ الَّذِي كَانَتْ عِبَارَتُهُ مَعْسُولَةَ اللَّفْظِ مَنْتُورًا وَمُنْظَمًا

Nazım ve nesir olsun, sözleri baldan tatlı ve acııcı olan Urmevî (Muhammed b. Hüseyin el-Urmevî, öl. 653/1255) ile görüştim

مَا زِلْتُ أَشْرَبُ وَأَصْفَى مَا يُنَاوِلُنِي مِنْ رَائِقِ الْعِلْمِ فِي جَهْرٍ وَمُكْتَمٍ

Urmevî'nin bana açıkça ve dolaylı yoldan sunduğu berrak ilmin özünü hâlâ içmeye ve arıtmaya devam ediyorum.

تَمَّ الْمَقْدَمُ فِي بَعْدَادَ عَالِمَهَا أَبُو الْبَقَاءِ إِمَامُ الْقَوْمِ كُلِّهِمْ

Sonra, Bağdat'ın önde gelen âlimi, tüm halkın imamı Ebu'l-Bekâ (el-Ukberî, öl. 616/1219) ile görüştim.

صَحِبْتُهُ مَدَّةً أَجْنِي فَوَائِدَهُ أَرَوِي وَأَكْتُبُ مَا يُرْهِى بِهِ قَلْبِي

Ona (Ukberî'ye) bir süre eşlik ettim ve faydalı bilgiler topladım. Bu bilgileri hem aktarır hem de kalemimi süsleyecek kısımlarını kaydederdim.

أَخَذَتْ عَنْهُ كَثِيرًا مِنْ عُلُومِهِمْ شَيْخُ الْعُلُومِ كَمَالُ الدِّينِ رِضْوَانَهُ

İlimleri işleyip onlara yön veren Şeyh Kemâluddîn'den birçok konuda ilim öğrendim.

مَازَلْتُ أَرْشَفُ عَنْهُ الْعِلْمَ بِالنَّهْمِ وَمِنْهُمْ الشَّرْفُ الْمَذْكُورُ قَطْبِهِمْ

Kendilerinden ilim aldıklarımın biri de bahsi geçen ve önderleri olan Şeref idi. (Şerefüddîn İbnu'l-Farız, öl. 632/1235) İstek ve şevkle ilminden faydalandım.

لَمْ أَسْمِهِمْ كُلَّهُمْ خَوْفًا مِنَ الْأَسَامِ عَشْرُونَ شَيْخًا إِمَامًا قَدْ لَقَيْتَهُمْ

Bu çerçevede yirmi âlim ile buluştum. Hepsinin isimlerini zikretmedim. Çünkü bıkkınlık yaratacağından çekindim.

وَهُمْ مَشَاهِيرُ مِنَ الْبَشَرِ يَوْمئِذٍ وَهُمْ أئِمَّةُ كِلِ الْغُرَبِ وَالْعَجَمِ

Onlar, Maşriktaki dönemin en meşhur âlimleriydi. Aynı zamanda Arap ve Acem halkları arasında önder kabul edilen şahsiyetlerdi.

صَحِبْتُ كُلَّ إِمَامٍ مِنْهُمْ قِمِينًا وَآخِذًا عَنْهُ مَا يَرُوي قِمَامًا لِقِيمِ

Her birini yakından takip ettim ve kendilerinden bilgileri ilk ağızdan aldım.

وَكَنتُ أَجْلُو بِهِمْ هَيَّيْ وَمَغْتَرِبِي كَأَنِّي بَيْنَ أَهْلِي بَعْدَ لَمْ أَرَمِ

Onlarla dertlerimi ve gurbet acılarımı hafifletirdim. Sanki milletim ve ailem arasındaymış gibi kendimi yabancı hissetmezdim.

فَهَذِهِ رِحْلَتِي لَوْ كُنْتُ شَارِحَ مَا لَقَيْتُ فِي الْأَرْضِ مِنْ خَلْقِي وَمِنْ أُمَّمِ

Yaptığım bu yolculukta (Endülüüs'ten Mısır, Şam, Irak ve Hicaz'a) tüm şâhid olduklarımı bir dile getirsem,

لَكُنْتُ تَعَجُّبٌ مِنْ إِحْكَامِ صَانِعِهِمْ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى مَنْشَى الرِّمَمِ

Mahlûkatın kusursuz ve ahenk içinde yarattığına hayret ederdim. Ki bu düzenin yaratıcısı da çürümüş kemikleri yeniden diriltten Yüce Allah'tır.

فَحينَمَا دَرَجُوا أَمْسِيْتُ مُضْطَرِبًا حَتَّى كَأَنِّي لَمْ أُرْحَلْ وَلَمْ أُقِمِ

O âlimler ayrıldıkları zaman, üzülürdüm, sanki ne yolculuk yapmış ne de onlarla kalmıştım.

جَرَّبْتُ أَهْلَ زَمَانِي مَا وَجَدْتُهُمْ يَرْعُونَ فِي صَاحِبِ شَيْئًا مِنَ الدِّمَمِ

Dönemim insanlarını denedim, arkadaşlarının en küçük bir hukukuna bile saygılarının olmadığını gördüm.

وَمَا رَأَيْتُ كَرِيمًا مَالَهُ سَبَبٌ وَلَا حَلِيمًا وَيُؤْذِي غَيْرَ مُنْتَقِمِ

Beklentisi olmayan bir cömertte şahit olmadığım gibi incindiği halde intikamından vazgeçen hoşgörülü birini de görmedim.

بَلْ كُلُّهُمْ مَا يَرَى إِلَّا مَصَالِحَهُ لَا يَنْظُرُونَ إِلَى حِلٍّ وَلَا حَرَمٍ

Aksine herkes kendi çıkarları dışında hiçbir şeyi düşünmez. Çıkarları uğruna helal ve haram ayırımı yapmadan her şeyi yaparlar.

فَهَذِهِ خُلُقُهُمْ فَأَحَدَرَهُمْ فَرَقًا وَلَا تَكُنْ وَاثِقًا بِلَيْنِ قَوْلِهِمْ

İşte karakterleri bu! Onlardan korkun ve sakının. Kulağa hoş gelen sözlerine ise güvenmeyin.

وَكُنْتُ أَسْأَلُ طَوْلَ الْعُمْرِ فِي صَغُرِي فَأَوْرَثَ الطُّوْلُ مَا أَلْقَى مِنَ الْهَرَمِ

Çocukluğumdan beri hep uzun bir ömür dilemiştim. Oysa uzun ömrün bana verdiği, yaşlılık problemleri oldu.

لَمَّا عَلَانِي نَكْصُ الْخَلْقِ وَالْعُمُرِ وَأَلْبَسَ الْجِسْمَ أَنْوَابًا مِنَ السَّقَمِ

Fiziksel olarak yaşım ve bedenimin gerilemesi ortaya çıktığında ve bana hastalık elbiseleri giydirdiklerinde;

وَاسْتَوْهَنَ الْعَظْمَ حَتَّى كَفَّ عَنْ بَصْرِي وَأَشْرَفْتُ مُهْجَتِي ضِعْفًا عَلَى الْعَدَمِ

Kemiklerim öyle güçsüzleştiler ki gözlerim bile göremez oldu. Yok olmanın eşğine gelecek kadar yaşam gücümü yitirdim.

لَرِمْتُ بَيْتِي وَصَارَ التُّكُّسُ مِنْ أَرْبِي إِذْ صَانَ جِسْمِي عَنِ التَّرْدَادِ وَالْخَدَمِ

Bedenim, beni hareketli bir hayattan alıkoydu; bu nedenle sosyal yaşamdan elimi çekip eve kapanmak zorunda kaldım. Böylece evime kapanmak dışında başka bir arzum kalmadı.

وَقَصَّرَ الْكِبَرُ أَيْضًا مِنْ قَوَى بَدَنِي فَصَارَ فِي الْعِلْمِ قِسْمِي أَصْغَرَ الْقِسَمِ

Yaşlılık, fiziksel gücümü de etkiledi. Bu yüzden payidar olduğum ilimdeki yerim de en az seviyeye indi.

فَهَذِهِ حَالَتِي وَمُنْتَهَى أَمَلِي أَمْسَيْتُ مِنْ أَجْلِهَا لَحْمًا عَلَى وَضَمِ

İşte durumum bu! Hayallerimin bittiği noktadayım. Bu sebeple asılan bir et parçasına dönüştüm.

وَهَا أَنَا قَاطِنٌ بِالشَّامِ مُرْتَقِبٌ وَقْتِي، وَكُلُّ أَمْرِي عَنْ وَقْتِهِ فَعَمِي

Şu an Şam'da yaşıyor ve geri kalan ömrümü doldurmaya çalışıyorum. Herkes zamanından bihaberdir, dolayısıyla kördür.

أَتَلُّو الْفُرَّانَ لَدَى لَيْلِي وَفِي نَهْرِي مَا بَيْنَ مُفْتَتِحِ فِيهِ وَمُخْتَمِمِ

Gecemi ve gündüzümü Kur'an okuyarak geçiriyorum. Gece ve gündüzlerin başlangıçlarından bitişlerine kadar Kur'an okumaya devam ederim.

مُعَلِّمٌ تَارَةً لِلنَّاسِ أَقْرَبُهُمْ جَمْعًا وَفَرْدًا مَعَ التَّهْلِيلِ فِي الْخَتَمِ

Bazen Kelime-i tevhîd eşliğinde hatimler indirirken, bireysel veya cemaat olarak Kur'ân okuruz.
Bu şekilde insanlara da Kur'ân öğretilir.

وَتَارَةً مُعَلِّمٌ تَجْوِيدَهُ لَهُمْ عَسَى أَكُونَ مِنَ الْفَرَاءِ خَيْرِهِمْ

Bazen de Kur'ân'ı güzel okumayı öğreten bir öğretici olurum. Umarım onların en iyi kurrâlarından biri olurum.

هُمُ الَّذِينَ اصْطَفَاهُمْ رَبُّهُمْ خَلْفًا لِحِمْلٍ تَنْزِيلِهِ وَلِئِقْتَدَى بِهِمْ

O kurrâlar, Rableri tarafından indirdiği Kur'ân'ı taşıyan ve örnek alınacak şahsiyetler olarak seçilmiştir.

لَوْ كَانَ لِي عَقْلٌ مَن يَبْغِي سَعَادَتَهُ لَبِتُّ مُفْتَكِرًا لَيْلِي وَلَمْ أَمِّمْ

Mutluluğunu arzulayan birinin aklına sahip olsaydım, gecelerimi düşünerek geçirir ve uyumazdım.

وَبِالنَّهَارِ فَذِكْرُ اللَّهِ يَقْطَعُنِي عَنِ الْخَلَائِقِ أَمْثَالِي مِنَ الْخَدَمِ

Gündüzleri Allah'ı anmakla meşgul olmam, benim gibi kul olanlarla olan irtibatımı kesiyor.

أَسْعَى لِنَفْسِي أَزْكِيهَا وَأَنْقِذُهَا قَدْ خَابَ مَنْ دَسَّهَا كَأَزْدَلِ الْبَهَمِ

Kendimi arındırmak ve kurtarmak için çabalarım, zira kim nefsini kirletirse en aşağılık hayvanlar gibi hüsrana uğrayacaktır.

تَرْكِيَةُ النَّفْسِ أَوْلَى مَا شَغَلْتُ بِهِ هِيَ الْفَلَاحُ لَعَبِدٍ مَذْنَبِ أَيْمِ

Nefsi terbiye etmek, uğraşılması gereken en önemli iştir; Bu, günahkâr bir kul için gerçek kurtuluştur.

عَلَيْكَ بِالنَّفْسِ فَلْتُحْسِنِ رِيَاضَتَهَا إِنْ لَمْ تَرْضُهَا طَعَتْ طُعْيَانَ مُجْتَرِمِ

Nefsine dikkat et, onu güzelce eğit. Eğer nefsin terbiye etmezsen, suçlunun azgınlığına kapılır.

بِالْعِلْمِ تَحْسِنُهَا وَالزُّهْدُ يُكْمِلُهَا تَهْدِيبُ أَخْلَاقِهَا مِنْ أَجْمَلِ الشَّيْمِ

İlimle nefsini güzelleştirirsin, zühd ise nefsin terbiyesini taçlandırır. Çünkü ahlak açısından nefsi terbiye etmek en güzel erdemdir.

فَخَادِمُ النَّفْسِ فِي عِدَادِنَا مَلَكٌ وَخَادِمُ الْجِسْمِ مَعْدُودٌ مِنَ النَّعْمِ

Nefsin hizmetkârı bizim nezdimizde bir melektir, Cismin hizmetkârı ise hayvanlardan sayılır.

مَنْ يَجْهَلِ النَّفْسَ لَمْ يَعْلَمْ بِمُوجِدِهِ قَدْ قَالَ ذَاكَ رِجَالٌ سَالَفَ الْقِدَمِ

Nefsi bilmeyen, yaratıcısını da bilemez. Bunu eski zamanların büyükleri söylemiştir.

لَكِنِّي عَبْدٌ كَسَلَانٌ مُرْتَجِيٌّ مَقَامَ مُجْتَهِدٍ بِالْخَيْرِ مُتَّسِمٍ

Ama ben tembel bir kulum. Buna rağmen iyilikte çalışsan, gayretli bir kişinin makamına ulaşmayı umuyorum.

وَأَبْتَغِي مَعَ ذَا لِقَاءِ رَبِّ كَمَا يَلْقَاهُ أَيُّ قَتَى عَارٍ مِنَ التُّهَمِ

Buna rağmen, hiç günah işlememiş biri gibi Rabbinin huzuruna çıkmayı arzuluyorum.

يَا رَبِّ إِنَّكَ ذُو عَفْوٍ وَمَغْفِرَةٍ فَاعْفِرْ لِعَبْدِكَ وَاجْنِبْهُ عَنِ النَّقَمِ

Ey Rabbinim! Gerçekten sen affedicisin ve bağışlayansın; o halde kulunu (beni) affet ve gazabından koru.

فَالذَّنْبُ يُقْلِفُهُ وَالْعَفْوُ يُطَمِّعُهُ وَإِنَّهُ مَعَ ذَا مِنْ أَوْهَنِ الطَّعْمِ

Günah onu huzursuz eder, bağışlanacağı ümidi ise ona cesaret verir. Ne var ki o, bu durumda en güçsüz olanlardan biridir.

فِيَا إِلَهِي وَيَا رَبِّي وَمُسْتَنْدِي إِنْ لَمْ تَقِلْ عَثْرَتِي فَالْحُزْنُ مُلْتَزِمِي

Ey Allah'ım, ey Rabbinim, ey sığınağım! Eğer günahımı bağışlamazsan, hüzüün beni terk etmeyecek.

فَارْحَمْ عَمَائِي وَصَغْفِي ثُمَّ مَسْكِنِي وَأَنْبِي لَيْسَ لِي صَبْرٌ عَلَى الْأَلَمِ

Körlüğüme, zayıflığıma ve acizliğime merhamet et. Çünkü acıya sabredebek gücüm yok

وَهَا هُنَا تَمَّ مَا صَمَّنْتَهُ سَفْرِي وَإِنْ أَقْلُ مَا جَرَى أَطْنَبْتُ فِي الْكَلِمِ

İşte, yolculuğumda yaşadıklarım burada sona erdi. Eğer olup bitenleri anlatsam, yine de sözlerimi fazla uzatmış olurum.

سَبْعُونَ أَبْيَاتَهَا تَبَغِي لِقَائِهَا دُعَاءَ ذِي الْوَدِّ وَالْإِيمَانِ وَالرَّحْمِ

Yolculuğumun anlatımı yetmiş beyitten oluşmakta ve söyleyeni için sanimi, iman ve merhamet sahibi kişilerden dua istemektedir.

وَيَرْحَمُ اللَّهُ عَبْدًا مَا يُسَاعِدُنَا عَلَى الدُّعَاءِ مَعَ التَّأْمِينِ وَالْهَمَمِ

Allah, dualarımızda ve gayretlerimizde bize eşlik ederek yardım edenlere rahmet etsin.

تِسْعٌ وَخَمْسُونَ مَعَ سِتِّ لَهَا مِئَةٌ تَارِيخُ كِتَابَتِهَا فِي الْأَشْهُرِ الْحُرْمِ

Yolculuğumda yaşadıklarımı, 659/1261 yılında Haram aylarında kaleme aldım.

وَالْحَمْدُ وَالشُّكْرُ مَخْصُوصٌ بِخَالِقِنَا عَلَى التَّمَامِ وَمَا أَوْلَانِ مِنْ نِعَمِ

Hamd ve şükür, sadece bizim yaratıcımız olan Allah'a mahsustur. Tüm eksiksiz güzellikler ve bize vermiş olduğu her türlü nimet için O'na şükrederiz.

تُمْ الصَّلَاةَ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى أَصْحَابِهِ الطَّاهِرِينَ الْمُقْتَدَى بِهِم

Sonra, Peygamberimiz Hz. Muhammed'e ve onu örnek teşkil eden, temiz sahabelerine salat ve selam olsun.

يَقُولُ حَامِدُ رَبِّ الْعَرْشِ وَالنَّسَمِ الْمُدْنِبُ الْقَاسِمُ الْمَدْعُو بِالْعَلَمِ

Bu kasideyi kaleme alan, Arş'ın ve alemlerin Rabbi'ni hamd eden, 'Alemuddîn' lakabıyla tanınan Kâsım'dır (öl. 661/1263).

مُؤَفَّقٌ جَدُّهُ وَأَحْمَدٌ وَلَدٌ مِنْ سَفْعٍ أَتَدْلُسُ ذُو الْخَوْفِ وَالنَّدَمِ

Dedesinin adı Muvaffak, oğlu Ahmed'dir. Endülü's'ün korku ve pişmanlık dolu topraklarından gelmiştir.

Sonuç / Conclusion

Bu beyitlerde şair, hayatının son dönemlerinde geçmişi değerlendirerek yaşadığı zorlukları, yaptığı hataları, ilme olan bağlılığını ve dini yolculuğunu anlatıyor. Şiir, hayatın geçiciliği ve dünya üzerindeki yolculukların gelip geçiciliğini vurgularken, aynı zamanda dini öğretilere ve ilim öğrenmeye adanmış bir ömrün önemini ön plana çıkarıyor. Şairin çeşitli âlimlerden aldığı eğitim, ilmi çabaları ve manevi yolculuğu, eser boyunca derin bir iç hesaplaşma ve tevazu içinde ifade ediliyor. Bu durum, bireyin Allah'a olan bağlılığını gösterirken, hayatın sonuna doğru yapılan muhasebenin bir ifadesi olarak dikkat çekiyor.

Şiir, bir âlimin hayatını ve seyahatlerini etkileyici bir şekilde yansıtırken, ilim ve öğrenme arzusunu, Allah'a olan bağlılığı, farklı şehirlerdeki deneyimlerini ve tanıştığı âlimleri içeriyor. Şairin, Endülü's'ten başlayarak ziyaret ettiği önemli şehirler ve tanıştığı âlimler aracılığıyla elde ettiği bilgileri aktarırken kullandığı zengin betimlemeler dikkat çekiyor. Özellikle, Tâcuddîn Ebu'l-Yumn Zeyd (Şam), İbn Şeddâd (Halep), Âmidî (Hama), Urmevî (Tatlı sözleriyle tanınan âlim) ve Ebu'l-Bekâ (Bağdat) gibi önemli isimlerle olan etkileşimleri, şairin ilim yolculuğunun derinliğini gösteriyor.

Şiirde gençliğin geçici doğası, hatalar ve iyi amellerin önemi öne çıkıyor. Şair, yaşının ilerlemesiyle birlikte küçük hatalarla ilgilenmeye zaman bulamadığını ifade ediyor. Hayatın geçici olduğunu ve zamanın hızla geçtiğini belirtirken, aşkın da geçici bir deneyim olduğunu vurguluyor. İyi ve kötü amellerin karıştığını ve bu durumun sonuçlarının korkutucu olabileceğini dile getiriyor. Allah'a olan güven ve şefaât dileği, şiirin temel temalarından birini oluşturuyor. Şair, hayatı boyunca Kur'ân'a hizmet ettiğini ve bu hizmetin asla eskimeyeceğini ifade ediyor. İlim ve bilgiye olan tutkusu, seyahatleri ve farklı âlimlerle olan etkileşimleriyle somutlaşıyor.

Bu kaside, sadece bireysel bir yolculuk değil, aynı zamanda bir topluluğun ve medeniyetin ilim ve bilgiye olan tutkusunun ifadesi. Şairin kelimeleri, derin bir hayranlık ve saygı ile dolu. Şiir, aynı zamanda dönemin bilimsel ve kültürel ortamını, âlimler arasındaki etkileşimleri gözler önüne seriyor. Şairin yaşadığı zorluklar, hatalar ve bunlardan aldığı dersler, özellikle yaşlılık döneminde insanların zamanın geçişine ve hayatta karşılaştıkları zorluklara dair düşüncelerini yansıtıyor.

Metin, ilim öğrenmeye ve öğretmeye yönelik bir tutku taşıırken, bireylerin bilgi arayışının önemini vurguluyor. Dinî ve manevi unsurlar, Allah’a olan sevgi ve ibadet, şairin manevi yolculuğunu simgeliyor. Toplumsal ve kültürel bağlamda, şair yaşadığı dönemdeki toplumsal yapıyı ve entelektüel birikimi aktararak tarihsel bir zemin sunuyor. Evrensel insani duygular ve deneyimler, zaman ve mekân gözetmeksizin okuyucuları etkileyen temalar olarak öne çıkıyor. Ruhsal bir derinlik taşıyan metin, okuyuculara düşünme ve kendilerini sorgulama fırsatı sunarak, varoluşsal kaygılar ve manevi arayışlar üzerinde duruyor. Bu tür eserler, sadece edebi bir değer taşımakla kalmaz, aynı zamanda insanlara ilham veren, düşündürülen ve rehberlik eden önemli bir kaynak işlevi görür.

Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkelerine azami özen gösterildiği, yararlanılan tüm kaynakların eksiksiz ve doğru biçimde kaynakçada belirtildiği hususu beyan olunur
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Ithenticate
Etik Bildirim	turkiyeilahiyat@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is hereby declared that utmost care has been taken to comply with the principles of scientific research and publication ethics during the preparation of this study, and that all sources used have been accurately and completely cited in the bibliography.
Plagiarism Checks	Yes - Ithenticate
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	turkiyeilahiyat@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça | References

Besyûnî, Abdulfettâh Feyûd. *‘İlmu’l-bedî’ dirâsetun târîhiyye ve fennîyye li usûl’l-belâga ve mesâil’l-bedî’*. Kahire: Muessesetu’l-Muhtâr li’n-neşri ve’t-tevzi’, 4. Basım, 2015.

Deger, Mete Bülent - Harbelioğlu, Mehmet Ali. “Klasik Türk Edebiyatında ‘Teşhis’ ve ‘İntak’ Sanatlarının Anlam Çerçevesi ve Tasnifi”. *The Journal of Social Sciences* 66/66 (29 Ağustos 2024), 213-239. <https://doi.org/10.29228/SOBIDER.72292>

Dımaşkı, Abdulkâdir b. Muhammed en-Nu’aymî ed-. *ed-Dâris fi târîhi’l-medâris*. nşr. İbrâhîm Şemsuddîn. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kutubî’l-İlmiyye, 1990.

Durmuş, İsmail - Pala, İskender. “İstiare”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 23/315-318. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Ebu’l-Hayr Şemsuddîn Muhammed b. Muhammed. *Câmî’u esânûd-i İbni’l-Cezerî*. nşr. Ahmed b. Hammûd b. Humeyyid er-Ruveysî. Beyrut-Medine: Muessesetu’d-Duhâ-Dâru’l-Me’sûr, 2015.

el-Hâfız ez-Zehabî. *el-İber fi haber-i men ğaber*. nşr. Selâhuddîn el-Muneccid. 6 Cilt. Kuveyt: Matbaatu Hukûmeti’l-Kuveyt, 2. Basım, 1986.

Gâmîdî, Nâsır b. ‘Alî b. Sa’îd el-. *el-Muhassal fi şerhi’l-Mufassal li’l-Kâsım b. Ahmed el-Lûrkî el-Endelusî ‘Alemuddîn (öl. 661/1263) min evvel-i (el-‘aded) ilâ âhir-i (el-mebni lil-mef’ûl) dirâse ve tahkik*. Riyad: İmâm Muhammad b. Suud İslâm Üniversitesi, Doktora Tezi, 1429.

Hamevî, Şihâbuddîn Yâkût b. Abdullâh el-. *Mu’cemu’l-Buldân*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1977.

Hamevî, Yakût el-. *Mu’cemu’l-udebâ’*. nşr. İhsân Abbâs. 7 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1993.

İbn Kesîr, Ebu’l-Fidâ’ İsmâ’il b. ‘Umer. *el-Bidâye ve’n-nihâye*. 15 Cilt. Beyrut: Mektebetu’l-Me’ârif, 7. Basım, 1988.

İbnu’l-İmâd, Şihâbuddîn Abdulhayy b. Ahmed ed-Dımaşkı. *Şezerâtu’z-zehab fi ahbâr-i men zehab*. nşr. Abdulkâdir el-Arnâvût-Mahmut el-Arnâvût. 10 Cilt. Dımaşk/Beyrut: Daru İbn Kesîr, 1992.

İbnu’l-Mu’tezz, Ebu’l-Abbâs ‘Abdullâh. *Kitâbu’l-bedî’*. nşr. İrfân Matarcî. Beyrut: Muessesetu’l-Kutubî’s-Sekâfiyye, 2012.

Kehhâle, ‘Umer Rîdâ. *Mu’cemu’l-muellifîn*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsî’l-Arabî, 1957.

Kıftî, Cemâluddîn Ebu’l-Hasen Alî b. Yûsuf el-. *İnbâhu’r-ruwât ‘alâ enbâhi’n-nuhât*. nşr. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrâhîm. Kahire - Beyrut: Daru’l-fikri’l-Arabî - Muessesetu’l-Kutubu’s-Sekâfe, 1986.

Luvrakî, Kâsım b. Ahmed b. el-Muvaffak el-Endelusî el-. *Kasîdetu’l-Luvrakî fi vasfî rihletihî mine’l-Endelus ile’l-Maşrık*. thk. Yâsîn Muhammed es-Sevvâs. Mecme’u’l-lugati’l-Arabîyye/Şebeketu’l-Alukah, ts.

Matlûb, Ahmed. *Mu’cemu’l-mustalahâtî’l-belâgiyye ve tetavurruh*. 3 Cilt. Irak: Matba’atu’l-mecma’u’l-ilmî el-İrâkî, 1983.

Merâgî, Ahmed Mustafa el-. *'Ulûmu'l-belâge el-beyân ve'l-me'ânî ve'l-bedî'*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 3. Basım, 1993.

Safedî, Selâhuddîn Halîl b. Aybeg es-. *Kitâbu'l-vâfi bi'l-vefeyât*. nşr. Ahmet el-Arnâvût-Mustafa Turkî. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'î't-Turâsî'l-Arabî, 2000.

Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-. *el-Ensâb*. nşr. Mutî Hâfız-Riyad Murad. 12 Cilt. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1984.

Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân es-. *Buğyetu'l-vu'ât fi tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nuhât*. nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. 2 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikir, 2. Basım, 1979.

Tilimsânî, Ahmed b. Muhammed el-Makkarî et-. *Nefhu't-tîb min gusni'l-Endelusi'r-ratîb*. nşr. İhsan Abbâs. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1968.

Yâfi'î, Ebû Muhammed Abdullâh b. Es'ad. *Mir'âtu'l-cinân ve 'ibretu'l-yakzân fi ma'rifeti mâ yu'teber min havâdisi'z-zamân*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.

Yemânî, Abdalbâki b. 'Abdulmecîd el-. *İşâretu't-ta'yîn fi terâcimi'n-nuhât ve'l-lugaviyyîn*. thk. Abdulmecîd ed-Deyâb. Suudi Arabistan: Merkezu'l-Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1986.

Yûnîni, Kutbuddîn Mûsâ b. Muhammed el-. *Zeylu Mir'âtu'z-zemân*. Haydarâbâd: Dâiretu'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1955.

Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed ez-. *Ma'rifetu'l-kurrâ'i'l-kibâr 'ale't-tabakât ve'l-a'sâr*. nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf-Şuayb el-Arnaût-Sâlih Mehdî Abbâs. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2. Basım, 1988.

Zirikî, Hayruddîn ez-. *el-A'lâm kâmûsu terâcim li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâi mine'l-Arab ve'l-musta'ribîn ve'l-musteşrikîn*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.



Ebu'l-Bekâ er-Rundi'nin Ağıtı: Yaratıcılık ve Taklit

Eyass Alrashed¹

Öz

Bu çalışma, Endülüs'ün kaybının bir simgesi haline gelen Ebu'l-Bekâ er-Rundi'nin "Nuniyye" adlı ağıtını ele alır; eserin ortaya çıkardığı vizyonu ve ortaya koyduğu sanatsal biçimi anlamaya çalışır. Ayrıca bu sanatsal biçimin, yıkılan krallıkların ağıtını işleyen şiir sanatında bir örnek teşkil ederek şairler için bir model haline gelip gelmediğini ve bu türün, hicri yedinci yüzyılın başlarında Endülüs'teki şiir hareketinin bir parçası olup olmadığını inceler. Bu araştırma, Ebu'l-Bekâ'nın şiirinin kaynaklarını Cahiliye döneminden onun yaşadığı döneme kadar takip etmeye çalışır. Eski nesillerin mirasında bu şiirin sanatsal kökenlerini araştırarak, her dönemde nasıl ortaya çıktığını inceler ve krallıkların çöküşünü anlatan ağıt şiirinin, Endülüs'lülere özel bir sanat dalı haline gelene kadar nasıl geliştiğini ele alır.

Anahtar Kelimeler: Arap Belagati, Ebu'l-Bekâ Er-Rundi, Yok Olan Krallıklar, Yaratıcılık ve Taklit.

Alrashed, Eyass. "Ebu'l-Bekâ er-Rundi'nin Ağıtı: Yaratıcılık ve Taklit". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 9/1 (Mart 2025), 360-378. <https://doi.org/10.32711/tiad.1590456>

Geliş Tarihi	24.11.2024
Kabul Tarihi	27.02.2025
Yayın Tarihi	28.03.2025
*Bu CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makedir.	

¹ İstanbul Aydın Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Arapça Tercüme Bölümü, eyassalrashed@aydin.edu.tr, ORCID: 0000-0001-7824-8952



The Elegy of Abu al-Baqa al-Rundi, Creativity and Imitation

Eyass Alrashed¹

Abstract

The research studies the poem of Abu al-Baqa al-Rundi, which became a sign of the loss of Andalusia, and attempts to understand the vision that produced it, and the artistic formation in which it was manifested, and whether the artistic formation played a role in its transformation into an example for poets to follow in the art of mourning the vanished kingdoms; which became part of the poetic movement in Andalusia at the beginning of the seventh century AH. This research attempts to trace the sources of Abu al-Baqa's poem; from the pre-Islamic era until his era, searching for its artistic origins in the heritage of the ancients, examining its manifestation in each era, and how the poem of mourning the vanished kingdoms developed until it reached an art specific to the Andalusians.

Keywords: Arabic rhetoric, Abu al-Baqa al-Rundi, vanished kingdoms Creativity, imitation.

Alrashed, Eyass. "The Elegy of Abu al-Baqa al-Rundi, Creativity and Imitation". *Türkiye Journal of Theological Studies*, 9/1 (Mart 2025), 360-378. <https://doi.org/10.32711/tiad.1590456>

Date of Submission	24.11.2024
Date of Acceptance	27.02.2025
Date of Publication	28.03.2025
This is an open access article under the CC BY-NC license.	

¹ İstanbul Aydın University, Faculty of Arts And Sciences, Department of Translation and Interpretation, Arabic Translation and Interpreting Pr, , eyassalrashed@aydin.edu.tr, ORCID: 0000-0001-7824-8952



بكاتية أبي البقاء الرُندي، التقليد والاتباع

Eyass Alrashed ¹

ملخص

يدرس البحث نونية أبي البقاء الرندي؛ التي صارت علامة على فقد الأندلس، ويحاول فهم الرؤيا التي أنتجتها، والتشكيل الفني الذي تجلت فيه، وما مدى تأثير هذا التشكيل الفني في تحولها إلى مثال يتخذه الشعراء في فن رثاء الممالك الزائلة؛ الذي صار جزءاً من الحركة الشعرية في الأندلس مع مطلع القرن السابع الهجري. يحاول هذا البحث أن يتبع مصادر قصيدة أبي البقاء؛ منذ الجاهلية وحتى عصره، باحثاً عن أصولها الفنية في تراث الأقدمين، فاحصاً تجليها في كل عصر، وكيف تطورت قصيدة رثاء الممالك الزائلة حتى وصلت إلى فن خاص بالأندلسيين. انطلاقاً من فكرة أن للنصوص أصولاً تنتسب إليها، وهذه النصوص لا بد أن تظهر في تضاعف النص اللاحق.

الكلمات المفتاحية: البلاغة العربية، أبو البقاء الرندي، الممالك الزائلة، التقليد، الاتباع.

Alrashed, Eyass. "بكاتية أبي البقاء الرُندي، التقليد والاتباع". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi 9/1 (Mart 2025), 360-378. <https://doi.org/10.32711/tiad.1590456>

Date of Submission	24.11.2024
Date of Acceptance	27.02.2025
Date of Publication	28.03.2025
This is an open access article under the CC BY-NC license.	

¹ İstanbul Aydın University, Faculty of Arts And Sciences, Department of Translation and Interpretation, Arabic Translation and Interpreting Pr , eyassalrashed@aydin.edu.tr, ORCID: 0000-0001-7824-8952

مدخل

الكتابة الإبداعية مهارة لغوية معقدة، تتطلب جهداً عقلياً كبيراً، ووقتاً للتميز فيها، يلجأ عبرها الكاتب إلى التعبير عن مشاعره وإحساسه وعواطفه الجياشة، وخياله المجتج، وتجاربه وأفكاره المبتكرة وآرائه الجديدة، وخواطره البديعة بأسلوب لغوي راق جميل سلس مثير ومؤثر في القارئ أو السامع، وبطريقة عرض شيّقة، وهي أرق أنواع الكتابة؛ لأنها تحقق المتعة النفسية للمتعلم، وتعينه على صقل مواهبه الأدبية وتنميتها، وفي ظل التطور السريع الذي يشهده العالم اليوم، تبرز أهمية الاهتمام بالمواهب اللغوية ورعايتها بما يتناسب مع تطلعات المستقبل. تعد الكتابة الإبداعية واحدة من أبرز مجالات التعبير الفني التي تمكن الأفراد من التعبير عن أفكارهم ومشاعرهم بطرق مبتكرة وخالقة. ومع ذلك، يواجه العديد من الموهوبين لغوياً تحديات في تنمية مهاراتهم الكتابية تنمية مثلى. من هنا، تأتي البرامج الإثرائية كوسيلة فعالة لتعزيز هذه المهارات وتطويرها.

مع نهاية القرن التاسع الهجري تكسّر الأندلسيون على ثلاثة أقسام؛ قسم نُقله السفن إلى العدة المغربية مكتفياً بالنظر إلى منطقة التحسّر العربي؛ آخر عرصة ينقفون الحنظل عندها، ثم يغادرون، وقسم ما أدخل السيف في جُرْبَانِه؛ فالتجأ إلى عُزْرَةَ الجبل، وقاتل حتى مرقتهم سيوف الأعداء وتخلي أبناء الجلدة والدين، وقسم وقع تحت نطع خيانة النصارى للعهد؛ التي قطعوها بأنهم لن يمسوا الناس في أرزاقهم وعقائدهم؛ فبدأت محنة المورسكيين المعلومة، وصارت محاكم التفتيش تتبع الأنفاس ونبضات القلوب؛ فهلك خلق كثير، وتسأّر خلق أكثر، وبدل بعض الناس دينهم احتيالاً حتى حين، منتظرين مقاتلي الصحراء، ولكن لم يلتفت أحد لخصيسهم، فلا مرابطين ولا موحدين في العدة المغربية ليجوزا؛ فتكون زلافة ثانية أو وادي أرك آخر.

ولم تكن ديار الإسلام في الشرق بأحسن حالاً؛ فابتداء من القرن السابع الهجري كانت تتعرض لتدمير وحرق واستباحة من هجمات المغول؛ فبدأت رقعة الدولة الإسلامية الكبرى التي صنعها سنابكُ خيول الفاتحين تتقلص وتضمحل؛ فاحتقرت بخارى وسمرقند وطشقند ونيسابور تاج الحضارة الإسلامية في المشرق.

كانت هذه القرون قاتلة؛ فهي تعلن غروب شمس الحضارة الإسلامية؛ فالبنبان العظيم الذي سما عدة قرون امتدت إليه يد الحدثان لتمزيقه، وتورث مكانه خراباً وفتكاً ونقصاً في المال والأنفس والثمرات، ومن ثم رحيلاً لا عودة بعده. وكانت القصيدة الأندلسية معادلاً موضوعياً لهذا الظرف التاريخي، ومرآة تعكس صورة الوقائع بين حُسْنِها وفنائها. لقد كانت وثيقة أظهرت المكابدة والفجيعة من ذهاب النعيم وتبدل الأحوال، وصدت حالة الفتح واستقرار الدولة وبدء الصعود والنضج الحضاري، ومن ثم انسلال خيط ثوب الأندلس؛ فصارت أترأ بعد عين.

كانت القصيدة الأندلسية من جانب آخر قد بلغت شأواً عظيماً؛ إن من حيث الرؤيا، وإن من حيث التشكيل، وبدت الشخصية الأندلسية واضحة؛ إذ أنتج أدب تظهر فيه نكهة الأندلس؛ أندلس الطبيعة، وأندلس الترف، وفي الوقت عينه أندلس الفقد، والخسران والتحسّر. وفي كل هذا لا يمكن القول؛ إن القصائد في الشعر العربي يمكن تقسيمها بحسب الأقاليم؛ التي حلت فيها، ونقصد هنا القسمة الحادة التي تظهر فرقاً في الشكل والمضمون وطرائق القول، فلا يمكن لنا أن نتكلم عن القصيدة العربية الإسلامية في بلاد ما وراء الهر، أو القصيدة العربية الإسلامية في الهند أو خوارزم أو الأندلس قاصدين من ذلك أن لكل إقليم قصيدة خاصة له تنفصل تماماً عن بقية الأقاليم فنياً، هذا الأمر لا يكون؛ مع يقيننا أن الإقليم يؤثر في الشعر، ولكن تبقى هناك أسس ثابتة، هي سُننُ العرب في القول الشعري، أو ما نسميه الشعريّة العربية، فهذا هو النظام العام للشعر في كل ثقافة، وهذا النظام يستقر، وفي تجديده يأخذ قوانين تشيع بين الشعراء؛ فيتمثلونها، ولم تكن القصيدة الأندلسية بعيدة عن هذا القانون العام؛ فروح الشاعر الجاهلي في نجد نجدها في الطبقات الكثيفة والمعقدة للشاعر الأندلسي، ولكن هذه الطبقات تأخذ نكهة الأندلس.

1. أبو البقاء الرندي المثقف - الشاعر

هو صالح بن يزيد بن صالح بن موسى بن أبي القاسم بن علي بن شريف النفري، يكنى أبا الطيب الرندي⁴، وقد ذكر بعض المؤرخين أنّ كنيته أبو البقاء⁵، ومنهم من كناه بأبي محمد⁶. ولد سنة 601هـ، وتوفي سنة 684هـ.

4 لسان الدين بن الخطيب، كتاب الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق محمد عبد الله عنان (بيروت: دار الكتب العلمية، 1424)، 275/3.

5 المقرئ التلمساني، نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار صادر، 1968)، 232/6.

6 علي بن أبي زرع الغاسي، الذخيرة السنوية في تاريخ الدولة المرينية، (المغرب: دار المنصور، 1972)، 112.

وينسب إلى زُندة، وهي مدينة تقع على قمة شاهق، وحياة الرجل غامضة؛ لأن المعلومات عنه شحيحة؛ فلم يذكر المؤرخون ما يخص زوجاته وأبنائه، ولكن بدا أن هذا الرجل قد تنقل في المدن الأندلسية طالباً العلم، يسترفد الأمراء والولاة والأعيان؛ فأقام في إشبيلية ومالقة وغرناطة⁷ و "هُوَ أحد الأديب المجدبين من أهل الأندلس"⁸، "وكان خاتمة أديب الأندلس بارع التصرف في منظوم الكلام ومنثوره، فمهما حافظاً فَرَضِيًّا متفنيًّا في معارف جليلة نبيل المَنَازِع متواضعاً مقتصدًا في أحواله... وله مقامات بديعة في أغراض شتى، وكلامه نظماً ونثراً مدون، وله تأليف في العروض وتاليف في صنعة الشعر سماه: الكافي في علم القوافي، وأودعه جملةً وافرة من نظمه"⁹ ومن مؤلفاته: "روضة الأُنس ونزهة النفس وكتاب الوافي"¹⁰

وعلى الرغم من اشتغال الرجل بالعلم والتأليف والتدريس؛ فإنَّ ذاكرة الزمان لم تلتفت إلى ذلك التفاتها إلى قصيدته التي التصقت باسمه في زمانه وحتى زماننا؛ فلعلما تجد مشتغلاً بالأدب أو على تخوم الشعر والفكر لا يعرف مطلع قصيدته:¹¹

لِكَلِّ شَمِيءٍ إِذَا مَا تَمَّ نُقْصَانُ فَلَا يَغَرَّ بِطَيْبِ الْعَيْشِ إِنْسَانُ
هِيَ الْأُمُورُ كَمَا شَاهَدْتُهَا دُولُ مَن سَرَّهُ زَمَنُ سَاءَتْهُ أَرْزَامُ

لم يكن أبو البقاء الرُّندي من طبقة العلماء الذين يقربون الشعر كما ألفينا ذلك عند كثير من الشعراء، ولا سيما في العصور المتأخرة، بل كان الرجل حالةً أوسع من ذلك، يمكن أن نطلق عليها: (الشاعر المثقف)؛ فقد كان راسخاً في علوم عصره منغمساً في الوقت نفسه في الحدث السياسي للمجتمع، مدرِّكاً العيوب التي تأكل الجسد الأندلسي، مستشرِّفاً المستقبل، بل كانت قصيدته النونية من أعظم القصائد؛ فقد حاول عبرها تحليل الواقع الموضوعي للأندلس، ونقل حال الملِّك فيها، ونبَّه على قرب الهلاك، مبيِّناً أسبابه، معطياً حلولاً للخروج من هذا الجرف الهاري، محاولاً استنهاض الداخل الأندلسي ومسلمي العُدوة المغربية، معتمداً البيان وسيلةً مؤثِّرة، ولكنَّ رؤيا أبي البقاء مع تشكيله الفني ابتلعها آفاق التخلي والبأس واللاجدوى، ومضت سنن الله في خلقه.

2. ما قبل القصيدة

ابتداء من القرن الخامس الهجري لم تعد الأندلس موحدة قوية ذات شوكة، بعد اضمحلال الدولة الأموية، وعلى الرغم من أن المرابطين قد جازوا إلى الأندلس سنة 483هـ؛ فدالت دول ملوك الطوائف، وورث المرابطون ملكهم، فإنَّ التمزق أدرك دولتهم؛ فطوَّتهم ربح الردى والنوائب، وسقطت دولتهم سنة 541 هـ، وحل مكانهم الموحدون، الذين حلَّ بهم ما حلَّ بسابقيهم؛ فضعفت دولتهم أيضاً رويداً رويداً حتى سقط ملكهم سنة 668هـ.

في هذه السنين لم تكن الأندلس بخير؛ فعلى الرغم من أنَّ المرابطين أقاموا ملكاً قوياً، وانتصروا على النصارى في معركة الزَّلَاقَة سنة 479هـ، وعلى الرغم من أنَّ الموحيدين أيضاً قد انتصروا على النصارى في معركة الأرك سنة 591هـ فإنَّ هذه المعارك مع النصارى، والمعارك التي كانت تحصل بين المسلمين أنفسهم في الأندلس قد أضعفت قوتهم، وجاءت خسارة معركة العقاب 609هـ لتضع الوجود الإسلامي في الأندلس كله في مهيب الريح.

لقد رأى الشاعر بأم عينيه سقوط إشبيلية وقرطبة وجيان ومرسية وشاطبة في زمن يسير، "وهكذا فقدت الأندلس معظم قواعدها الثالثة في نحو ثلاثين عاماً فقط 627هـ، و655هـ في وابل مروع من الأحداث والمحن، واستحال الوطن الأندلسي الذي كان قبل قرن فقط يشغل نحو نصف الجزيرة الأندلسية، إلى رقعة متواضعة هي مملكة غرناطة"¹²، وفي سنة 665هـ "صالح ابن الأحمر (ت 671 هـ) ألفونش، بأن أعطاه ابن الأحمر أربعين مسوراً من بلاد المسلمين، من جملتها شَرِيش والمدينة والقلعة، وقيل إن جملة ما أعطى ابن الأحمر لألفونش من بلاد المسلمين من المدن والحصون المسورة مئة مسور وخمس مسورات من بلاد شرق الأندلس... ولما أعطى ابن

7 الطاهر أحمد مكى، دراسات أندلسية في الأدب والتاريخ والفلسفة، (القاهرة: دار المعارف، 1987)، 284.

8 خليل بن أبيك الصغدني، الوافي بالوفيات، تحقيق أحمد الأرناؤوط وتركبي مصطفى، (بيروت: دار إحياء التراث، 2000)، 160/16.

9 محمد بن عبد الملك المراكشي، الذيل والتكملة لكتابي الموصل والصلة، تحقيق إحسان عباس ومحمد بن شريفة وبشار عواد معروف (تونس: دار الغرب الإسلامي، 2012)، 50/1.

10 شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي عصر الدول والإمارات، (القاهرة: دار المعارف، 1989)، 289.

11 أبو البقاء الرندي، الديوان، تحقيق حياة قارة (الإسكندرية: دار الوفاء، 2011)، 231.

12 محمد عبد الله عنان، دولة الإسلام في الأندلس (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1990)، 49/5.

الأحمر البلاد المذكورة للألفونش قال الفقيه أبو محمد صالح بن شريف الرندي يرثي بلاد الأندلس، ويستنصر بأهل العدو من مريم وغيرهم بهذه القصيدة¹³.

لقد عد أبو البقاء في قصيدته ابن الأحمر مسؤولاً عن فقدان هذه القواعد، "ومن المؤكد أن السلطان ضاق بها، وعمل على حصارها؛ فهي تندد بالقواعد التي سقطت على عهده في يد المسيحيين، وتستثير جبهة المسلمين في الأندلس وخارجها، وإذن فهي تدينه دون أن تعرض له، وتجعله مسؤولاً دون أن تذكر اسمه، وليس ثمة شك في أن أحفاده كانوا أحرص منه على عدم تداولها بين الناس، وكان ابن الخطيب الوزير الأول لهم، وليس بوسعهم أن يضمن كتيبه شيئاً لا يرضون عنه"¹⁴، واللافت أن ابن الخطيب الذي ألمه سقوط مدن الأندلس وراح يصوغ بما لديه من خبرة سياسية وأدبية ما بنفسه من ألم وحسرة حول ذلك شعراً ونثراً ويتفانن في ذلك، حتى قيل فيه: "يكاد ابن الخطيب في وصفه مدن الأندلس وبلداتها المختلفة أن يطغى على أسلوبه وثقافته في ذلك عنصران نابعان من الأحوال السياسية المحيطة بتلك البلاد، وهما الأمان والخوف، فالأحوال مضطربة والمدن تتساقط تباغاً والعدو مرتبص، وابن الخطيب لم يكن أديباً فحسب يعاين كل ذلك، إنما كان يعيش الحياة السياسية بكل مآلاتها"¹⁵، ومع ذلك كله تجاهل قصيدة أبي البقاء، ولكن وعلى الرغم من ذلك فإن هذه القصيدة طارت على جناحي طائر تناقلتها الركبان، وصارت علامة على الأسف الأندلسي، على الرغم من أنها قيلت قبل الخروج النهائي للمسلمين في عهد بني الأحمر، ولكنها صارت أيقونة فنّية تسلّي بها الحزاني، ويتمثلها ويغيّس منها من يريد القول في خسارة حصن جديد أو مدينة جديدة، بل حدث أكثر من ذلك؛ فـ "يوجد بأيدي الناس زيادات فيها ذكر غرناطة وبسطة وغيرهما مما أخذ من البلاد بعد موت صالح بن شريف، وما اعتمده منها نقلته من خط من يوثق به على ما كتبه، ومن له أدنى ذوق علم أن ما يزيدون فيها من الأبيات ليست تقاربها في البلاغة، وغالب ظني أن تلك الزيادة لما أخذت غرناطة وجميع بلاد الأندلس إذ كان أهلها يستهضون همم الملوك"¹⁶.

إذا كان الشعر إلا أقله راجع إلى باب الوصف؛ فإن فن الرثاء ولد مع ولادة العرب فنياً؛ أي: مع لحظة تعبيرهم عن حالهم من خلال الشعر، فالرثاء عرض شعري قديم في أدبنا العربي، وأحد فنونه الأصيل، إذ ارتبط بحدث الموت وفقد الأمانة، ولذلك تميز عن غيره من الفنون بصدق العاطفة ونبل المشاعر¹⁷، ولأن الحياة تدافع وصراع فلا بُدَّ من فقد، وهذا الفقد يولد نوعاً وحسرة؛ فكان الشعراء مسعفاً فنياً لهذه الأقوام كي تنقل مشاعرها على ظهر القاصد، وتقول العرب: رثيت رثياً ومرثيةً ورثيةً؛ أي حفطت خيراً وحملت على الحديث¹⁸، والرثية تعني الألم من وجع الركبتين والمفاصل واليدين والرجلين، أو هي ورم في القوائم. ومن معانها الحمق والفتور¹⁹، وكلاهما من معاني الضعف، وذهب ثعلب، (ت291هـ) إلى تشديد الباء وكسر التاء، (رثية) وتعني الضعف بعامّة²⁰، والرثاء في أصل وجدانه تعبير عن الضعف والفقد، وإن أبدى الرائي التجلد لعلل شئ، منها: التصبر، أو نكاية بالشامتين، "قال الأصبغي (ت216هـ): قلت لأعرابي: ما بال المرائي أشرف أشعاركم؟ قال لأننا نقولها وقلوبنا محترقة"²¹ وفي هذا السياق، خصص ابن سلام طبقة لشعراء المرائي، ضمت أربعة شعراء بارزين²². ولم يقتصر الرثاء على أشخاص محددين، بل شمل الآباء، والأبناء، والإخوة، والأقارب، والأعمام، والأزواج، حتى إنهم رثوا الأعضاء والأشلاء، والحيوان²³، وإذا كان النوبي عرف الرثاء بقوله: "هو تصوير حزن الشاعر لموت

13- الفاسي، الذخيرة السننية في تاريخ الدولة المرينية، 112.

14- مكي، دراسات أندلسية في الأدب والتاريخ والفلسفة، 313.

15 خالد خالد، رحلات ابن الخطيب الأندلسية بين العديتين الأندلسية والمغربية (أنقرة: دار سونجاغ أكاديمي، 2024)، 74.

16 المقرئ التلمساني، نفع الطيب، 4/488.

17 طراف النهار، تداخل الموضوعات في قصيدة الرثاء دراسة وصفيّة تطبيقية، (دار النداء، إسطنبول)، ط1، 2023، 8.

18 ابن منظور، لسان العرب، الحواشي لليازجي وجماعة من اللغويين (بيروت: دار صادر، 1414هـ)، ط3، 309/14.

19 حسين جمعة، الرثاء في المجاهلية والإسلام (دمشق: دار معد، 1991)، 20.

20 ابن منظور، لسان العرب، 309/14.

21 ابن عبد ربه الأندلسي، العقد الفريد، شرح وضبط أحمد أمين وأحمد الزين وأحمد الإياري، (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1965)، 3/46.

22 علاء الدين كيواز، "معايير الفحولة بين الأصبغي وابن سلام الجُمحي: دراسة مقارنة"، مجلة مركز الدراسات الإسلامية بجامعة الشرق الأدنى 2/10، (2024)، 919.

23 جمعة، الرثاء في المجاهلية والإسلام، 63-92.

إنسان واستثارة نفس الحزن في السامع أو القارئ²⁴ فإن هذا التعريف يعد قاصراً في وصف هذا الشعر الذي كانت مهمته أوسع من رثاء إنسان؛ فقد رثى الشعراء الجاهليون الممالك والديار.

وقديماً تساءل عنتره العبسي (608م) هل غادر الشعراء من متمدّم؟ وهذا هاجس عند الشعراء؛ فهل ترك السابق للاحق شيئاً؟! ولا يمكن لنا أن نتعاطى مع هذا القول، في أنّ كل شيء انقضى، ولا يمكن لشاعر أن يضيف أو يخترع، ولكن في الوقت نفسه لا بدّ أن نؤمن أنّ القصائد لها تقاليد تستقر عليها عبر قرون، وهذا الاستقرار لا يكون إلا بعد أن تتشكل المحاولات أو اللبّات الأولى؛ التي تبيّن صرح التقليد الشعري؛ ولم تنفد عند هذا الحد، فانتقلت إلى مرحلة أكثر تعقيداً، إذ نرى شعراء الرثاء يهتمون بقولاب رثائهم وصيغته وينوعونها تنوعاً واسعاً، كما نجدهم يهتمون بصورهم واستعاراتهم وتشبيهاهم، مع العناية النائمة بموسيقاهم وأوزانهم، والملاءمة بين أنغامهم، وشعور الحزن الذي يتعمّق قلوبهم وأفئدتهم²⁵. فالقصائد لها سلاسل نسب معقدة تضرب في كل جهات الفكر الذي تنتجها الأمة التي ينتمي إليها الشاعر، وفي كثير من الأحيان تصبح عابرة للثقافة، كما تأثر شعراء العصر العباسي ومنهم أبو تمام (ت231هـ)، والمنيني (ت354هـ) والمعري (ت363هـ) بالفكر اليوناني، هذه الأصول الفنية تتحول إلى مادة كثيفة تشكّل شاعرية الشاعر. إنها سلاسل نسب معقدة بعضها يمكن إدراكه وتفكيكه ورده إلى أصوله، وبعضها يذوب في التجرّبة الجديدة، ويعاد إنتاجه؛ فيصعب تحديد نسبه، ولكن في الخطوط العريضة لتشكل الشعرية يكون الأمر بيتاً يسهل إدراكه.

3. وحدات القصيدة

لقصيدة أبي البقاء الرندي في رثاء ممالك الأندلس الزائلة وحدات تتألف منها؛ ففي الوحدة الأولى يستهل الشاعر حديثه عن حتمية الزوال بعد الصعود، وبأن هناك نهاية لكل مُلْك لا بدّ أن تكون، ويستدل بذلك على زوال الأمم السابقة. لقد كان منذ بداية القصيدة مستسلماً لفكرة القضاء والقدر، «إذ عرف العرب القدرَ وفيهموه على أنه القوة التي تتصرف في الإنسان، فلا تترك له مجالاً للاختيار، فأوكلوا كل شيء إلى القدر»²⁶، وهي الفكرة التي تسبّبت إليه بلا ريب من القرآن الكريم: (إِنْ يَسْئَلُكُمْ فَرِحَ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ فَرِحٌ وَمِثْلُهُ وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوَاهَا بَيْنَ النَّاسِ) آل عمران 140، وهو يؤكد هذه الحقيقة منذ البيت الأول فالثاني:²⁷

لِكُلِّ شَيْءٍ إِذَا مَا تَمَّ نَقْصَانُ فَلَا يُعَزَّرُ بِطَيْبِ الْعَيْشِ إِنْسَانُ
هِيَ الْأُمُورُ كَمَا شَاهَدْتُمْهَا دُولُ مِنْ سَرَرِهِ زَمَنٌ سَاءَتْهُ أَرْزَانُ

لقد بدا أبو البقاء الرندي حكيماً يجلس على تلة مشرفة على مكان يندثر، ويحرك هذا الحكيم عوداً في الرمال وهو مطل على التاريخ؛ يراه بعين المُعتبر؛ فيذهب بعيداً في غور التاريخ؛ حتى يصل إلى ملوك التيجان في اليمن؛ فماذا بقي من مُلْك سيف بن ذي يزن؟ وأين القصور التي شيدها شدّاد في إزم ذات العماد؟ وأين ملك السّاسانيين الذي كانوا يملؤون الأرض بأجنادهم؟ وأين قارون وماله؟! قارون الذي ذُكر في القرآن الكريم في صورة عجيبة (إِنَّ قَارُونَ كَانَ مِنْ قَوْمِ مِصْرَ فَبَغَىٰ عَلَيْهِمْ وَآتَيْنَاهُ مِنَ الْكُوفْرِ مَا إِنْ مَفَاتِحَهُ لَتَنُوءُ بِالْعُصْبَةِ أُولَى الْقُوَّةِ إِذْ قَالَ لَهُ قَوْمُهُ لَا تَفْرَحْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ) القصص (76)، يقول أبو البقاء الرندي:²⁸

أَيَّنَ الْمُلُوكُ ذَوِي التَّيْجَانِ مِنْ يَمَنِ وَأَيَّنَ مِنْهُمْ أَكَالِيْلَ وَتَيْجَانُ
وَأَيَّنَ مَا شَادَهُ شَدَادُ فِي إِزْم وَأَيَّنَ مَا سَاسَهُ فِي الْقُرْسِ سَاسَانُ
وَأَيَّنَ مَا حَازَهُ قَارُونُ مِنْ ذَهَبٍ وَأَيَّنَ عَادُ وَشَدَادُ وَقَحْطَانُ
أَنَّى عَلَى الْكُلِّ أَمْرٌ لَا مَرَدَ لَهُ حَتَّى قَضُوا فَكَانَ الْقَوْمَ مَا كَانُوا
وَصَارَ مَا كَانَ مِنْ مُلْكٍ وَمِنْ مَلِكٍ كَمَا حَكَى عَنِ خَيَالِ الطَّيْفِ وَسَنَانُ

واستمر الشاعر بالحديث في هذه الأجواء، واستدعاء القصص التاريخي لأقوام كان لهم عزٌّ ومجد، ثم طواهم التاريخ؛ فالشاعر يضع هذا الحدث في طباع الأشياء؛ فكلُّ علوٍ لا بد له من نزول، وكلُّ عزٍّ لا بد أن يكون بعده ذل إذا لم يحمَّ بالعدل، ولكل بداية نهاية. لقد استهلك هذا الجو النفسي أربعة عشر بيتاً من القصيدة؛ التي عدتها اثنتان وأربعون بيتاً، وهذا بلا ريب مساحة نفسية كبيرة من

24 محمد النويهي، ثقافة الناقد الأدبي (بيروت: دار الفكر، 1969)، 338.

25 ينظر، طراف النهار. رثاء الخلفاء والقادة في العصر الأموي دراسة فنية وموضوعية، (دار الكتب العلمية، بيروت) ط1/2019، 33.

26 طراف النهار. مرآة القادة المسلمين حتى نهاية العصر الراشدي، دراسة موضوعية وفنية، (دار الكتب العلمية، بيروت) ط1/2018، 103.

27 الرندي، الديوان، 231.

28 الرندي، الديوان، 232.

القصيدة بلغت ثلثها، ووجودها في منطقة الاستهلال كان له أثر نفسي على المتلقي واستشراف دقيق لدى الشاعر لحقيقة الحدث ومآل الزوال الإسلامي من الأندلس. ومما يزيد فجيعة أبي البقاء أنه قرر في أول القصيدة أن الأيام دُول، وأن المَلِك يصل إلى ذروة، ويبدأ في الانحدار حتى يضمحل، ويتلاشى، ويصبح أثراً بعد عين.

وفي الوحدة الثانية من القصيدة يذكر الممالك التي سقطت، مُظهرًا عَظَمَ المصاب حزينًا على فقدها، بل إن الدهشة تتملكه؛ كيف سقطت كل هذه المدن في زمن يسير؟! وهذا الهلع الذي يظهر في القصيدة مردهُ لإدراك الشاعر أن هذه المدن التي سقطت هي أركانُ دولة المسلمين في الأندلس؛ فإذا ذهبت فليس لهم ملك بعدها، ولن تقوم لهم قائمة، حتى لو ظل بين يديهم جزء يسير من البقاء. "ولأن حياة الإنسان مرتبطة بإمكانة معينة في أساسها تاريخية بالنسبة له، فهي لا تلبث أن تتجاوزها وتصبح أمكنة نفسية وشعرية لها جمالياتها، ورموزها، ودلالاتها وارتباطاتها النَّفسية في أخلاقيات ساكنها وأفكارهم، فالمكان بالنسبة للإنسان ليس مجرد حيز يشغله، بل هو ملازم لتاريخه، حضارته، وشاهد أمين على تطوره، فهو الإطار الذي يشهد تفاعله مع العالم، ففيه يتحرك ويشكل أفكاره وقيمه"²⁹

ويمكننا القول إنَّ علاقة المكان بالحدث "علاقة تلازم، أي إنَّ الصلة بين المكان والأحداث تلازمية، إذ لا تنصور النظر إلى الأحداث بمعزل عن الأمكنة التي تدور فيها"³⁰، وكيف بها في الأندلس، حيث الطبيعة التي تحركت في "نفوس الأندلسيين مواطن الجمال، برياضها وأنهاها وغدائها وجبالها وسهولها ووديانها وحواضرها ويساتينها، ثم بعلاقة هذا كله مع الساكنين في هذه البيئة، وما تُخذه من صهر لمعايير الجمال في دواخلهم، تدفعها لتكون على مقاييس الطبيعة الأندلسية، فالجمال كما تحكيه المدن، وكما تنطق به الأزهار، وكما تفرّ به قرطبة وغرناطة وإشبيلية وغيرها"³¹.

إن فقدَ المكان هو المحيّر الأساس لكتابة هذه القصيدة، وكلُّ الأفكار تدور حوله، إنه الدافع وفلسفة الموقف التي فرضت بناء الصورة والتشكيل الفني للقصيدة. لقد بدا الشاعر متفجعًا لفراق المكان، حتى إنه أسرف في ذكر الأمكنة في القصيدة، فلم يترك حاضرة من حواضر الإسلام يسمح البحر البسيط بحضورها في النص إلا ذكرها. يقول أبو البقاء:³²

فاسألَ بَلَنَسِيَّةً ما شَأْنُ مَرَسِيَّةٍ وَأَيِّنَ شَاطِئَةٍ أَمْ أَيِّنَ جِيَانُ
وَأَيِّنَ قُرْطُوبَةٍ دَارُ العُلُومِ فَكُمِ مِن عَالِمٍ قَدْ سَمَا فِيهَا لَهْ شَأْنُ
وَأَيِّنَ حَمَصٍ وَمَا تَحْوِيهِ مِن نُزُوٍ وَنَهْرُهُمَا العَدْبُ فَيَاضُ وَمَلَانُ
قَوَاعِدِ كُنَّ أَركَانَ البِلَادِ قَمَا عَمَى البَقَاءُ إِذَا لَمْ تَبْقَ أَركَانُ

لقد عرف الشاعر هذه الحواضر، وتجوّل فيها طالباً للعلم متقرباً من ساداتها؛ أضف إلى ذلك أنه ابن رُئدة ذات الجمال الخلاب، وهذا الطبيعي في مدن الأندلس، وما يزيد مأساة الشاعر أنه أدرك هذه الحواضر في عَرْمَا ومجدها، وقد بلغت الحضارة فيها مبلغاً عظيماً، وقد كانت هذه الحواضر تحت حكم الموحدنين الذين دافعوا عن هذه البلاد ببسالة، كما حدث في موقعة الأرك؛ التي هلك فيها جيوش النصراري، وتخلخل ملكهم، وهذه المعركة حدثت قبل ميلاد أبي البقاء بعشر سنوات فقط، ولم يعد النصراري إلى قتال المسلمين في الوادي العقاب إلا سنة 609 هجرية. لقد كان فقدُ المكان جارحاً بالنسبة لأبي البقاء؛ لذلك ساقه متلذذاً بذكره؛ لأنه صار أثراً بعد عين، ولأنه عاينه صوراً، واليوم يستجلبه ذكري وتصوراً فقط.

أما الوحدة الثالثة في القصيدة؛ فقد تحدّث فيها الشاعر عن أثر سقوط هذه الأركان، فالإسلام غاب عنها، وحلت مكانه الصلبان، وذهبت عزة المسلمين وورثوا بعدها الذلة، يقول أبو البقاء الرُّنْدِي:³³

تَبْكِي الجَنَيْفِيَّةُ البِيضَاءُ مِن أَسْفِ
عَلَى بِيوتِ مِنَ الإِسْلَامِ عَاطِلَةٌ
يَا رَبِّ أُمَّ وَطِفْلٍ حَيْلَ بَيْنَهُمَا
كَمَا بَكَى لِإِفْرَاقِ الإِلْفِ هَيْمَانُ
قَدْ أَقْفَرَتْ وَلَهَا بِالْكَفْرِ عُمَرَانُ
كَمَا تُفَرِّقُ أَرْوَاحَ وَأَبْدَانُ

29 عالية أنور الضفدي، شعرة الأمكنة في روايات يحيى بخلف (الأردن: دار المعز للنشر والتوزيع، 2010)، 17.

30 عبد الوهاب زغدان، المكان في رسالة الغفران أشكاله ووظائفه (صفاقس: دار صامد للنشر، 1985)، 20.

31 أحمد عمر، الهوية الأندلسية بجهدا الفعوي والأدبي والنقدي، (أنقرة: دار سونچاغ، 2021)، 150.

32 الرُّنْدِي، الديوان، 232.

33 الرُّنْدِي، الديوان، 233.

يا مَنْ لِنَذْلَةِ قَوْمِ بَعْدَ عِزَّتِهِمْ أَحَالَ حَالَهُمْ كَفْرًا وَطَغْيَانًا
بِالْأَمْسِ كَانُوا مُلُوكًا فِي مَنَازِلِهِمْ وَالْيَوْمَ هُمْ فِي بِلَادِ الْكُفْرِ غُبْدَانًا

أما الوحدة الرابعة: فهي فكرة الاستهزاء، ويبدو الشاعر مُستصرخاً أهل العُدوة المغربية الذين اتكأ عليهم أهل الأندلس في حروبهم مع النصارى منذ أن طلبوا المدد من المرابطين في عهد يوسف بن تاشفين، وكان لهم المدد الذي يريدون، فانكفأ النصارى في معركة الزلاقة، وتمزقوا شراً ممزق، وقام الموحدون بالدور نفسه في معركة الأرك، لذلك استخدم الشاعر أداة النداء يا، وكأنه يطلب المدد من كل الأجواء، ولكن في هذه المحنة لم يكن لهم صريح؛ لأن دولة الموحدين نفسها كانت قد تفككت بعد خسارة معركة العقاب، ووثبت عليها القبائل في بلاد المغرب؛ فكانت السيوف مشغولة في مكان آخر، وفي المكان الخطأ، يقول أبو البقاء: ³⁴

يا أَهْمَا الْمَلِكِ الْبَيْضَاءِ رَائِي تُه
يا رَاكِبِينَ عِتَاقِ الْخَيْلِ ضَامِرَةً
وَحَامِلِينَ سُيُوفَ الْهِنْدِ مُرْهَمَةً
وَرَاتِعِينَ وَرَاءَ الْبَحْرِ فِي دَعَا
أَعْنَدُكُمْ نَبَاً مِنْ أَهْلِ أَنْدَلُسِ
كَمْ يَسْتَعِيثُ بِنَا الْمُسْتَضْعَمُونَ وَهُمْ
مَاذَا التَّقَاطُعِ فِي الْإِسْلَامِ بَيْنَكُمْ
أَلَا نُفُوسٌ أَبْيَاتٌ لَهَا هَمَمٌ

هذا موضوع القصيدة، أما على صعيد الصورة؛ فقد كانت هذه القصيدة مساحة لحركة الصورة؛ فمن أمثلة التشبيه قوله: ³⁵

يا رَاكِبِينَ عِتَاقِ الْخَيْلِ ضَامِرَةً
يا رَبُّ أُمِّ وَطِغْلِي حَيْلَ بَيْنَهُمَا

كَمَا تُفَرِّقُ أَرْوَاحَ وَأَبْدَانًا

ومن أمثلة الاستعارة قوله: ³⁶

يُمَرِّقُ الدَّهْرُ حَتْمًا كُلَّ سَابِغَةٍ
حَتَّى الْمَحَارِبِ تُبْكِي وَهِيَ جَامِدَةٌ

إذا نَبَتَ مَشْرِفِيَّاتِ وَخِرْصَانًا
حَتَّى الْمَنَابِرُ تُبْكِي وَهِيَ عِيدَانًا

ولا يمكن للمرء أن يقف على بيت من أبيات هذه القصيدة إلا وفيه نوع من أنواع الصورة من تشبيه واستعارة، أو كناية، أو مجاز. لقد كانت الصور التي استخدمها أبو البقاء الرندي في قصيدته من الصور التي شاعت بين الشعراء، بل إنها استخدمت بكثرة، ولأسيما في الأبيات؛ التي اعتمدت في بنائها على الاستعارة المكنية؛ فكل هذا قاله الشعراء سابقاً، وسمع الناس منه الكثير؛ من مثل: (يمزق الدهر)، (دار الزمان)، (فجاج الدهر)، (أصاها العين)، (تبكي الحنيفة)، (حتى المحارب تبكي)، (حتى المنابر تربي).

لقد كان موضوع القصيدة أو الحدث الذي صنع القصيدة هو الحامل الرئيس لها حتى طارت بين الناس؛ أضف إلى ذلك تمكّن أبي البقاء من أدواته الفنية؛ إذ استخدم الاستدعاء التاريخي للشخص والدول ببراءة أدخلت المتلقي في عين الحدث؛ فجلس مقارناً بين مآلات الأشياء، وكان لفاية النون مع البحر البسيط وإيقاع التضاد الذي شاع في كل تفاصيل القصيدة أثر واضح في جعلها من القصائد؛ التي صنعت لمؤلفها تاريخاً، واتحد اسمه مع القصيدة؛ فالناس لا تعرف أبا البقاء الرندي إلا بهذه القصيدة على الرغم من أن الرجل له الكثير من القصائد، فكلمنا ذكر مطلعها نهدي إلى الخاطر أبو البقاء وأجواء سقوط الأندلس المؤلمة.

4. نسب القصيدة

إذن، تتشكل قصيدة أبي البقاء الرندي من هذه الوحدات الأربعة؛ أضف إلى ذلك التشكيل الفني وبناء الصور، ولم يبدأ رثاء الممالك الزائلة من عند أبي البقاء، بل إن هذا الموضوع قديم رصدنا الكثير من نصوصه عند الجاهليين والأمويين والعباسيين، حتى نصل إلى الأندلس؛ التي تعد مسرح الفقد المكاني والحضاري بكل تجلياته، وهذا الموضوع نضج فنياً مع الزمن، وصار له تقنيات وتصورات وموقف فكري انسرب رويداً رويداً في لا وعي أبي البقاء الفني، فيبلغ أوجه مع الإزدهار الحضاري في الأندلس الذي "استمر في التطور

34 الرندي، الديوان، 234.

35 الرندي، الديوان، 234.

36 الرندي، الديوان، 234.

الثقافي لا السياسي حتى عهد غرناطة وهي بأيدي حكام بني نصر، مما يدل على أن للدورة الزمنية دورًا محوريًا في تطور آليات الرصد والتعبير³⁷، ولذلك لا بد له أن يتجلى في قصيدته، بل إنَّ الشاعر لا يستطيع أن يعبر فنيًا خارج المستقر بين الشعراء. ويظل للتجديد أو الغرق مساحات أضيّق: تأخذ مع كل زمن قوانين جديدة، وتصبح تقليدًا يتخذها الشعراء منهجًا.

5. رثاء المكان

إذا قلب المرء في المدونة الشعرية العربية منذ الجاهلية فإنه يجد الخيوط العامة لهذه القصيدة في تقاليد الجاهليين، ابتداء من موقفهم من الأطلال الدارسة. وقد عُدَّ الوقوف على الأطلال أبلغ وصف لرثاء الديار، بل إنه أخذ مساحة واسعة من الشعر العربي، وصار تقليدًا يخص القصيدة الجاهلية؛ يقف في مستهلها الشاعر على الأطلال.

ورأى نقاد الأدب أن هذا الوقوف تحوّل في بناء القصيدة الجاهلية؛ "فقد اختار الناس كثيرًا من الابتداءات، أذكر منها ههنا ما أمكن ليستدل به، نحو قول امرئ القيس: قفا نيك من ذكرى حبيب ومزل. وهو عندهم أفضل ابتداء صنعه شاعر؛ لأنه وقف واستوقف وبكى واستبكي وذكر الحبيب والمزل في مصراع³⁸، لقد كانت هذه الأطلال عزيزة عليهم، بيكونها ويفقون متحسرين على فقدها، ونضرب على سبيل المثال قول النابغة الذبياني (ت 605م):³⁹

يا دارَ مَيَّةَ بِالْعَلِيَاءِ فَالسَّنْدِ أَقْوَتَ وَطَالَ عَليْمَا سَالِفُ الأَبْدِ
وَقَفْتُ فِيهَا أَصِيلَانَا أَسَائِلُهَا عَيَّتْ جَوَابًا وَمَا بِالرَّبِيعِ مِنْ أَحَدِ
وربما تبدو صورة البكاء على الأوطان والديار واضحة في قول امرئ القيس (ت 545هـ) الذي يتأسى بآبن خذام، الذي بكى قبله، وكأنَّ هذا التقليد الشعري ضارب في القدم حتى يذكره امرؤ القيس على سبيل التمثيل⁴⁰:

عوجا على الطلل المُجِيلِ لِأَتْنَا نَبْكي الدِيَارِ كَمَا بَكَى ابْنُ خِذَامِ
على الرغم من أن التُّجعة بحثًا عن الكلا وتتبع مواطن السقيا كانت ديدن الجاهليين -وهذا يوحي أن تعلقهم بالمكان رقيق- إلا أن الأمر على خلاف ذلك؛ فقد كانت الديار ماثلة في وجدانهم يتفجعون عند هجرها؛ لأنها تلتصق عندهم بذكر المحبوبة أولاً، ولأنها ملاعب الصبَا، التي تتشكل منها أبعادهم النفسية؛ ولذلك تجد الجاهلي يعود إلى هذه الديار بعد أن تحولت إلى أطلال دارسة، يقف عليها باكياً متتبعاً كل تفاصيلها عندما كانت عامرة بأهلها، ولم يكن هجر الجاهليين لبلدانهم بسبب التُّجعة وحسب، إنما كان للحروب دوراً في ذلك أيضاً؛ فقد ترك بنو أسد مثلاً ديارهم خشية نأر امرئ القيس منهم، ومعلوم أن الحروب بين عرب الجاهلية كانت فاشية، بل إن بعضها أخذ وقتاً طويلاً، مثل: داحس والغبراء، أو الاحتراب بين بكر وتغلب، الذي قارب أربعين سنة. فالشاعر في هذه السانحة يعبر عن لواعج النفس التي فحصت ما حولها؛ فتملكها الأسف والجزع؛ لقد استحال كل شيء إلى خراب، وحياة الأنس والطمانينة ولت إلى غير رجعة. فهذا البكاء هو نذب ونواح على الجمال الذي اندثر؛ فاستكن في روع الشاعر إحساس الضياع؛ إنه إحساس وجودي؛ فليس الفقد هو فقد للديار وحسب، إنما هو فقد لكل شيء؛ للماضي بحمولاته الجمالية، وللمستقبل الذي يبدو مهزوراً مشوشاً بالنسبة لهذا الشاعر، الذي صار إلى تيه جديد، ويصعب عليه في هذا المقام تشييد مكان جديد لبناء مجتمع واستقرار يشبه الذي مضى؛ لأنَّ عوامل بنائه تلاشت، سواء أكانت بفعل الحرب أم بفعل الطبيعة من جفاف أو حركة الزمن؛ التي تطوي في داخلها كل تفاصيل الماضي. لقد رحل كل شيء مع رحيل المكان، لذلك يُؤنِّس الشاعر هذا الطلل، يُسائله عن حاله، وعن الذين كانوا في يوم ما جزءاً حياً منه، وهو في هذه التساؤلات لا ينتظر جواباً، لأنها عَيَّتْ جواباً وما بالربيع من أحد كما قال النابغة، ولكنه في هذه النداءات والاستفهامات يتسلَّى بها بعد إدراكه الحقيقة؛ أي: حقيقة الفقد والاندثار؛ أضف إلى ذلك أنه يحدث نفسه بأن الفقد والتحول من طبائع الأشياء، فلا بد لكل شيء من نهاية، وهذه المعاني نفسها حول المكان وجدناها في قصيدة أبي البقاء الرُّندي، ولكن الخلاف بينهما أن الجاهلي يستطيع بعد فترة من هجرته لهذا المكان أن يعود إليه تارة أخرى، ويقف على أطلاله باكياً مستذكراً معتبراً، بينما فقدَّ الأندلسيين ومنهم أبو البقاء خروج نهائي من المكان، وهذا ما يعظّم من أمر الفجعة.

37 أحمد عمر، أدب الرحلات والأسفار، دراسة مقارنة بين المقارنة الأندلسية وتجربة السباعي (أنقرة: دار سوغناغ، 2023)، 21.

38 الحسن بن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (بيروت: دار الجبل، 1981)، 218/1.

39 النابغة الذبياني، الديوان، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار المعارف، د.ت)، 14.

40 امرؤ القيس، الديوان، 114.

6. خسارة الملك وفضاعة النهايات

لم تكن العرب في الجاهلية قبائل تنتقل في صحرائها بحثاً عن الكلاً والماء فحسب، بل كانت عندهم ممالك في اليمن والعراق والشام، وهذه الممالك كان يصيها ما يصيب أي مُلك؛ من علو وعز إلى اندثار وذلة، وهذا ما حصل مع ملوك كندة إبان ملكهم العراق "وأول ملوك كندة حجر أكل المرار ابن عمرو، وهو من ولد كندة، ... وكانت كندة قبل أن يملك حجر عليهم بغير ملك، فأكل القوي الضعيف، فلما ملك حجر سدد أمورهم، وساسهم أحسن سياسة، وانتزع من اللخمييين ما كان بأيديهم من أرض بكر بن وائل، وبقي حجر أكل المرار كذلك حتى مات... ثم ملك بعد حجر المذكور ابنه عمرو بن حجر، ويقال لعمرو المذكور المقصور، لأنه اقتصر على ملك أبيه، ثم ملك بعده ابنه الحارث بن عمرو، وقوي ملك الحارث المذكور، ووافق كسرى قباذ بن فيروز على الرندقة، والدخول في مذهب مزدك؛ فطرد قباذ المنذر بن ماء السماء اللخمي عن ملك الحيرة، وملك حارث المذكور موضعه، فعظم شأن الحارث... فلما ملك أنوشروان أعاد المنذر، وطرد الحارث المذكور؛ فهرب وتبعته تغلب وعدة قبائل؛ فظفروا بأمواله وبأربعين نفساً من بني حجر أكل المرار، ابنان من ولد حارث المذكور، فقتلهم المنذر عن آخرهم في ديار بني مرين"⁴¹، وقد ذكر امرؤ القيس هذه الواقعة؛ حيث قال⁴²:

ألا يا عينُ بَكِّي لي شَنِينًا وبَكِّي لي الملوک الذاهبينا
مُلوکاً من بني حُجْر بن عَمْرٍو يُسَافُونَ العشيَّة يُقْتلونَا
فلو في يومِ معركةٍ أصيبوا ولكن في ديارِ بني مَرينَا
فلم تُغَسِّلْ جَمَاجِمُهُم بِغِسْلِي ولكن بالدماءِ مُرَّهَلِينَا
تَظَلُّ الطَّيْرُ عَاكِفَةً عليهم وَتُنْتَزِعُ الحَوَاجِبَ والعُيُونَا

لقد بدا جزع امرئ القيس في هذه الأبيات من سوء مآل هؤلاء الملوك الذين اندثر ملكهم، وصاروا أسارى نُكِّل بهم، وضربت أعناقهم، حتى إنهم لم يحظوا بشرف الموت في المعارك، بل كانت قتلة الهوان، ثم رميت جثثهم، وصارت طعاماً للجوارح. وهل من ذل في الموت بعد هذا؟! ولا يمكن للمرء أن يقرأ هذه الأبيات دون أن يقفز إلى لبه قول أبي البقاء الرندي عليهم من ثياب الذل ألوان، وهذا الجزع الذي أظهره امرؤ القيس على هؤلاء الملوك من بني عمه، تلفه الدهشة التي تتشظى في تضاعيف الأبيات؛ فكيف لهؤلاء الملوك أن يموتوا بهذه الطريقة المؤلمة، وكيف حل بهم هذا الهوان بعد عزتهم، وهذا الوصف لهذا المصير المفجع لنهاية الملوك، وجدناه في كثير من قصائد الأندلسيين الذين يرثون الملوك والممالك.

7. الاعتبار وحتمية التزول بعد الصعود

برز موضوع الاعتبار في القصيدة العربية منذ الجاهلية، وبدا واضحاً أن هؤلاء القوم أصحاب اهتمام بالتاريخ وأخبار الأولين، ليس ذلك وحسب، بل إنهم أدركوا الدروس المستفادة من الغابرين؛ ومن هؤلاء عدي بن زيد العبادي ت: (587) م الذي يصف هلاك الأمم السالفة، ويدعو لأخذ العبرة والعظة؛ لأن ذلك من تنازع البقاء ونواميس الحياة؛ وقد قالها وهو في السجن يخاطب النعمان بن المنذر ت: (609) م، ومنها⁴³:

أُنْهَا الشَّمَامُ المُعِيرُ بالـــــــ
أَمْ لَدَيْكَ العَهْدُ الوَثِيقُ من الـــــــ
أَيْنَ كِسْرَى كِسْرَى الملوک أنو م
وبنو الأصفر الملوک ملوک الـــــــ
وتأمل ربَّ الخَوْنِقي إذ أَشْـــ
سَرَّةٌ مألَةٌ وكَثْرَةٌ ما يَمْلِــــ
ثمَّ بعدَ الفلاحِ والمُلْکِ والــــ

دَهْرٍ أَنْتَ المُبِيرُ الموفور
أَيَّامَ بَلْ أَنْتَ جَاهِلٌ مَغْرور
شُروان أَمْ أَيْنَ قِبَلَهُ سَابور م
روم لم يبق منهم مذكور
رفَ يوماً وللهُدى تفكير⁴⁴
لِكَ والبَحْرُ مُعْرِضًا والسَّديرُ
إِمَّةً وارثهمُ هَنَاكَ الثُّبورُ

41 أبو الفداء، المختصر في أخبار البشر، تحقيق محمد عزب وبجي حسين ومحمد الوصيف (القاهرة: دار المعارف، 1998)، 98/97/1.

42 امرؤ القيس، الديوان، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (مصر: دار المعارف، 1984)، 200. والشنين هو الصب.

43 عدي بن زيد العبادي، الديوان، تحقيق محمد جبار المعيد (بغداد: دار الجمهورية للنشر والطبع، 1965)، 87.

44 الخورنق: قصر للنعمان يظهر الحيرة.

فمهما علا الإنسان سلطة، وتجدد مالا وحظاً، فإن له مصيراً واحداً هو الهلاك. فلم يكن في أيام عدي بن زيد العبادي أعظم من سطوة ملوك الروم والفرس الذين تقاسموا ملك الدنيا، واحتربوا سنوات طويلة، والذين كانوا ملوكاً فهم تعج قصورهم بأمرهم وهنيم صاروا إلى زوال، ولا ندري ماذا كان عدي سيقول لو أدرك زوال ملك الفرس وهزائم الروم في الشام ومصر وانكفاء ملكهم إلى ما بعد الأناضول.

ولا يمكن للمرء أن يتحدث عن قصائد الاعتبار لزوال الملك، دون أن يمر بسيئته البحري، (ت284هـ)؛ التي وقف فيها واصفاً إيوان كسرى، بعد زوال ملكهم بأكثر من مئتين وخمسين سنة، لقد أدرك البحري ضيق عظيم حتى وجد نفسه ممتطياً ناقته متوجهاً إلى المدائن؛ التي خرجت من تاريخ السياسة، ولكنها دخلت في باب الاعتبار، ووقف متأملاً في تفاصيل هذه المدينة الدارسة، مدققاً في إيوان كسرى وتفصيله الفنيّة وصور المعارك التي كانت منقوشة على جدار الإيوان. والجدير بالذكر أن الناس في زماننا يرون هذه القصيدة مع قصة اغتيال المتوكل وأن البحري الذي كان شاعره خرج بعد الاغتيال إلى المدائن ووقف متأملاً بتغيير الأحوال وزوال الملك، وقد نبّه محقق الديوان على هذا الأمر، وذكر أن نظم القصيدة حدث بعد مقتل المتوكل ت: (247) هـ بثلاثة وعشرين سنة⁴⁵.

ومع ذلك فإن الأجواء السياسية التي قبلت فيها القصيدة كانت علامة على ضعف الخلافة العباسية؛ فقد قتل خمسة خلفاء من قبل قادة الجيش الترك، وهم: المتوكل ثم المنتصر ت: (ت248هـ) والمستعين (ت252هـ) والمعتز (ت255هـ) والمهتدي، (ت256هـ) وصارت الخلافة ضعيفة، ولم يعد الخليفة ذا سطوة كما أدركه البحري في عهد المعتصم (ت227هـ) ومن بعده الواثق (ت232هـ) هـ، وحتى المتوكل الذي أنهى فتنة خلق القرآن، ولكن مع مقتل المتوكل سنة (ت247هـ) بدأ ملك بني العباس في انحدار حتى جاء المغول في سنة (ت656هـ) هجرية وأنهوا الخلافة العباسية يقول البحري:⁴⁶

صُنْتُ نَفْسِي عَمَّا يُدَبِّسُ نَفْسِي وَتَرَفَعْتُ عَن جَدَا كَلِّ جَيْسِي
ومنها:

حَضَرَتْ زَحْلِي الْهُمُومُ فَوَجَّهَ
أَنْسَلَى عَنِ الْخُطُوطِ وَأَسْمَى
أَذْكَرْتَنِيهِمُ الْخُطُوبُ الْتَوَالِي
فَكَأَنَّ الْجِرْمَازِ مِنْ عَدَمِ الْأَنْبِ
لَوْ تَرَاهُ عَلِمْتَ أَنَّ الْآيَالِي
وَهُوَ يُنْبِيكَ عَن عَجَائِبِ قَوْمِ

لقد وقف البحري أمام إيوان كسرى وقفة الحكيم المعبر، وأدرك عزّ خلفاء بني العباس ومجدهم، وأدرك أيضاً هوان ملكهم وكيف صار الغلمان يلعبون برؤوس الخلفاء ويقتلونهم، وقد كانت هذه سابقة في تاريخ الخلافة؛ حيث صار قادة الجيش يقتلون الخليفة، وينصبون خليفة آخر من إخوته أو من بني عمه، ثم يُقتل هذا الخليفة، وهكذا دواليك. لقد انزع لهذا الأمر قلب البحري، وشعر بضيق لا يمكن وصفه، فوجه ناقته بعيداً عن الأحياء ليزور قصور الغابرين متأملاً في حالهم، وكأنه يريد أن يقول: إن المصير نفسه قادم وسيحيق بأي ملك، وأن كل العزة والجبروت التي تملكها الفرس صارت أثراً بعد عين، ولم يبق منها إلا هذا الأثر الدارس الذي يحدث عن بعض أخبار هؤلاء الذين طواهم الزمن.

8. القصيدة الأم

كل الشواهد السابقة التي ذكرناها تؤسس لقصيدة رثاء الممالك الزائلة، وتعد تطوراً طبيعياً للشكل الفني والموضوعي لهذه القصيدة؛ التي التصقت بالاندلسيين، ولكني اعتقد أن قصيدة ابن الرومي ت: (ت283هـ) في رثاء البصرة هي القصيدة الأم التي خرجت منها عباءة قصيدة رثاء الممالك الزائلة، وتحديداً قصيدة أبي البقاء الرندي، أو لنقل: هي القصيدة التي غمّس منها، أو كان ينظر إليها أثناء نظمه قصيدته، أو هي المثال العالي الذي رآه أبو البقاء مناسباً لمحاكاته، مع الانتباه لخصوصية التجربة وتغيّر الزمان وبعض التفاصيل. إن الوحدات التي ذكرناها في قصيدة أبي البقاء نجدها جميعاً في قصيدة ابن الرومي؛ لقد كانت محنة البصرة محنة عظيمة على الأمة، وقد حدثت في وقت مبكر من تاريخ المسلمين؛ فقد بدأت فتنة الزنج سنة 247هـ، وكانت مفاجئة للأمة؛ حيث كان العدو من داخلها،

45 أبو عبادة البحري، الديوان، تحقيق حسن كامل الصيرفي (القاهرة: دار المعارف، 1973)، 1152/3 وما بعدها.

وليس غزواً خارجياً، ومع ذلك فإن ما حدث في المدينة تقطّع له نياط القلوب، ولذلك صار اسمه خراب البصرة. "ثم دخل صاحب الزنج البصرة، فقتل من أهلها خلقاً كثيراً. وكان يموةً على أصحابه ويقول: غرّضت عليّ النبوة فأبيتها، ودعوت على أهل البصرة، فقيل لي: لا تدعُ عليهم، الملائكة تُخرّبها على يدك"⁴⁷

يقول ابن الرومي:

شُغِلها عنه بالدموع السجّام
سُجّ جهاراً محارمَ الإسلام
سلام لهفاً يطولُ منه غرامي
إذ رماهم عبيدُهم باصطلام
بشبا السيف قبلَ حينِ الفطام
فضحوها جَهراً بغيرِ اكتتام
ثم ساقوا السيّباء كالأغنام
بعد ملكِ الإماء والخُدّام
أين ذاك البنيانُ ذو الإحكام
وئقلاً إلى العبيدِ الطّغام
ك حفاظاً ورعيّةً للّيمام
شركاء اللّعين في الأثام

ذادَ عن مُقْلِيّتي لذيذَ المنام
أيُّ نومٍ من بعد ما انتهك الزُّنم
لهف نفسي يا قُبّة الإسـ
بينما أهلّها بأحسنِ حالٍ
كم رضيع هناك قد فطموه
كم فتاةٍ بخاتمِ الله يكر
ألف ألفٍ في ساعةٍ قتلوهم
من رَأهُنَّ يُتَخَذَنَّ إماء
أين تلك القصورُ والدورُ فيها
انفروا أيها الكرامُ خفافاً
أنقذوا سببهم وقلل لهم ذا
إن قعدتُم عن اللّعين فأنثُم

بلغت قصيدة ابن الرومي ستة وثمانين بيتاً؛ أي: ضعف قصيدة أبي البقاء الرُّندي تقريباً، وقد غاب عن قصيدة ابن الرومي وحدة حتمية النزول بعد الصعود، والاعتبار من الأمم السابقة، أما الوحدات المتبقية، فهي ماثلة في القصيدة؛ فقد تحدث ابن الرومي مطولاً عن سقوط البصرة، وشرح تفاصيل هذا الحدث وأهواله، كيف دخل هؤلاء المجرمون المدينة ومزقوا البشر والحجر، وأحرقوا فيها كل شيء، واهتم ابن الرومي بوصف جزئيتين: التنكيل بالنساء والأطفال، وقتل أهل العلم والدين، وكيف تحول هؤلاء من عز إلى ذل. ويتطابق موقف ابن الرومي مع أبي البقاء في وصف الأخر الذي دمر المدن؛ فعند ابن الرومي هو اللعين الكافر الذي دمر بلاد الإسلام، ودمر دور العلم والعبادة، على الرغم من أن هؤلاء من المسلمين، ولكنهم اتبعوا دعوة صاحب الزنج، وقد ادعى النبوة، وكان يزعم أنه يتلقى وحياً؛ فهذه الحال صار خارج ملة الإسلام، وأفعاله خير دليل على ذلك، ثم التفت ابن الرومي إلى أهل المروءة من المسلمين يحرضهم على استعادة البصرة من هؤلاء الأشقياء ورد حقوق الناس واستخلاص السبايا من بين أيديهم، وقد قيّد ابن الرومي هذا الأمر بأنه واجب شرعي ويستحق سخط الله من يتجانف عنه. ولكن تختلف القصيدتان، فابن الرومي كان حار العاطفة أكثر من أبي البقاء، ويظهر ذلك من ذكره تفاصيل هذا الحدث؛ فقد قال إنهم قد قتلوا ألف ألف من المسلمين، وتحرى تفاصيل هذه النكبة بصور تتبعها صور حتى لا يخرج السامع لهذه القصيدة من حدث إلا ويجد أمامه أهوالاً أخرى حدثت للمسلمين، وعندما وصل إلى التحريض للهبوط وقتال صاحب الزنج استخدم الحجاج المنطقي، بأبيات عديدة، فهذا واجب شرعي وأخلاقي لا بد من الهبوط إليه. وكرر هذه الفكرة غير ما مرة في الأبيات.

ولربما تكون دهشة ابن الرومي بهذا الحدث؛ من أنه أول حدث يحصل في ديار الإسلام، ويرى فيه ذلة الإسلام على أرضه، ما جعل حماسه أشد، واحترافه بالصور أكثر، والحاحه على تغيير هذا الواقع؛ أضف إلى ذلك أن ابن الرومي أشهر بكتابة المطولات، بينما اعتاد أبو البقاء الرُّندي على هذه المحن؛ إذ شهد بأمر عينه تساقط الحواضر الإسلامية الواحدة تلو الأخرى، فنجا الرجل إلى اختزال المشاهد المؤلمة، بينما أسرف ابن الرومي في وصفها، ولا عجب في ذلك إذا علمنا أنه قد رُزي أيضاً بفرق عائلته الكبيرة والصغيرة، و"بقي هو يعاني مرارة الفراق بعد موت أحبائه، وفلذات كبده، فرثاهم بأبلغ الأبيات، وأبدع في الصور، والتعابير، واختيار الألفاظ والمعاني"⁴⁸ فكان لكل ذلك أثره في تكوين شخصيته الشعرية والنفسية التي عاينت مختلف المحن والمصائب على الصعيدين الشخصي والجمعي، فأفرغ ما في جعبته من آلام وحسرات أو كاد، على أنه كُتب لقصيدة أبي البقاء الشبوع والشهرة، ونالت حظاً وافراً على الأفواه، وفي السطور، وغدّت من القصائد البديعة؛ التي أرّخت لحقبة مؤلمة من تاريخ الإسلام، وقد كتب لابن الرومي أن

47 سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان في تواريخ الأعيان، تحقيق محمد بركات وآخرون (دمشق: دار الرسالة العالمية، 2013)، 386/51.

48 خالد خالد، "زينة الفراق وتأثيرها في شخصية ابن الرومي الشعرية قراءة سايكولوجية"، مجلة مقدمة جامعة ماربين آرتوقلو، المجلد 15 (2024)، 115.

يتحقق ما تمناه، وحرص عليه؛ فقد انتصرت الخلافة العباسية على فتنة الزنج، وعادت البصرة آمنة، وعاد الإسلام إليها، بينما لم تتحقق هذه الأمانى لأبي البقاء الرندي.

خاتمة

درست في هذا البحث قصيدة أبي البقاء الرندي في رثاء الممالك الزائلة الأندلسية، وحاولت فهم البيئة التي أنتجتها والظرف السياسي والثقافي والاجتماعي للمسلمين في الأندلس بعد أن بدأت حضارتهم في الاضمحلال، وكيف نظروا إلى أنفسهم، وما تصوراتهم عن الآخر، سواء أكان الآخر العدو المتريص بهم، أم المسلم في العدو المغربي، الذي تركهم لمصيرهم. وقد تتبعت نسب هذه القصيدة منذ الجاهلية وما الينابيع التي استلهم منها أبو البقاء الرندي قصيدته، منذ قصيدة الأطلال مروراً بتطور قصيدة الفجعية والفقد، وكيف بدأت تنمو شيئاً فشيئاً، وكيف أضاف الشعراء عليها منذ امرئ القيس مروراً بشعراء الوقوف على الطلل وتجربة عدي بن زيد العبادي. هذا كله في الجاهلية، ثم تتبعنا تطور هذا الفن في القصيدة العباسية، وتوقفنا عند سينية البحتري في رثاء إيوان كسرى، وقصيدة ابن الرومي التي رثى فيها البصرة أتان نكبة الزنج، وقارنت بين المستويات الموضوعية والتشكيلية بين هذه القصائد. لقد استخدم الشعراء جميعاً فكرة التضاد في قصيدة رثاء المكان أو الممالك الزائلة؛ فالتضاد يضع صورتين في تقابل واضح يرى من خلاله المتلقي الماضي والحاضر، ويقارن دامعاً بين العز والذل، والسيادة والعبودية والغنى والفقر، والإيمان والكفر، وقد كانت الكلمات التي تدل على الفراق الجامل الأساسي للقصيدة، فهي فراق للزمن الخلي؛ الزمن الذي كانوا فيه سادة وأعزة و متمكنين، ويعيشون في لذيذ جنان الأندلس. دار أبو البقاء الرندي في فضاء القصيدة العربية؛ التي نضجت في زمنه، وصارت لها تقاليد واضحة؛ إن على مستوى الصورة، وإن على مستوى الموضوعات، وتحولت هذه القصيدة من وثيقة فنية يدرك من خلالها الباحث تطور التقاليد الفنية في الحضارة الأندلسية إلى وثيقة تاريخية أيضاً رصدت الحال السياسية لمسلمي الأندلس في القرن السابع الهجري.

Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	<i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i>
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	turkiyeilahiyat@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	<i>It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.</i>
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	turkiyeilahiyat@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça

Abadi, Zeyd b. Adiy. ed-Divan. thk. Muhammed Cabbar el-Mu'aybid. Bağdat: Darü'l-Cumhuriyye li'n-Neşr ve't-Tibâ'a, 1965.

Alnahar, Tarraf. Hulafa-i Raşidin Çağının Sonuna Kadar Müslüman Liderlerin Mersiyeleleri, Teknik ve Objektif Bir Araştırma, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2018.

Alnahar, Tarraf. Mersiye Şiirinde Konuların İç İçeliği Uygulamalı Betimsel Araştırma. İstanbul: Dârü'n-Nidâ', 2023.

Alnahar, Tarraf. Emevi çağında Halifeler ve Liderlerin Mersiyesi, Teknik ve Objektif Bir Araştırma, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2018.

Buhturi. ed-Divan. thk. Hasan Kamil es-Sayrafi. Kahire: Darü'l-Maarif, 1973.

Cuma, Hüseyin. er-Resa fi'l-Cahiliye ve'l-İslam. Dimaşk: Daru Mad, 1991.

Dayf, Şevki. Tarihü'l-edebî'l-Arabi Asru'd-düveli ve'l-imarât. Kahire: Darü'l-Maarif, 1989.

Ebu'l-Fida. el-Muhtasar fi ahbârî'l-beşer. thk. Muhammed Azb, Yahya Hüseyin - Muhammed el-Vasîf. Kahire: Darü'l-Maarif, 1998.

Enan, Muhammed Abdullah. Devletü'l-İslam fi'l-Endelüs. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1990.

Endelüsî İbn Abdirabbih. el-'İkdü'l-Ferîd. şerh. Ahmed Emin, Ahmed ez-Zeyn - Ahmed el-Ebyarî. Kahire: Lecnetu't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1965.

Fasî, Ali bin Ebi Zer'. ez-Zehiretü's-seniyye fi tarihi'd-devleti'l-Meriniyye. Fas: Darü'l-Mansur, 1972.

Halid, Halid. Rihlatü İbnu'l-Hatîb el-Endelusî beyne'l-udveteyni'l-Endelusiyye ve'l-Mağribiyye. Ankara: Sonçağ Akademi, 2024.

Halid, Halid, "Rezyetü'l-firak ve te'siruha fi şahsiyyeti İbnü'r-Rumi's-şîriyye kirâa saikolojiyye". Mukaddime Dergisi, Mardin Artuklu Üniversitesi, Cilt 15, Özel Sayı 1. 2024.

İbn Cevzi, Miratü'z-zaman fi tevarihî'l- 'ayân. thk. Muhammed Berakat vd. Dimaşk: Darü'r-Risale'l-Alamiye, 2013.

İbn Manzur. Lisanü'l-Arab. thk. el-Yazici vd. Beyrut: Daru Sadr, 3. Basım, 1414.

İbnü'l-Hatib, Lisanüddin. Kitabü'l-İhata fi ahbari Ğirnata. thk. Muhammed Abdullah Enan. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424.

İbnü'r-Rumi. ed-Divan. şerh. Ahmed Hasan Beşc. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.

İmruü'l-Kays. ed-Divan, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Mısır: Darü'l-Maarif, 1984.

Kayravani. el-Umde fi mehasini's-şîri ve adabih. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. Beyrut: Darü'l-Cil, 1981.

Kiraz, Alaaddin. "el-Asma'î ve İbn Sellâm el-Cumalî'ye Göre Fuhûle Kavramı Kriterleri: Karşılaştırmalı Bir İnceleme". Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi 10/2 (2024), 910-930.

Marakişi, Muhammed bin Abdülmelik. ez-Zeylü ve't-tekmile li-kitabi'l-Mevsul ve's-sıla. thk. İhsan Abbas, Muhammed b. şerif - Beşar Avvad Ma'ruf. Tunus: Daru'l-Garbi'l-İslami, 2012.

Mekki, Tahir Ahmed. Dirasat Endelüsiyye fi'l-edebi ve't-tarihi ve'l-felsefe. Kahire: Darü'l-Maarif, 1987.

Nuveyhi, Muhammed. Sakafetu'n-nakidi'l-edebi. Beyrut: Darü'l-Fikr, 1969.

Ömer, Ahmed. Edebü'r-rihlat ve'l-esfâr dirase mukarene beyne'l-mukarabeti'l-Endelüsiyye ve tecribeti's-Sibâi. Ankara Sonçağ Akademi, 2023.

Ömer, Ahmed. el-Huviyyetü'l-Endelüsiyye bicadiha'l-Lügaviyyi ve'l-edebiiyyi ve'n-nakdiyy. Ankara: Sonçağ Akademi, 2021.

Rundî, Ebu'l-Beka. ed-Divan. thk. Hayat Kara. İskenderiye: Darü'l-Vefa, 2011.

Safadî, Aliye Enver. şi'riyyetü'l-emâkini fi rivayâti Yahya Yahlef. Ürdün: Daru'l-Mutez li'n-Neşr ve't-Tevzi, 2010.

Safadî, Halil b. Aybek. el-Vafi bi'l-Vefeyat. thk. Ahmed el-Ernayut - Türki Mustafa. Beyrut: Daru İhyaü't-Türas, 2000.

Zuğdan, Abdu'l-Vehhab. el-Mekân fi Risaleti'l-Ğufran eşkaluhu ve vazائفuh. Safaks: Dar Samid li'n-Neşr, 1985.

المصادر

- ابن الجوزي، مرآة الزمان في تواريخ الأعيان، تحقيق محمد بركات وآخرون، دمشق: دار الرسالة العالمية، 2013.
- ابن الخطيب، لسان الدين، كتاب الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق محمد عبد الله عنان، بيروت: دار الكتب العلمية، 1424.
- ابن الرومي، الديوان، شرح أحمد حسن بسج، بيروت: دار الكتب العلمية، 2002.
- ابن عبد ربه الأندلسي، العقد الفريد، شرح وضبط أحمد أمين وأحمد الزين وأحمد الإبياري، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1965.
- ابن منظور، لسان العرب، الحواشي لليازجي وجماعة من اللغويين، بيروت: دار صادر، ط3، 1414.
- أبو الفداء، المختصر في أخبار البشر، تحقيق محمد عزب ويحيى حسين ومحمد الوصيف، القاهرة: دار المعارف، 1998.
- امرؤ القيس، الديوان، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مصر: دار المعارف، 1984.
- البحراني، الديوان، تحقيق حسن كامل الصيرفي، القاهرة: دار المعارف، 1973.
- جمعة، حسين، الرثاء في الجاهلية والإسلام، دمشق: دار معد، 1991.
- خالد، خالد، رحلات ابن الخطيب الأندلسي بين العدوتين الأندلسية والمغربية، أنقرة: دار سونجاج أكاديمي، 2024.
- خالد، خالد، رزية الفراق وتأثيرها في شخصية ابن الرومي الشعرية قراءة سايكولوجية، مجلة مقدمة، جامعة ماردين أرتوقلو، المجلد 15، عدد خاص 1، (2024م).
- الذبياني، النابغة، الديوان، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: دار المعارف، د.ت.
- الرُّندي، أبو البقاء، الديوان، تحقيق حياة قارة الإسكندرية: دار الوفاء، 2011.
- زغدان، عبد الوهاب، المكان في رسالة الغفران أشكاله ووظائفه، صفاقس: دار صامد للنشر، 1985.
- الصفدي، خليل بن أبيك، الوافي بالوفيات، تحقيق أحمد الأرنؤوط وتركي مصطفى، بيروت: دار إحياء التراث، 2000.
- الصفدي، عالية أنور، شعرية الأمكنة في رو آيات يعي يخلف، الأردن: دار المعتمد للنشر والتوزيع، 2010.
- ضيف، شوقي، تاريخ الأدب العربي عصر الدول والإمارات، القاهرة: دار المعارف، 1989.
- كبراز، علاء الدين، "معايير الفحولة بين الأصمعي وابن سلام الجُمحي: دراسة مقارنة"، مجلة مركز الدراسات الإسلامية بجامعة الشرق الأدنى 2/10، 2024.
- العبادي، زيد بن عدي، الديوان، تحقيق محمد جبار المعبيد، بغداد: دار الجمهورية للنشر والطبع، 1965.
- عمر، أحمد، أدب الرحلات والأسفار دراسة مقارنة بين المقاربة الأندلسية وتجربة السباعي، أنقرة: دار سونجاج أكاديمي، 2023.
- عمر، أحمد، الهوية الأندلسية بجادها اللغوي والأدبي والنقدي، أنقرة: دار سونجاج أكاديمي، 2021.
- عنان، محمد عبد الله، دولة الإسلام في الأندلس، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1990.
- الفاصي، علي بن أبي زرع، الذخيرة السنوية في تاريخ الدولة المرينية، المغرب: دار المنصور، 1972.
- القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وأدابه، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت: دار الجيل، 1981.
- المراكشي، محمد بن عبد الملك، الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، تحقيق إحسان عباس ومحمد بن شريفة وبشار عواد معروف، تونس: دار الغرب الإسلامي، 2012.

- المقري، التلمساني. نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب. تحقيق إحسان عباس. بيروت: دار صادر، 1968.
- مكي، الطاهر أحمد. دراسات أندلسية في الأدب والتاريخ والفلسفة. القاهرة: دار المعارف، 1987.
- النهار، طراف. تداخل الموضوعات في قصيدة الرثاء دراسة وصفية تطبيقية، إسطنبول: دار النداء، 2023.
- النهار، طراف. مراثي القادة المسلمين حتى نهاية العصر الراشدي، دراسة موضوعية وفنية، بيروت: دار الكتب العلمية، 2018.
- النهار، طراف. رثاء الخلفاء والقادة في العصر الأموي دراسة فنية وموضوعية، بيروت: دار الكتب العلمية، 2019.
- النويهي، محمد. ثقافة الناقد الأدبي. بيروت: دار الفكر، 1969.



Nafi' Kıraatinin Kayrevan'a Girişi, Yayılmasında Etkili Olan Kişiler ve İştihar Sebepleri: Hicrî 2, 3, 4. Asırlar Özelinde Bir İnceleme

Mustafa Hilmi Bilican¹

Öz

Sahabe ve tabiînin özverili gayretleriyle İslamî ilimlerde önemli bir seviyeyi yakalayan Kayrevan, aynı zamanda farklı gelişim safhalarına şahitlik etmiş olması hasebiyle de kıraat ilmi tarihinin kendisinden müstağni kalamayacağı bir coğrafya niteliğindedir. Sahabilerin harfleri ile başlayan serencam, tâbiînden öne çıkan kurrânın okuyuşları ile Ömer b. Abdilaziz'in gönderdiği heyetin öncülük ettiği ihtiyar süreci ile devam etmiş, İbn Mücâhid'in tasnifi sonrası bazı kıraatlerin öne çıktığı tercih dönemi ile nihayet bulmuştur. Yaklaşık dört yüz elli yılda, geçiş güzergâhında da bulunması hasebi ile Kayrevan ilim merkezi fikhî, kelâmî anlamda birçok akımın dönem dönem tesis edilip yayıldığı yer olduğu gibi kıraat konusunda da farklı birçok akıma ev sahipliği yapmıştır. Makale, öncelikle bölgenin ilk dönem kıraat serüvenine yer verecek daha sonra Nafi kıraatinin bölgeye girişi, intişarı ve istikrarındaki saikleri, konu çerçevesinde temayüz eden kurrânın da içinde olduğu tarihi bir okumayla ele alacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Kıraat, Kayrevan, Mağrib, Nafi'

Bilican, Mustafa Hilmi. "Nafi' Kıraatinin Kayrevan'a Girişi, Yayılmasında Etkili Olan Kişiler Ve İştihar Sebepleri: Hicrî 2, 3, 4. Asırlar Özelinde Bir İnceleme". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi 9/1 (Mart 2025), 379-404. <https://doi.org/10.32711/tiad.1598400>

Geliş Tarihi	09.12.2024
Kabul Tarihi	17.03.2025
Yayın Tarihi	28.03.2025
*Bu CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makaledir.	

¹ Araştırma Görevlisi, Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kur'ân-ı Kerîm Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı, Kocaeli, Türkiye, mustafabilican54@gmail.com, ORCID: 0000-0002-7009-4044.



The Introduction of Nafi' Qira'at to Kairouan, Influential Figures in Its Spread, and the Reasons for Its Fame: A Study Focusing on the 2nd, 3rd, and 4th Hijri Centuries

Mustafa Hilmi Bilican¹

Abstract

In Kairouan, where the companions of the prophet and their followers planted the seeds of knowledge, many different Quranic recitation systems have come and gone, from the first campaigns to the region in the 20s of the Islamic calendar until the end of the fifth century, when the city lost its status as a scientific center. The trajectory that began with the recitations (qira'at) of the companions evolved through the recitations of prominent reciters among the Tabi'un the process of selection led by the scientific delegation sent by khalifa, and the period of preference following the classification by Ibn Mujahid, during which certain recitations became more prominent. The research data will present an overview of the situation before the rise of the Nafi' recitation, followed by its introduction to Kairouan, the key figures who contributed to its prominence, and the reasons for its widespread success and stability.

Keywords: Qur'ân, Qiraat, Kairouan, Maghrib, Nâfi'

Bilican, Mustafa Hilmi. "The Introduction of Nafi' Qira'at to Kairouan, Influential Figures in Its Spread, and the Reasons for Its Fame: A Study Focusing on the 2nd, 3rd, and 4th Hijri Centuries". *Türkiye Journal of Theological Studies*, 9/1 (Mart 2025), 379-404. <https://doi.org/10.32711/tiad.1598400>

Date of Submission	09.12.2024
Date of Acceptance	17.03.2025
Date of Publication	28.03.2025
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	

¹ Research Assistant, Kocaeli University, İlahiyat Faculty, Kur'ân-ı Kerîm Okuma ve Kıraat İlmi Department, Kocaeli, Türkiye, mustafabilican54@gmail.com, ORCID: 0000-0002-7009-4044.

Giriş

“Kayrevan” kelimesi Arap lügatına sonradan girmiş Farsça bir kelimedir. Asrı saadet öncesinde dahi bazı şiirlerde rastlanan söz konusu sözcük “ordu, kabile” anlamlarını taşımaktadır.¹ Kayrevan şehri hicretin 27. senesinde Abâdile savaşı ile beraber kurulmaya başlanmış, komutan İbn Ebî Serh yönetim çadırlarından birini buraya konuşlandırmıştır. Muâviye b. Hudeyc ise bahsi geçen yeri ilk kez “Kayrevan” diye isimlendirmiş ve 45 yılında ordular için ev ve karargâhlar inşa edilmiştir. Resmi manada şehrin tesisi ise 50 yılında Ukbe b. Nâfi’ tarafından gerçekleştirilmiştir. Komutan Ukbe, Berberîlerin irtidat ettiklerini görünce, şehre çok sayıda Müslüman sevketmiş ve Kayrevan’ı demografik açıdan kuvvetlendirmiştir.

Kayrevan’ın içerisinde bulunduğu İfrîkiyye bölgesinin tamamıyla ele geçirilmesi yoğun savaşlarla gerçekleşmiş, sahabe ve tâbiîn bu uğurda büyük bir özveri ortaya koyarak devamlı fetih ordularının ön saflarında bulunmuşlardır. Bölgenin fethi esnasında cansiperane fedakârlıklarını geride vurgulamış olduğumuz sahabe ve tabiinin aynı fedakârlıkları hadis, tefsir ve hususen kıraat ilmi sahasındaki tedris faaliyetleriyle de ortaya koymuş oldukları bilgisi, konumuz açısından vurgulanması gereken bir veri değeri taşımaktadır. Kayrevan yaklaşık beş asır ilmî bir merkez olma özelliği taşımış, geçiş güzergâhında bulunması hasebiyle birçok âlimin uğrak yeri olmuştur. Gerek başka şehirlerden Kayrevan’a, gerekse Kayrevan’dan diğer merkezlere yapılan rihleler vasıtasıyla da bu hüviyeti pekiştirmiştir. Uzun seneler bu kimlik ile ayakta duran Kayrevan şehri çeşitli sebeplerden dolayı beşinci asrın sonuna doğru ilmî yönden merkezî statüsünü kaybetmiştir.

İslam merkezlerinin hemen hepsi nihai anlamda aşere kurrasından bir veya bir kaçına ittiba edene dek muhtelif süreçler geçirmişlerdir. Kimi şehirlerde asırlar boyu bir kıraat hüküm sürmüş, kimisinde ise çeşitli kıraatler farklı dönemlerde öne çıkmıştır. Hicrî iki, üç ve dördüncü asra yoğunlaştığımız bu çalışmada Kayrevan’ın genel olarak bir kıraate tabi olma hususunda istikrarlı bir görüntüye sahip olduğu, Nâfi’ kıraatine kuvvetli bir bağlılık gösterdiği ve onun haricinde sadece birkaç imamın okuyuşunun kısmi olarak yayılım gösterdiği ifade edilmiştir. Söz konusu kıraat şehirde yaygınlaşmadan önce ise imam Hamza’nın okuyuşunun geçerli olduğundan bahsedilmiştir. Aynı zamanda Ebû Amr kıraatinin Kayrevan’daki varlığına yönelik bir rivayet aktarılmış; ancak sözü edilen okuyuşun yaygınlığına dair bir veriye ulaşılamamıştır.

Kayrevan şehrinin tarihinden, ictimâî, dinî, ticarî ve eğitim-öğretim cihetinden bahseden birçok eser bulunmaktadır. Muhammed Zeytûn’un “*el-Kayrevan ve Devruhâ fi’l-Hadâratil-İslâmiyye*” ve Abdurrahman Osman Hicâzî’nin “*et-Terbiyetü’l-İslâmiyye fi’l-Kayrevan*” isimli eserleri sözü edilen mevzular yönüyle önemlidir. Kayrevan şehrinin de içerisinde bulunduğu İfrîkiyye bölgesindeki veya daha geniş bir coğrafyayı ifade eden Mağrib’teki kıraat ilmi hareketliliği ile alakalı bazı çalışmalar yapılmıştır. Hamîtû’nun “*Kırâatü’l-İmâm Nâfi’ inde’l-Meğâribe*” ve Hind Şelebî’nin ise “*el-Kırâât bi-İfrîkiyye mine’l-Fethi ile’l-Munteşifi’l-Karni’l-Hâmisil-Hicrî*” adlı çalışmaları bu hususta ilk zikredilecek çalışmalardandır. Şelebî, İfrîkiyye’deki kıraat birikimine ve ulemâya dair kıymetli tespitler sunmaktadır. Hamîtû ise daha geniş bir coğrafyayı ele alarak Nâfi’ kıraatini önceleyecek şekilde hacimli bir eser kaleme almıştır. İfrîkiyye, Mağrib bölgelerindeki

¹ Ebû Mansûr Muammer b. Ahmed b. el-Herevî el-Ezherî, *Tehzibu’l-luğa*, thk. Muhammed ‘Avd Mir’ab (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsî’l-‘Arabî, 2001), 9/89.

kıraat birikiminden, âlimlerden yahut çeşitli spesifik konulardan bahseden makale bazında çok kıymetli Türkçe çalışmalar da bulunmaktadır. Bu gruptan olarak, Ahmet Arif Akbaba'nın Kayrevan'daki kıraat teşekkül sürecini mücmel bir şekilde ele aldığı "*Kayrevan'da Kıraat İlminin Teşekkül Süreci (Hicrî İlk Beş Asır)*"; Alaaddin Salihoğlu'nun Mağrib ve Kuzey Afrika coğrafyasında Nâfi' kıraatinin durumunu ele alan ve özellikle söz konusu kıraatin tarihlerine projeksiyon tuttuğu "*Mağrib ve Kuzey Afrika Bölgesinde Nâfi' Kıraati ve On Tariki*" isimli makalelerin altı çizilmelidir. Ayrıca Abdülhâlim Başal'ın Kayrevan'a coğrafi olarak yakın ve Kayrevan ile çeşitli ilmî etkileşimlerde bulunmuş olan Endülü's'teki kıraat medresesini ele aldığı "*Endülü's'te Kıraat İlmi*" adlı doktora tezi de ele aldığımız şehirle alakalı kıymetli ipuçları sunmaktadır.

Bu çalışmada ise sözü edilen kıymetli teliflerden yararlanılarak bahsi geçen coğrafyaların merkezi mesabesinde olan Kayrevan şehri özelinde birtakım tespitler yapılmaktadır. Ayrıca Kayrevan'da Nâfi' kıraatinin öncesindeki durum, söz konusu okuyuşun Kayrevan ilim şehrine ilk kez ulaşması ve istikrar bulması ile Kayrevanlı kıraat âlimlerinin bu süreçteki etkilerine temas edilmektedir. Aynı zamanda bu makalede İmam Nâfi'in Kayrevanlı talabelerinden yahut oralı olmasa dahi orada bulunmuş öğrencilerinden söz edilmiştir. Kayrevan'da Nâfi' kıraatinin yayılmasına katkı sağlayan bazı isimlerden ve etkilerinden bahsedilmiştir. Yani çok geniş bir coğrafyaya yönelik yazılan kitaplardan, daha spesifik bir mahal olan Kayrevan şehrine has bilgiler süzülmuş ve çeşitli biyografi kitapları ile desteklenerek bu çalışma ortaya konulmuştur.

Çalışma üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Kayrevan'da Nâfi' kıraati öncesi durumdan bahsedilmiş ve bu dönemin öne çıkan hususiyetlerine değinilmiştir. İkinci kısımda Nâfi' kıraatinin Kayrevan'daki serencamından ve söz konusu kıraatin Kayrevan'a geliş ve orada yayılış sürecinden söz edilmiştir. Son bölümde ise Kayrevan'da Nâfi' kıraatinin istikrar bulma sebeplerine temas edilmiştir.

1. Kayrevan'da Nâfi' Kıraati Öncesi Durum

İlk dönem itibariyle Kayrevan kıraat edebiyatının, sayısal ve sıhhat perspektifinden herhangi bir kritere mebni kılınmaksızın birçok farklı okuyuşu ihtiva ettiği hususu gerek bölgedeki mushaflardan gerekse kurranın teliflerinden anlaşılmaktadır. İmam Nâfi'nin kıraatinin bölgede istikrarından önce Hamza kıraatinin yaygın olduğundan söz edilmiştir.⁴ Her ne kadar hakkında detay olmasa da Ebû Amr'ın kıraatinin varlığından da söz edilmiş bu hususla alakalı bir rivayet aktarılmıştır.⁵

1.1. Hamza Kıraatinin Hâkimiyeti

Hicrî üç ve dördüncü asırlarda yazılmış olan kadim Kayrevan mushafları incelendiğinde genel olarak asıl kıraat ile tâlî kıraatin farklı renklerde gösterildiği gözlenmiştir.⁶ Bahsi geçen mushaflarda aslî kıraati temsil eden renklerin genel itibariyle Basra bölgesi kıraatleriyle paralellik arz etmesi calib-i dikkattir. Farklı bir renk kullanılarak ikinci okuyuş gayesi ile yazılan kıraatlerde ise daha ziyade Kûfeli kıraat imamlarının tercihleri

⁴ Abdülhâdî Hamîtü, *Kıraatü İmâm Nâfi' inde'l-meğâribeti min rivâyeti Ebî Sa'îd Verş* (Fas: Menşûrâtü Vezârati'l-Evkâfi ve'ş-Şüûni'l-İslâmiyye, 2003), 1/103, 104.

⁵ Ebû'l-Velîd 'Abdullâh b. Muhammed b. Yûsuf b. Nasr el-Ezdî İbn Farâdî, *Târîhu 'ulemâi'l-Endülü's* (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1408/1988), 2/113.

⁶ Ebû 'Amr 'Osmân b. Sa'îd ed-Dânî, *el-Muhkem fi nakti'l-mesâhif*, thk. 'İzze Hasen (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1986), 4; Hind Şelebî, *el-Kırâât bi İfrîkiyye mine'l-fethi ile'l-muntesifi'l-karni'l-hâmisi'l-hicrî* (Dâru'l-Arabiyyeti li'l-Kitâb, 1983), 192.

aktarılmıştır. Her ne kadar başından sonuna kadar Hamza kıraati ile kaleme alınmış bir mushaf olmasa da Kûfe bölgesi kıraatlerinin ikinci kıraat maksadı ile tercihi, kıraat anlamında söz konusu yörenin Kayrevan'a etki ettiğini göstermektedir. Ayrıca İbn Faradî'nin (ö. 403/1013) İbn Hayrûn Kayrevan'a gitmeden önce orada yaygın olan okuyuşun Hamza kıraati olduğunu ve o geldiğinde Nâfi' kıraatinin sadece havas tarafından tercih edildiğini beyan etmesi de Kûfe kökenli bu kıraatin Kayrevan'da bir dönem yaygınlık kazandığını göstermektedir. Nâfi' kıraatinin tamamen yayılıp istikrara kavuşmasından sonra ise bölgede Hamza'nın okuyuşunun yaygınlığını devam ettirdiğine yönelik herhangi bir bilgi mevcut değildir.⁷ Yani bir dönem Nâfi' kıraatinin küçük bir kesim tarafından benimsenirken Hamza kıraatinin daha yaygın olduğu ancak zamanla Nâfi' kıraatinin bölgede yaygın tek kıraat olarak varlığını sürdürdüğü ifade edilebilir.

1.2. Hamza Kıraatinin Kayrevan'da Yayılmasına Etki Eden Kişi ve Sebepler

Buraya kadar bahsedilenlere ilave olarak, Kayrevanlılardan Kûfe yöresine giden ve Ebû Hanîfe fikhını ta'lîm eden ulemâ tetkik edildiğinde, Hamza kıraatinin bölgeye ulaşması konusunun üzerinde yoğunlaşmanın gerekliliği ortaya çıkmaktadır.

Sözü edilen rihle güzergâhını seçen ve Hamza kıraatini bölgeye getirdikleri tahmin edilen Kayrevanlı ulemâ; İbn Ferrûh (ö. 175/791), Abdullâh b. Ğânim (ö. 190/805), Esed b. el-Furât (ö. 213/828) ve Ebû Hârise Anbese b. Hârice'dir (ö. 210/825).⁸ Mezkur kurrânın hemen hepsi imam Hamza'nın talabe veya hocalarından dersler almışlardır.⁹ Kûfe'de tedrisini tamamlayan mezkur ulemâ, yurtları Kayrevan'a geri döndüklerinde de hemşerilerine bu kıraatin ta'lîmini yapmışlardır. Mesela Kûfe'ye ilmî seyahat yapan İbn Ferrûh İmâm Hamza'nın hocası olan İmâm A'meş'den (ö. 148/765) ders almıştır. Daha sonra da memleketine dönüp söz konusu kıraati orada yayan zatlardan olduğu söylenmiştir. Ayrıca İbn Ferrûh'un, imam Hamza'nın talebesi olan, aynı zamanda Kûfe'nin önemli kurra ve fakihlerinden Süfyân es-Sevrî el-Kûfî'nin de (ö. 161/777) ders halkasına girdiği aktarılmıştır. Süfyân es-Sevrî'den ilim alan ve ondan hocası Hamza'nın okuyuş usulünü ahzeden Kayrevanlılar İbn Ferrûh ile sınırlı kalmamıştır. Behlûl b. Râşid (ö. 183/799), Alî b. Ziyâd (ö. 183/799), Hafs b. İmâre (ö. ?), Abdullâh b. Ğânim (ö. 190/805), Ebû Hârise Anbese b. Hârice (ö. 210/825) ve Hişâm b. el-Halîl de (ö. ?) İmâm Hamza'nın öğrencisi fakih Süfyân es-Sevrî'den ilim alan mühim âlimlerdir. Sayılan bu âlimlerin kurra olmaları ve tam da onların dönemlerine yakın vakitlerde Hamza kıraatinin Kayrevan'da belirginleşmesi bu grubun söz konusu kıraati Kayrevan'a getirdiğine delil teşkil etmektedir.¹⁰

Hamza b. Habîb, Âsım b. Behdele, A'meş gibi Kûfe'nin şöhret bulmuş kıraat imamlarından dersler alan Süfyân es-Sevrî bu yönüyle "Seyyidü'l-kurrâ" diye de

⁷ İbn Faradî, *Târîhu 'ulemâ' l-Endülüsi*, 2/113; Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ et-Tilimsânî el-Venşerîsî, *el-Mi'yârü'l-muarrab ve'l-câmiü'l-muğrib an fetavâyi ulemâi İfrîkiyye ve'l-Endülüsi ve'l-Mağrib* (Fas: Neşru Vizâratı'l-Evkâf ve's-Şüni'l-İslâmiyye li'l-Memleketi'l-Mağribiyye, 1981), 216.

⁸ Ebû'l-Fadl 'İyâd b. Mûsâ el-Yahsubî el-Kâdî 'İyâd, *Tertîbu'l-medârik ve takribu'l-mesâlik*, thk. İbn Tâvîl et-Tancî vd. (Mağrib: Matba'atu Feddâle, 1983), 3/66; Ebû Bekr Abdullah b. Ubeydullah Mâlikî, *Riyâdu'n-nüfus fi tabakâti ulemâ' l-Kayrevan ve İfrîkiyye ve zehâdihim ve ubbâdihim ve nesâkihim ve seyrin min ahbârihim ve fedâilihim ve evsâfihim* (Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Misriyye, 1983), 1/163-168.

⁹ Hamitü, *Kırâatü İmâm Nâfi'*, 1/103-105.

¹⁰ Şelebî, *el-Kırâat bi İfrîkiyye*, 209-2012; Kâdî 'İyâd, *Tertîbu'l-medârik*, 3/102; Muhammed b. Muhammed b. Yusuf Şemsü'd-dîn Ebû'l-Hayr İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ* (Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 1933), 1/315, 316.

anılmıştır.¹¹ Fıkıh sahasında kendi ismi ile anılan bir mezhep imamı da olan Süfyân es-Sevrî, hadiste ise ‘Emîru’l-mü’minîn’ sıfatı ile tanınmıştır. Tüm beldelerden farklı zamanlarda gelen bine yakın talebe, onun ders halkasına katılmıştır. Kayrevanlı ilim yolcuları da ona özel alaka göstermiş ve kendisinden istifade etmişlerdir. Onun, Hamza kıraatinin Kayrevan’a ulaşmasında büyük rolü vardır. Ayrıca Kayrevan ile Kûfe arasındaki en kritik ilmî bağlantı yukarıda bahsi geçen isimler tarafından gerçekleştirilmiştir.¹²

Buraya dek serdedilen bilgilerde rihlelerin tek yönlü olarak Kûfe tarafına gerçekleştiğine temas edilmiştir. Kûfe’den Kayrevan cihetine Kûfeli ulemâ tarafından yapılan rihlelere bakıldığında ise fazla isme rastlanmamaktadır. Hatta bu hususta zikredilecek tek ismin kaynaklarda Abdullâh b. el-Muğîre el-Kûfî (ö. 186/802) olduğu aktarılmıştır. O, Süfyân es-Sevrî’den ve aralarında Mes’ir b. Keddâm’ın da (ö. 155/771) bulunduğu birçok Kûfeliden ders almış Kayrevan’a rihle yaptığı da İfrîkiyyeliler kendisine büyük ilgi göstermiştir. Ondan ders alan Kayrevanlı olarak da kaynaklarda Süleymân b. İmrân zikredilmiştir.¹³ Genellikle bunun gibi hoca-talebe münasebetleri aktarılırken “kıraat alma” ifadesinin altı çizilmemiş, sadece sözü edilen zatların birbirleri ile mülâkî oldukları ve ilim alışverişi yaptıkları aktarılmıştır. Ancak o dönemde bir âlimin rahle-i tedrisinde bulunmanın aynı zamanda kıraatine de aşına olmak anlamına geldiği ön kabulünün varlığından söz edilebilir. Örneğin Şelebî, Süfyân es-Sevrî’den ders alanlardan bahsederken “Elbette onlar Süfyân’ın ders halkasına oturduklarında onun hocası olan imam Hamza’nın kıraatini de almışlardır” şeklinde bir tespitte bulunmaktadır.¹⁴

Sözü edilen bu Kayrevan-Kûfe hareketliliği ile imam Hamza’nın en mühim hocalarından A’mes ve en önemli talebelerinden Süfyân es-Sevrî’den bazı Kayrevanlıların dersler almaları, kadim Kayrevan mushaflarında niçin Hamza kıraatinin ikinci kıraat olarak yoğunlukla tercih edildiğini de büyük ölçüde açıklamaktadır. Fakat mushaflardaki bu hâl ve Kayrevan’daki dönemsel Hamza kıraati intişarı fikhî mezhepler projeksiyonunda da incelenebilir.

İlim şehri Kayrevan’da Mâlikî mezhebi, henüz imam Sahnûn (ö. 240/854) bölgede söz konusu fikhî disiplini yaygın hâle getirmeden önce de bulunmaktaydı. Zira Mâlikî mezhebi Kayrevan’a ilk önce Sahnûn eliyle değil Behlûl b. Râşid (ö. 183/799) ve Alî b. Ziyâd’ın (ö. 183/799) Hicâz’a yaptıkları ilim yolculukları sonrası girmiştir. Fakat bu iki âlim hicri ikinci asrın son yarısında bu mezhebi Kayrevan’a ilk kez getirdiklerinde orada yaygın olan Ebû Hanîfe’nin fikhîydi. Hatta üçüncü asrın ilk çeyreğine kadar Hanefî mezhebinin Kayrevan’da bir hayli yaygın olduğu söylenmiştir. Bu durumun en önemli faktörlerinden biri fakih ve kurra Esed b. el-Furât’ın (ö. 213/828) memleketi Kayrevan’da Kûfelilerin mezheplerini yaymaya yönelik yoğun çabalarıdır. Ayrıca Ebû Hanîfe’den ve Ebû Yûsuf’un talebesi İbn Ğânim’den (ö. 190/805) ilim alan, her Cuma Ebû Hanîfe’nin teliflerini talebelerine okutan İbn Ferrûh da bu hususta zikre değer olan Kayrevanlılardandır. Söz konusu Kûfe mezhebinin yayılmasını etki eden diğer önemli neden ise Ağlebî idarecilerinin Hanefî fikhına tâbî olmalarıdır.¹⁵ Özetle Esed b. el-Furât

¹¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Beşârî Makdisî, *Ahsenü’l-tekâsîm fî ma’rifeti’l-iklîm* (Beirut: Dâru Sâdir, 1991), 113.

¹² İbnü’l-Cezerî, *Ġâyetü’n-nihâye*, 1/308.

¹³ Makdisî, *Ahsenü’l-tekâsîm*, 113.

¹⁴ Şelebî, *el-Kırâât bi İfrîkiyye*, 210.

¹⁵ Hasan Hüsnî Abdulvehhâb, *Varakât ani’l-hadârati’l-arabiyye bi-İfrîkiyye’t-Tûnusiyye* (Tunus: Mektebetü’l-Menâr, 1965), 3/48, 49; Mehmet Emin Maşalı, “Kıraatlerin İntişarında Fikhî Mezheplerin Rolüne Dair Bir Örnek”, *Uludağ*

ve İbn Ferrûh'un Hamza kıraatinin Kayrevan'daki durumuyla ilgili önemli isimler olduğu söylenebilir.

Kûfeliler ilk yüzyıllarda fikhî yönden İfrîkiyyeliler üzerinde önemli bir tesir alanı oluşturmuşlardır. Fikhî anlamdaki bu etki, Kayrevanlı İfrîkiyyelilerin kıraat tercihlerini de önemli ölçüde belirlemiştir.¹⁶ Sonuç olarak da Kûfe'de dönemin şöhret bulan kıraatlerinden biri olan Hamza kıraati Kayrevan'da yaygınlık göstermiştir. Ayrıca Kûfe'nin bu etkisi mushaf yazımında seçilen kıraatlerde de görülmektedir. Kayrevan'da Hamza okuyuşunun bu yaygınlığı Hicaz tesiri gölgesinde Mâlikî mezhebinin yayılması ile nihayet bulmuştur. Nâfi' kıraati ve Mâlikî mezhebi arasında da benzer bir alaka bulunmaktadır.¹⁷

Sonuç itibarıyla Kûfelilerin fikhî etkisi, dolaylı olarak Kayrevanlıların kıraat tercihlerini de etkilemiştir. Bu etkiyle Hamza kıraati, Kayrevan'da yaygınlaşmış ve mushaf yazımlarında da izlerini bırakmıştır. Daha sonra, Mâlikî mezhebinin yayılması ile bu kıraatin yaygınlığı son bulmuştur. İlerideki konularda kıraat-i Nâfi' ve mezheb-i Mâlikî tetkik edildiğinde bu hususun daha net hâle geleceği düşünülmektedir

2. Kayrevan'da Nâfi' Kıraati

Kayrevan'da Nâfi' kıraatinin ahvali ile ilgili bilgiler sunmak, Hamza kıraatine oran ile daha kolay görünmektedir. Çünkü Hamza kıraatinin Kayrevan'da yaygınlık göstermeye başladığı dönemin ikinci yüzyılın ortaları gibi erken bir zamana karşılık gelmesi, kesin tespitlere yönelik verilerin sınırlılığını da beraberinde getirmektedir. Nâfi' kıraati ile alakalı tespitler yapabilmek için ise daha yeterli bilgiye ulaşılabilmektedir.

2.1. Nâfi' Kıraatinin Kayrevan'a Girişi

Nâfi' kıraati bölgeye Mâlikî mezhebinin girmeye başlaması ile beraber gelmiş ve beşinci asrın son yarısına kadar Kayrevan'da istikrarını devam ettirmiştir. Zaten bahsedilen vakit Kayrevan'ın ilmî merkezîyet hüviyetini yitirdiği ve ilmî hareketliliğin Tûnus'a doğru kaymaya başladığı aşamayı işaret etmektedir.¹⁸

Mescid-i Nebevî'de muhtelif meşhur ilim adamlarının çeşitli ilim sahalarında tedris faaliyetleri yürüttükleri ifade edilmiştir. Sözü edilen âlimlerin içerisinde Mâlikî fıkhnun bânîsi Mâlik b. Enes ve Nâfi' kıraatinin imamı Nâfi' b. Abdurrahmân'ın da ders halkalarının bulunduğu aktarılmıştır. Hatta Nâfi'nin ders halkasının öğrenci sayısı ve yoğunluğu itibarıyla imam Mâlik'in halkasından az kalır bir yönünün olmadığı, Nâfi' kıraatini alabilmek için insanların güçlü bir alaka gösterdikleri de söylenmiştir. Bu aşama, Mâlikî mezhebi ile Nâfi' kıraati arasında belirgin bir ilişkinin şekillendiği dönemi işaret etmektedir. Zira talebelerin söz konusu her iki mezhep ve kıraati aynı anda öğrenme imkânını değerlendirdikleri ve Medine'nin bu iki önemli âliminden, iki temel ilim alanında ders alarak ilmî seyahatlerini tamamlayıp memleketlerine döndükleri ifade edilmektedir. Durum bunun tersi olup bir talebe söz gelimi sadece Mâlik'ten fikh öğrense fakat Nâfi' b. Abdurrahmân'ın ders halkasına oturmasa dahi Mescid-i Nebevî'nin

Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 7/1 (1998), 467-470; Alaaddin Salihoglu, "Mağrib ve Kuzey Afrika Bölgesinde Nâfi' Kıraati ve On Tariki", *Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 9/1 (2023), 338.

¹⁶ Şelebî, *el-Kirâât bi İfrîkiyye*, 196.

¹⁷ Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm*, 237; Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed el-Ensârî el-Üseydî Debbâğ, *Me'âlimü'l-îmân fi ma'rifeti ehli'l-Kayrevan*, thk. İbrahim Şebbûh (Tûnus: Mektebetü'l-Atîka, 1978), 264.

¹⁸ Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Hâlid Nâsırî, *el-İstikâsâ li-ahbârî düveli'l-mağribi'l-aksâ* (Fas: Dâru'l-Kitâb-Dâru'l-Beydâ, 1997), 92-94; Şelebî, *el-Kirâât bi İfrîkiyye*, 215.

imamı olması yönüyle onun kıraatine aşına olabileceği tespiti yapılmıştır. Nâfi' yaklaşık altmış sene mescidin imamlığı vazifesini üstlenmiştir. Yani bir öğrencinin ayrıntılarını öğreysin yahut öğrenmesin, sadece namazlardaki kıraatleri dinleyerek bile Nâfi' okuyuşuna hâkimiyet sağlayabileceği kabul edilmiştir.¹⁹ Buna göre Mescid-i Nebevî'deki eğitim faaliyetlerinin, Mâlikî fıkıhı ve Nâfi' kıraati arasında güçlü bir ilişki oluşturarak, talebelerin her iki âlimi aynı anda tanımalarını sağladığı ve bu iki temel ilmi memleketlerine taşınmaları sürecini başlattığı söylenebilir.

Çeşitli İslam vilayetlerinden Medine'ye rihle düzenleyen, az da olsa orada vakit geçiren hemen her talebenin muhtelif düzeylerde Nâfi' kıraatine hâkimiyeti söz konusudur. Yani o kıraati alma gayesi olsun veya olmasın doğal bir tedris süreci ile aşinalık kazanma hâli mevzu bahistir. Kayrevan'a Nâfi' kıraatinin girişi de bu şekildedir. Öncelikle hac için olmak üzere muhtelif sebepler ile Hicaz'a giden âlim ve talebeler Mâlikî mezhebini ve Nâfi' kıraatini membandan ahzederek memleketleri Kayrevan'a dönmüşler, oradaki insanlara da ta'lîm etmişlerdir.²⁰

Nâfi' kıraatinin Kayrevan'a ulaşması tabi ki sadece Hicaz kanalı vasıtası ile gerçekleşmemiştir. Özellikle imam Nâfi'nin ravilerinin başında Mısırlı Ebû Saîd Verş gelmektedir. Mısır'a rihle gerçekleştiren Kayrevan asıllı birçok kurra, Verş'ten yahut onun talebelerinden ders almışlar, döndüklerinde de Nâfi' kıraatini memleketlerinde tedris etmişlerdir. Yani Nâfi' kıraati hem Hicaz hem de Mısır kanalı ile Kayrevan'a ulaşmıştır. Elbette bu durum sadece Kayrevan merkezli değil Mısır ve Hicaz'ın da içinde olduğu ve karşılıklı gerçekleşen ulemâ hareketliliğinin neticesidir.²¹

Mescid-i Nebevî'deki eğitim faaliyetleri, Mâlikî fıkıhı ve Nâfi' kıraati arasında güçlü bir ilişki oluşturmuştur. İlim yolculukları vasıtasıyla da oradaki ilmî birikim Kayrevan'a taşınmıştır. Ancak Nâfi' kıraatinin Kayrevan'a ulaşma şekli yalnız Hicaz kanalıyla olmaması, bu hususta Mısır'ın da tesirinden söz edilmiştir.

2.1.1. Nâfi'nin Kayrevanlı Talebeleri

Nâfi'nin Kayrevanlı talebeleri araştırılmak istendiğinde çok zengin bir veri havuzuna ulaşılamamaktadır. Fakat kısıtlı da olsa bazı kaynaklarda ondan kıraat almış Kayrevan asıllı ulemâya rastlamak mümkündür. Söz konusu zatlar her ne kadar Nâfi'nin talebesi olsalar da ismen meşhur olmadıkları için biyografi kitaplarında çok yaygın yer almamış olabilirler.

İbn Mahlûf'un biyografi eserinde zikrettiğine göre Saklâb b. Ziyâd el-Hemedânî el-Kayrevanî²² (ö. 193/808) imam Nâfi'e bizzat talebelik yapan Kayrevanlı ulemâdandır. Behlûl b. Râşid ile aynı tabakadan olan Saklâb aynı zamanda imam Mâlik'ten fıkıh ahzetmiştir. Ayrıca onun iki Mısırlı öğrencisinden ve Ebû Süleymân Zeyd b. Sinân adlı Kayrevanlı talebesinden bahsedilmiştir. Kayrevan'da yaşamış ve orada vefat etmiş olan Saklâb, bizzat Nâfi'den ders alması hasebiyle önemlidir.²³

¹⁹ Hamîtû, *Kırâatü İmâm Nâfi'*, 126, 127.

²⁰ Hamîtû, *Kırâatü İmâm Nâfi'*, 127.

²¹ Ebû Abdullah Muhammed b. Fütûh b. Abdullah Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis fi târîhi ulemâ-i Endülüüs* (Tunus: Dâru'l-Çarbi'l-İslâmî, 2008), 10.

²² Mâlikî, *Riyâdu'n-nüfûs*, 1/155; Debbâğ, *Me'âlimü'l-İmân*, 1/315.

²³ İsmi sâd harfi ile yazılan Saklâb'ın, ismi sîn ile yazılan Seklâb adlı bir başka âlim ile karışma ihtimalinden de söz edilmiştir. Muhammed b. Muhammed b. Ömer b. Alî İbn Sâlim Mahlûf, *Şeceratü'n-nürî'z-zekiyye fi tabakâti'l-Mâlikîyye* (Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 62, 2/402.

Bahsi geçen âlimden sonra kıraati bizzat Nâfi'den aldığı kaydedilen en önemli zat Kerdem b. Hâlid el-Mağribî et-Tûnisî'dir. Kendisinin ve talebelerinin adı, pek çok kaynakta zikredilmiş olan Kerdem'i İbn Mücâhid ise Nâfi'nin talebelerini sayarken 'Mağrib ehlinde bir adam' olarak nitelendirmiştir. Zehebî ve İbnü'l-Cezerî de ondan bahsetmiş hatta İbnü'l-Cezerî ondan 'Medine'ye geldi ve Nâfi'den kıraat aldı, zâhit, âbid, fâzıl biriydi.' şeklinde bahsetmiştir. Her ne kadar Kayrevan'daki ilmî faaliyetlerine dair hatırı sayılır malumata rastlanmasa da onun ismi, Nâfi'den kıraat alan ve nakleden en meşhur on kişi arasında sayılmıştır. En önemli talebesi olarak da Ahmed b. Cübeyr el-Antâkî zikredilmiştir.²⁴

Hulâsa olarak Nâfi'nin Kayrevanlı olan talebeleri Saklâb b. Ziyâd el-Hemedânî el-Kayrevanî ve Kerdem b. Hâlid el-Mağribî et-Tûnisî'nin söz konusu kıraatin Kayrevan'a girişi ile alakalı önemli kimseler olduğunun altı çizilmelidir.

2.1.2. Nâfi'nin Kayrevan Asıllı Olmayan Talebeleri

Aslen Kayrevanlı olmasa da başka bir memlekettten gelen, bir nevi dış kaynak olarak Nâfi'den bizzat aldığı kıraati Kayrevan'da tedris eden ulemâ da mevcuttur. Nâfi'nin Kayrevanlı olan talebelerinin aksine onlar hakkında daha fazla malumata ulaşılabilmektedir. Ayrıca bu isimler dışarıdan gelerek Kayrevan kıraatine kaynaklık etme anlamında da oldukça önemlidirler.

Basra'dan gelerek Kayrevan'ı yurt edinen ve Nâfi'den bizzat kıraat alan önemli âlimlerden birisi Ebû Abdîrrahmân b. Yezîd el-Mukrî el-Basrî el-Mekkî'dir (ö. 212/827). Bir asrı aşkın ömür yaşayan Ebû Abdîrrahmân hayatını ilme adanmış ve özellikle kıraat ilmine sıkı bir alaka duymuştur. Basra'da yöresinin kıraatlerini ahzeden ve tedris faaliyetlerinde bulunan Ebû Abdîrrahmân daha sonra Mekke'ye gitmiş, orada yaklaşık yetmiş yıl bilfiil kıraat ilmi ile meşgul olmuştur. Kayrevanda da yaklaşık beş sene yaşamış, yöresinin kıraatini ve Nâfi' kıraatini burada talebelere öğretmiştir. Ebû Abdîrrahmân özellikle Nâfi' kıraatinin tedrisine çok ehemmiyet vermiş; öyle ki o kıraati bizzat Nâfi'den almasına rağmen, Nâfi'nin talebelerinin de ders halkasına oturmuştur.²⁵

Nâfi'den bizzat kıraatini alan ve Kayrevan'a başka bir memlekettten gelen en mühim âlimlerden birisi de Ebû Yahyâ Zekerîyyâ b. Yahyâ b. İbrâhîm el-Vakkâr el-Mısırî'dir (ö. 254/868). O, Kur'ân-ı Kerîm'in mahluk olup olmama meselesinden dolayı ortaya çıkan bir çatışmadan dolayı Mısır'ı terk etmiş ve 225/839 senesinde Kayrevan'a gelmiştir. Onun İmâm Mâlik'in talebelerinden olduğu beyan edildiği gibi, talebesinin talebesi olduğunu aktaranlar da olmuştur. Örneğin Mâlik'in talebelerinden olan Abdullah b. Vehb (ö. 197/812) ve Abdurrahmân b. el-Kâsim'in (ö. 191/806) Ebû Yahyâ'ya hocalık yaptığı bildirilmiştir. Vefat tarihinin imam Mâlik'in vefatına uzak olması hasebiyle ikinci görüşü sıhhatli bulanlar vardır; ancak Ebû Abdîrrahmân gibi o da çok uzun bir ömür sürdüğü için Mâlik'den fıkıh alması muhal değildir. Oldukça genç yaşlarında hem imam Mâlik hem de imam Nâfi'den dersler almıştır. Aslen Mısırlı olan Ebû Yahyâ Kayrevan'da uzun yıllar kıraat ile fıkıh okutmuş ve Nâfi' kıraatinin bölgedeki önderlerinden sayılmıştır.

²⁴ Ebû Abdullâh Muhammed b. Muhammed Merrâkuşî, *el-Beyân'ul-muğrib fi ahbâri'l-Endelus vel-Mağrib* (Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1983), 1/116; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 2/32.

²⁵ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/464; Şihâbüddîn Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalanî, *Tehzîbü't-Tehzîb* (Hindistan: Dâiratü'l-Mearif en-Nizâmiyye, 1909), 6/83.

Kayrevan'dan sonra tekrar memleketi Mısır'a dönmüş ve vefatına kadar orada hayat sürmüştür.²⁶

Ebû Yahyâ'nın önemli talebelerinden biri Muhammed b. Berğûs (ö. 272/885) ve yukarıda bahsi geçtiği üzere Ebû Abdîrrahmân el-Mukrî'dir. Ayrıca her ne kadar kıraat ile meşguliyetine dair bir veri olmasa da oğlu Ebû Bekr b. Ebî Yahyâ da onun Kayrevan ehlinin çok itibar ettiği ve fıkıh ilmi sahasında birçok telifi bulunan önemli bir talebesidir.²⁷

Nâfi'den bizzat kıraat alan Ebû Yahyâ'nın zikri geçen talebeleri arasında Kayrevan kıraati açısından en önemlisi Muhammed b. Berğûs el-Kayrevanî'dir. O, Nâfi' kıraatini Kayrevan'da sistemli bir şekilde okutan ilk kurralardan sayılmıştır. Kayrevan Câmisi'nde uzun yıllar baş imam olarak görev yapmış olan İbn Berğûs'un kaynaklarda zikri geçen talebesi Ebû Temîm Muhammed b. Ahmed et-Temîmî (ö. 272/886)'dir.²⁸İbn Berğûs'un Kayrevan'da Nâfi' kıraatini sistemli bir şekilde okutan ilk alimlerden addedilmiş olması hasebiyle birçok talebe yetiştirdiği tahmini yapılabilir. Fakat üçüncü asra ait bilgilerin zayıflığından olsa gerek sadece mezkur isim aktarılmıştır.

Sözü edilen bilgilere bakılınca Nâfi' kıraatinin genel bilginin aksine Muhammed b. Hayrûn (ö. 306/919) ile birlikte bölgeye gelmediği²⁹, ondan önce Kayrevan halkının bu kıraat ile en azından tanıştığı tespiti yapılabilir. Hatta kıraatin imamı olan Nâfi' hayattayken dahi Kayrevan'a bu kıraat disiplininin ulaşmış olma ihtimali yüksektir. Zaten İbn Faradî, İbn Hayrûn Kayrevan'a gelmeden önce Nâfi' kıraatinin havâssın kıraati olduğunu ve çok az kişi tarafından okunduğunu aktarmıştır. Onun havas ifadesi ile kastının ise âlimler olduğu belirtilmiştir.³⁰

Bu bölümde doğrudan Nâfi'nin ders halkasına oturan ve kendisinden kıraat alan Kayrevanlılardan bahsedilmiştir. Bunlardan Saklâb ve Kerdem Kayrevan'da doğup büyüyen yerliler; Ebû Abdîrrahmân el-Mukrî ile Ebû Yahyâ el-Vakkâr ise aslen Kayrevanlı olmayıp, sırası ile Basra ve Mısır'dan gelerek orayı yurt edinen Kayrevanlılar olarak zikredilmiştir. Özellikle bu dört kurra vasıtası ile İfrîkiyyeliler Nâfi' kıraatinin senedine vasil olmuşlar ve o kıraati tedris imkanı bulmuşlardır.

2.2. Nâfi' Kıraatinin Kayrevan'da Yayılması ve İştiharı

Nâfi' kıraati çeşitli İslam merkezlerindeki gibi Kayrevan'a da rihleler vasıtasıyla girmiştir. Bu süreç imam Nâfi'nin yaşadığı dönemde bizzat kendisinden ders alanlar ile birlikte başlamıştır. Söz konusu kıraatin Kayrevan'da yayılması elbette hızlı bir şekilde gerçekleşmemiştir. Bahsi geçen bu ilk dönemde Kûfe fıkıhı ve Hamza kıraatinin yaygın olduğu ve Nâfi' kıraatinin yalnızca ulemâ tarafından takip edildiği bildirilmiştir.³¹

Nâfi' kıraatinin ilk yayılma belirtileri imam Sahnûn döneminde görülmektedir. Ulemânın etkisi ile zamanla siyasilere de rağbet ettiği Nâfi' kıraati 234 yılında

²⁶ Kâdî 'İyâd, *Tertîbu'l-medârik*, 4/37; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dimaşkî Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife li't-Tabâati ve'n-Neşr, 1963), 2/77; Burhânüddîn İbrâhîm b. Ali İbn Ferhûn, ed-*Dîbâcü'l-müzehb fi ma'rifeti a'yâni ulemâi'l-mezhebb*, thk. Muhammed el-Ahmedî Ebû'n-Nûr (Kahire: Dâru't-Türâs, 1972), 118.

²⁷ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 2/334; Kâdî 'İyâd, *Tertîbu'l-medârik*, 4/37.

²⁸ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 2/104.

²⁹ Şelebî, *el-Kirâât bi İfrîkiyye*, 224.

³⁰ Şelebî, *el-Kirâât bi İfrîkiyye*, 223-225.

³¹ İbn Faradî, *Târîhu 'ulemâi'l-Endülüs*, 2/112, 113.

Sahnûn'un kâdîlik makamına gelmesi ile revaç bulmaya başlamıştır. Hatta onun döneminde fikhî hükümler verilirken de Nâfi' kıraati öncelenmiştir. Muhammed b. Sahnûn'un, babası imam Sahnûn'a ait görüşleri aktardığı "Âdâbü'l-muallimîn" isimli kitapta da Nâfi'nin okuyuşu "güzel bir kıraat" olarak betimlenmiş ve diğer kıraatlerden daha çok tercih edildiği söylenmiştir.³² Yani imam Sahnûn'un söz konusu kıraati övmesi bir nevi teşvik mahiyetinde olmuştur.

Kaynakların işaret ettiğine göre Sahnûn'un vefatından yaklaşık kırk yıl sonra Nâfi' kıraati Muhammed b. Hayrûn'un Mısır yolculuğunun akabinde Kayrevan'da daha hızlı bir yayılım göstermiştir. O gelmeden önce ise Nâfi' kıraatinin var olduğu; ancak az bir kesim tarafından bilindiği, az olan bu kesimin, ulemâdan ve siyasilerden ibaret olduğu söylenmiştir. İbn Hayrûn'un tesiri ile kısa süre içerisinde Nâfi' kıraati Kayrevan'da yayılmıştır.³³ Farklı bir ifadeyle İbn Hayrûn sonrası Kayrevan'da Nâfi' kıraatinin küçük bir kesimden geniş bir kitleye yayılmaya başladığı aktarılabilir.

İbn Hayrûn 306/919 senesinde vefat etmiştir; ancak onun Mısır rihlesi üçüncü asrın son çeyreğine isabet etmektedir. Yani iki yüz yetmişli yıllarda Nâfi' kıraati dar kapsamda Kayrevan'da, daha geniş bakınca ise İfrîkiyye'de yoğun bir şekilde yayılmaya başlamıştır.³⁴ Bu bilgiler ışığında İbn Hayrûn'un Mısır yolculuğunun Kayrevan'da Nâfi' kıraatinin yayılmasında etkili olduğu söylenebilir.

2.2.1. İmâm Sahnûn'un Etkisi

Kıraatler, idareciler, alimler ve alimlerin telifleri vasıtasıyla yayılmıştır. İmam Sahnûn da idarî görevler üstlenmiş Kayrevanlı önemli bir fakîhtir. Bu başlıkta onun Kayrevan kıraatine olan etkilerine temas edilecektir.

160/777 senesinde Menzilüsiklâb köyünde dünyaya gelen İmam Sahnûn b. Saîd et-Tenûhî Kayrevan'ın en önemli âlimlerinden biridir. Öyle ki Kayrevan şehrinin ismi anıldığında akıllara ilk gelen birkaç zattan biridir. Döneminde mevcut olan tüm âlimler arasında öne çıkmış, özellikle Mâlikî mezhebinin parmakla gösterilen önderlerinden olmuştur. Dedelerinin Humuslu olduğu aktarılan fikhî âlimi, keskin görüşe sahip bir kuş türünün ismi olan 'Sahnûn' lakabı ile şöhret bulmuştur. Medine'ye giderek Mâlik b. Enes'in ders halkasına girme fırsatı bulamadığından dolayı, el-Muvatta'yı dinlemek ve Mâlikî fikhının inceliklerine vakıf olabilmek için Mağrib, Mısır, Mekke ve Medine'de çeşitli hocalardan dersler almıştır. Nihayetinde Kayrevan'a döndüğünde ise fıkıhta adeta bir çığır açarak mezhebin en önemli aktörlerinden biri olmuştur.³⁵

Kayrevan ve daha geniş bir bakış ile İfrîkiyye'de, imam Sahnûn öncesi dönemde Kûfe merkezli Hanefî mezhebi yaygınlık göstermiştir. Alî b. Ziyâd, İbn Eşres, Behlûl b. Râşid, Esed b. el-Furât gibi ulemânın önderliğinde Mâlikî mezhebi yayılmaya başlamıştır. Ancak Sahnûn'un yetişip Kayrevan'a dönmesi ile birlikte onun ilmî kudretinin ve derinliğinin gölgesinde tüm şehir hızlı bir şekilde sözü edilen mezhebe meyletmeye başlamıştır. Mâlikî mezhebi, kısa bir sürede Hanefî fikhına galebe çalarak en çok tercih edilen fikhî sistematiği olmuştur. Hatta Mâlikî mezhebine muhalif görünenler dahi

³² Kâdî 'İyâd, *Tertîbu'l-medârik*, 4/55; Hamîtû, *Kırâatü İmâm Nâfi'*, 138.

³³ İbn Faradî, *Târîhu 'ulemâi'l-Endülüis*, 2/799; Humeydî, *Cezzetü'l-muktebis*, 1/165, 445; Şelebî, *el-Kırâatü bi İfrîkiyye*, 223-225.

³⁴ Hamîtû, *Kırâatü İmâm Nâfi'*, 137.

³⁵ Kâdî 'İyâd, *Tertîbu'l-medârik*, 4/45-104; Debbâğ, *Me'âlimü'l-îmân*, 2/77.

Sahnûn tesiri ile saflarını değiştirmişlerdir. Kayrevan'da parlayan bu meşale, tüm Mağrib'e ışık tutmuş, kaderi ilâhî icabı bölgede mezhep onun eli ile yayılmıştır.

İnsanların ikinci Mâlik olarak addettikleri Kayrevanlı imam Sahnûn imam Mâlik'in tüm görüşlerine büyük bir dikkatle ittiba etmiştir. Pek tabi ki Mâlik'in tâbî olduğu kıraat hususunda da durum böyledir. Mâlik, Nâfi'î "kıraatte insanların imami" olarak nitelendirmiştir. Hatta o, "Ehl-i Medîne'nin kıraati sünnettir." demiştir. Bu söz üzere "Kastınız Nâfi' kıraati midir?" diye sorulduğunda o da "Evet" cevabını vermiştir.³⁶ Ayrıca Nâfi'nin Mâlik'ten fıkıh dersleri, Mâlik'in ise Nâfi'den kıraat dersleri aldığı düşünüldüğünde, şahsi münasebetlerinin de kıraat ve mezhep tercihlerinde etkili olduğu düşünülebilir.

İmâm Mâlik'in Nâfi' kıraatine tâbî olunmasını istemesi ve kendisinin de o kıraati benimsemesi, Mâlikî fıkıhını öğrenen hemen herkesin de aynı usulü takip etmesine vesile olmuştur. Uzun yıllar Kayrevan kadılığı görevini üstlenen imam Sahnûn da aynı şekilde Nâfi' kıraatini öğrenmiş, onun öğretilmesini istemiş ve fikhî ictihatlarda da o kıraati kıstas olarak almıştır. Bu noktada Mâlik'in yukarıda bahsi geçen sözü ile Sahnûn'un tavsiyesini birlikte değerlendirmek faydalı görünmektedir. İmam Sahnûn kendisinden mervî olan ve oğlunun kaleme aldığı 'Âdâbü'l-Muallimîn' isimli kitabında 'Öğreticilerin talebelere güzel bir kıraati ta'lim etmeleri lazımdır ki bu da Nâfi'nin okuyuşudur' şeklinde ifade etmiştir. Kûfe menşeli Hanefî mezhebi ve Hamza kıraatinin yaygınlığı onun döneminde azalmaya başlamış, Mâlikî mezhebi ve Nâfi' kıraati büyük bir rağbet görmeye başlamıştır.³⁷Buradan hareketle idarecilerin ve kitap teliflerinin kıraatlerin tercihi noktasında etkili olduğu tespiti yapılabilir.

İmam Sahnûn'un muteber bir fakih ve insanlara etki etme konusunda da oldukça kabiliyetli olduğu belirtilmiştir. Bu tesir gücü ve kadılık makamının da yardımı ile birlikte kendisinin güzel gördüğü Nâfi' kıraatini halk da benimsemeye başlamıştır. Ancak Nâfi' harfi her ne kadar yaygınlık göstermeye başlasa da Sahnûn döneminde en çok tercih edilen okuyuş olamamıştır. Kaynaklarda sözü edilen en çok tercih edilme durumunun ise İbn Hayrûn'un rihlelerini bitirerek Kayrevan'a gelmesi ile birlikte başladığı ifade edilmiştir.³⁸

Özetle Kayrevan fıkıhı için en önemli isimlerden olan imam Sahnûn, kıraat ilmine tesir eden yönleriyle de öne çıkmıştır. Özellikle ondan menkûl olarak yazılan kitapta Nâfi' kıraatini övmesi ve idareciliğinde söz konusu okuyuşu tavsiye etmesi Kayrevan kıraati adına önemli addedilmiştir.

2.2.2. İbn Hayrûn'un Etkisi

Muhammed b. Muhammed b. Hayrûn el-Meâfirî el-Endülüsî (ö. 306/919) Kayrevan'ın tartışmasız en önemli kıraat ulemâsındandır. Her ne kadar 'el-Endülüsî' nisbesini taşısa da söz konusu bölgede hayat sürdürdüğüne dair bir bilgi bulunmamaktadır. Onun Kayrevan'da kıraat ilminin teşekkülüne önemli katkıları olduğu belirtilmiştir. Bu başlıkta sözü edilen etkilere temas edilmeye çalışılacaktır.

İbn Hayrûn, Bağdat'ta fıkıh ve kıraat dersleri almış, ardından Mısır'a gitmiş, orada da Muhammed el-Antâkî başta olmak üzere birçok kurradan dersler almıştır. Özellikle Mısır

³⁶ Kâdî 'İyâd, *Tertîbu'l-medârik*, 4/45; Debbâğ, *Me'âlimü'l-îmân*, 2/77.

³⁷ Hamîtû, *Kırâatü İmâm Nâfi'*, 131.

³⁸ Şelebî, *el-Kırâat bi İfrîkiyye*, 222-224; Hamîtû, *Kırâatü İmâm Nâfi'*, 129-131.

döneminde Nâfi'nin Verş rivayeti hususunda birçok kişinin ders halkasına oturmuş ve söz konusu rivayete vukufiyeti ile nam salmıştır.³⁹

İbn Hayrûn'un kıraat ilmi ve özellikle imam Nâfi'nin usulü konusunda bir otorite hâline gelmesi ise Kayrevan'da gerçekleşmiştir. Mısır tedrisatından sonra Kayrevan'a ulaştığında büyük bir teveccüh görmüştür. Talebeleri ifade edilirken çok yüksek adetler zikredilmiştir. Kayrevan'da hem ticaret ile meşgul olmuş hem de Nâfi' kıraatinin tedris faaliyetlerini yürütmüştür. Kaynaklarda onun İsâ b. Miskîn gibi Kayrevan'ın önemli isimlerinden kıraat dersi aldığı ifade edilmiştir. Kayrevan'da gördüğü alaka ile birlikte şöhret bulmuş İbn Hayrun'un ders halkasına Kayrevan dışından da birçok ilim meraklısı gelmiştir.⁴⁰

İbn Hayrûn kıraat alanında öyle bir çığır açmıştır ki müteahhirûn ulemâ Kayrevan ve İfrîkiyye'de kıraati ondan öncesi ve sonrası diye ayırmışlardır.⁴¹ Tarihçi İbn Faradî'nin 'İbn Hayrûn Kayrevan'a Nâfi' kıraatini getirmiştir. O gelmeden evvel Kayrevan'da yaygın olan kıraat Hamza'nın kıraatıydı. Nâfi' kıraati çok az bir kesim tarafından okunuyordu. Kayrevan'a geldiğinde insanlar onun etrafında toplandılar ve uzak diyarlardan onun için geldiler.' şeklindeki ifadeleri onun bir dönüm noktası olduğunu net olarak beyan etmektedir. İbn Hayrûn'un tedris faaliyetlerini ifa edebilmesi için kendi ismini taşıyan ve günümüzde hâlâ Kayrevan'da ziyaret edilebilen bir mescit de inşa edilmiştir.⁴²

Anlatılanlardan yola çıkarak İbn Hayrûn'un Kayrevan için önemli bir kıraat alimi olduğu tespiti yapılabilir. Mısır'daki eğitiminin ardından Kayrevan'a döndüğünde, Nâfi' kıraatinin öncüsü haline gelmiş ve Kayrevan'daki kıraat ilmi "İbn Hayrûn öncesi ve sonrası" olarak iki bölüme ayrılmıştır. Ayrıca her ne kadar çoğu isim günümüze ulaşmasa da İbn Hayrûn'un Kayrevan'da çok fazla talebe yetiştirdiği belirtilmiştir.

2.2.3. Kayrevan'da Nâfi' Kıraatinin Rivayetleri

Kayrevan'da Nâfi' kıraatinin en önemli iki rivayetinden biri olan Verş rivayeti yayılmıştır. Diğer önemli râvî olan Kâlûn'un rivayetinin ise bölgede yayıldığına dair herhangi bir veriye rastlanılmamıştır. Ayrıca Verş'in de Ezrak tariki öne çıkmıştır. Nâfi'nin şöhret bulmayan ancak varlıklarından bahsedilen diğer iki râvîsi ise Mu'allâ b. Dahiyeye el-Mısırî ve Saklâb b. Şeybe el-Mısırî'dir.⁴³

Saklâb, kaynaklarda bir isim karışıklığı şüphesi ile aktarıldığından dolayı, doğrudan Nâfi'den ders alan Kayrevanlı kurra Kerem b. Hâlid el-Mağribî, Ebû Yahyâ Zekeriyâ el-Vakkâr, Ebû Abdîrrahmân el-Mukrî şeklinde zikredilebilir. Nâfi' kıraatinin Kayrevan'daki bu ravilerinin rivayetleri Verş ve Kâlûn rivayetleri gibi meşhur olmamışlardır.⁴⁴

Kayrevanlılar arasında Nâfi'nin meşhur iki râvîsi Verş ve Kâlûn'dan bizzat ders alan herhangi bir âlim bulunmamaktadır. Kâlûn'un talebelerinden de ders alan bir İfrîkiyyeliden söz edilmemiştir; ancak Verş'in talebesinden kıraat alan iki kişiden

³⁹ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 2/217.

⁴⁰ Mâlikî, *Riyâdu'n-nüfûs*, 1/378; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 2/217.

⁴¹ Şelebî, *el-Kırâât bi İfrîkiyye*, 271.

⁴² Şelebî, *el-Kırâât bi İfrîkiyye*, 268; Hamîtü, *Kırâatü İmâm Nâfi'*, 137.

⁴³ Salihoğlu, "Mağrib ve Kuzey Afrika Bölgesinde Nâfi' Kıraati ve On Tariki", 346-349.

⁴⁴ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/615, 616.

bahsedilmiştir. Verş, Nâfi'nin en önemli talebelerindendir. O, kısa bir süre defalarca kez Kur'an'ı Nâfi'nin huzurunda hatmetmiştir. Rivayetine hiçbir ilave yapmadan büyük bir titizlikle aktarmıştır. Onun, kıraat ilmi ve aktarımı hususunda da oldukça yetenekli olduğu söylenmiştir.⁴⁵

Verş'ten bizzat ders alan, onun kıraat birikiminden istifade eden Kayrevanlılardan biri Yûnus b. Abdî'l-A'lâ'dır (ö. 264/877). Kendisinden İbn Tâlib el-Kâdî, Kerem el-Kastîlî, İsâ b. Miskîn dersler almışlardır. Verş'in diğer Kayrevanlı öğrencisi ise Dâvûd b. Ebî Tayyibe'dir (ö. 223/837) ve ondan da Abdurrahmân b. Ahmed el-Kayrevanî kıraat almıştır. Zikri geçen bu iki Kayrevanlı, Verş'in Ebû Ya'kûb el-Ezrak (ö. 240/854), Abdussamed b. Abdurrahmân (ö. 231/845), Amr b. Beşşâr b. Sinân, Abdü'l-Kavî b. Kemûne gibi talebeleri ile çağdaş kurrâdandır.⁴⁶

Verş'in en bilinen ve önemli tariklerinden birinin öncüsü olan Ezrak'tan da bazı Kayrevanlılar kıraat almışlardır. Arz ve semâ' yoluyla Ezrak'tan kıraat alan Kayrevanlılardan biri Ebû Bekr b. Seyf'tir (ö. 307/919). O, Verş rivayeti konusunda uzmanlaşmış ve bu rivayetin imamların biri olarak kabul edilmiştir. Muhammed b. Saîd el-Enmâtî ve Ebu'l-Hasen İsmâîl en-Nehhâs da (ö. 285/898) Ezrak'ın ders halkasına girerek ondan Verş rivayetini ahzetmişlerdir.⁴⁷

Ezrak Verş'in en namlı öğrencisi olarak addedilmiştir. Öyle ki onun döneminde kendi memleketi Mısır'dan ve diğer İslam beldelerinden önemli bir kitle ondan kıraat almıştır. Onun vesilesi ile Verş rivayeti birçok İslam beldesinde yayılım göstermiştir. Kayrevan'dan da birçok kişi Mısır'a giderek ondan ders almış ve bu durum Kayrevan'da Verş rivayetini yaygın hâle getirmiştir. Yani Verş rivayetinin Kayrevan'da ve diğer birçok İslam beldesinde yayılması Ezrak kanalı ile gerçekleşmiştir. Meşhur kıraat ulemâsından olan Ebu'l-Fadl el-Huzâî el-Cürçânî'nin (ö. 408/1017) "Mısır ile Mağrib bölgelerine gittim ve orada Verş'in Ebû Ya'kûb el-Ezrak tarikinden başka bir okuyuşa rastlamadım" şeklindeki beyanı⁴⁸ da bahsedilenleri özetlemektedir.

İfrîkiyye ve ilmî başkenti mesabesindeki Kayrevan, Nâfi' kıraatini genel olarak Verş kanalı ile almıştır. Burada Verş'in talebeleri Yûnus b. Abdî'l-A'lâ ve Dâvûd b. Ebî Tayyibe iki kritik âlim olmuşlardır. Ayrıca Verş'in talebelerinin talebeleri olan Ebû Bekr b. Seyf, Enmâtî, İsmâîl en-Nehhâs ve Ubeyd b. Muhammed de söz konusu rivayetin aktarımı hususunda önemli zatlardandır. İşte tüm bu ulemâ vasıtası ile Kayrevan'da hâkim rivayet Verş'in rivayeti olmuştur.⁴⁹

Her ne kadar Verş rivayeti hâkim olsa da yaygınlık göstermeyen; ancak varlığından bahsedilen iki rivayetten de söz edilmiştir. Bölgedeki kıraat ve mushaf araştırmaları ile meşhur Hind Şelebî, Mu'allâ b. Dahiyye el-Mısırî ve Saklâb b. Şeybe el-Mısırî (ö. 191/806) isimlerinde iki Mısırlı kurranın rivayetlerinin varlığından bahsetmiştir. Mu'allâ, Nâfi'den arz yolu ile kıraat almıştır ve Ezrak, Yûnus b. Abdî'l-A'lâ, Abdussamed b. Abdurrahmân, Abdu'l-Kavî b. Kemûne el-Mısırî gibi âlimlerin hocalığını yapmıştır. Saklâb b. Şeybe de aynı şekilde arz yolu ile Nâfi'den kıraat almıştır. Onun talebeleri ile Verş'in talebeleri

⁴⁵ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/503.

⁴⁶ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/165, 389, 600, 2/402.

⁴⁷ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/165.

⁴⁸ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 2/402.

⁴⁹ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 2/304, 402; Şelebî, *el-Kırâât bi İfrîkiyye*, 309, 310.

arsında aynı isimleri görmek mümkündür. Nitekim İbnü'l-Cezerî onun öğrencilerini Yûsuf b. Amr, Ezrak ve Yûnus b. Abdi'l-A'lâ olarak saymıştır.⁵⁰

Nihaî olarak Nâfi'nin iki önemli ravisinden biri olan Verş'in rivayetinin Kayrevan'da yayıldığı aktarılabilir. Kâlûn da dahil olmak üzere diğer râvîlerin rivayetlerinden öne çıkan olmamıştır. Şöhret bulmayan ancak varlığından bahsedilen diğer iki rivayet ise Mu'allâ b. Dahiyeye el-Mısırî ve Saklâb b. Şeybe el-Mısırî'nin rivayetleridir.

3. Nâfi' Kıraatinin Kayrevan'da İstikrar Bulma Sebepleri

İslam yurtlarında muhtelif kıraatler şöhret bulmuştur. Sözelimi bir yörede Âsım kıraatinin rivayeti öne çıkarken başka bir şehirde Hamza kıraatinin Halef rivayeti revaç bulmuştur. Bu tercihlerde muhtelif kişiler ve sebepler etkili olmuştur. Kimi bölgelerde, kıraatlerin yayılmasında eğitim ve öğretim faaliyetlerinin önemi büyük rol oynamışken, bazı yerlerde ise yerel ulemânın veya yöneticilerin tercihlerinin etkisi belirleyici olmuştur. Bunlar gibi birçok farklı sebep kıraatlerin gelişim ve istikrarını etkilemiştir. Bu başlıkta da Kayrevan'da Nâfi' kıraatinin istikrar bulmasının çeşitli sebepleri aktarılacaktır.

3.1. Hicaz'a Yapılan Rihleler

Hicaz'a yapılan rihlelerde asıl gaye Hac farızasının icra edildiği Mekke-i Mükerreme'yi ziyaret etmektir. Bununla birlikte, Mekke'ye gelen Müslümanlar, Mescid-i Nebevî'de namaz kılabilmek, Ravza-i Şerîfi ziyaret edebilmek, peygamber yurdunun havasını teneffüs edebilmek için Medine-i Münevvere'yi ziyaret edegelmişlerdir. Sözü edilen bu ziyaret vesilesi ile de kasıt olsun ya da olmasın Hicaz yöresinin ulemâsı ile tanışma imkan elde etmişlerdir.⁵¹

Medîne'de hulefâ-i râşidîn döneminden itibaren Mescid-i Nebevî'de ilmî ders halkaları oluşmuş, hadis ve fıkıh alanlarında başlayan dersler zamanla tüm İslâmî ilimlere teşmil olmuştur. Günümüzde hâlâ devam eden bu ders geleneği tarih boyunca milyonlarca ilim meraklısının ilgisini çekmiş, ilim yolcularının ilk durağının Medîne olmasına vesile olmuştur. Hac yolculuğu yapan kişiler Medîne'ye vardıklarında oradaki ders halkalarına girmişler, alanında mahir ulemâdan ders alarak memleketlerine ilimle dolu bir vaziyette dönmüşlerdir. Diğer bir ifade ile Müslümanlar dini ziyaretlerini, alanında mahir ilim adamlarının ders halkalarına girerek taçlandırmak istemişlerdir. Ayrıca insanlar peygamber yurdu olan Medîne'deki ulemâdan ilim almayı bir şeref olarak addetmişler ve ilmi kaynağından almış olma hazzını tatmak istemişlerdir. Ebu'l-Âliye er-Riyâhî'nin 'Basra'da sahâbeden yapılan rivayetleri dinliyorduk; fakat bizzat Medîne'ye gidip onların ağızlarından dinlemedikçe içimiz rahat etmiyordu ve oraya gitmeyi arzuluyorduk.' ve Alî b. el-Medenî'nin 'Hac ibadetini ifa ettim; ancak benim için oradaki en önemli şeylerden biri ilim okumak olmuştur.' şeklindeki ifadeleri durumu daha iyi izah etmektedir.⁵²

Kayrevan'ın içerisinde bulunduğu İfrıkıyye ve Mağrib bölgelerindeki Müslümanların da hayatlarında çoğunlukla bir kez ifa ettikleri Hac farızasını gerçekleştirirken ilim okuma fırsatını kaçırmamaya yönelik büyük bir ihtimam gösterdikleri belirtilmiştir. İbn

⁵⁰ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/308, 309.

⁵¹ Muhammed b. Sa'd ez-Zühri, *et-Tabakâtü'l-kebir*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2001), 6/142.

⁵² Abdurrahman es-Sâlih Subhî, *Ulûmu'l-Hadis ve mustalahuhû* (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1984), 54.

Haldûn'a göre de Mağrib bölgesinin halkı her ne kadar Irak gibi bazı merkezler, şehirleşme vb. alanlarda gelişim gösterebilir de Hicaz'a yapılacak seferleri en önemli amaçları olarak kabul etmişlerdir.⁵³

Netice olarak Kayrevan halkının hac ibadeti gayesi ile ve bu amaçlarını ilim elde etme hedefleri ile de birleştirerek Mekke, Medîne şehirlerine rihleler tertip ettikleri anlaşılmaktadır. Bu ilim yolculuklarında da özellikle Medîne ulemâsından dersler aldıkları ve oranın ilmi birikiminden istifade ettikleri aktarılmıştır. Medîne'nin büyük fakihî Mâlik b. Enes'ten Mâlikî fıkının inceliklerini ve kıraat âlimi Nâfi' b. Nuaym'dan ise yörenin kıraat birikimini alma fırsatı bulmuşlardır. Sözü edilen ulemânın vefatından sonra da onların talebelerinden ve talebelerinin talebelerinden dersler alarak bu ilmî hareketliliği devam ettirmişlerdir. Ayrıca imam Mâlik'in imam Nâfi'den kıraat, imam Nâfi'nin de imam Mâlik'ten fıkıh alması bu iki İslâmî disiplin arasında kuvvetli bir bağın oluşmasına ve ilim talebelerinin de bu bağı koruyarak her iki zattan da ilim almalarına vesile olmuştur.

3.2. Medine Mezhebini ve Kıraatini Diğerlerinden Üstün Tutmak

Medine şehrinin Müslümanlar indindeki ehemmiyeti bilinmektedir. Gösterilen bu önem, Peygamberimizin hayatının önemli bir bölümünün o şehirde geçmesi ve hâli hazırda makamının da orada bulunması hasebiyledir. Medine, İslam dünyasında sahip olduğu manevî ve tarihi değerlerle eşsiz bir öneme sahiptir. Bu kutsal şehrin ilmî ve dinî yönü, pek çok İslam beldesini etkilemiş, Medine'nin izleri birçok şehirde belirgin bir şekilde hissedilmiştir.

Medine Peygamberin diyarı; şeriatın doğduğu, meleklerin indiği, kitabın menzili olan, tüm hayırların toplandığı, doğuya ve batıya kendisinden ışık saçılan tüm vadilerin kendisine çıktığı ilim kaynağı bir yer olarak kabul edilmiştir.⁵⁴ Tüm bu özellikler Medine'yi diğer İslam yurtlarından belirgin bir şekilde ayırmaktadır.

Tüm İslam âleminin önemsemesi gibi oranın ulemâsından olan imam Mâlik de Medine'nin kıymetli bir yer olduğunu ifade etmiş ve diğer şehirlerden üstün olduğunu insanlara bildirmiştir. Onun bazı arkadaş ve talebelerine yazdığı mektuplarda Medine'yi öven, oranın diğer ilim merkezlerinden daha üstün olduğunu ifade eden beyanlara rastlanmaktadır. Medine'nin peygamber yurdu olması ve ilmin membaı konumunda bulunması, oraya ait ilmi birikimin teveccüh edilen bir konumda olmasına vesile olmuştur. Yani Mağrib yöresinin ve içerisinde bulunan ilim merkezi Kayrevan'ın Maliki fıkı ile Nâfi' kıraatini önemsemesinin de ilk sebebi Medine'nin sözü edilen vasıflarıdır.⁵⁵ Netice itibariyle Medine'nin sahip olduğu manevî ve ilmî üstünlüğün Kayrevan'da Mâlikî fıkı ve Nâfi' kıraatinin yayılmasındaki etkisi oldukça önemlidir.

İslâmî ilimlerde bir kısım ulemânın Medineli olduğu için el üstünde tutulması gibi imam Nâfi' de öne çıkan bu vasfı ile insanların tercihine daha çok mazhar olmuştur. Örneğin imam Mâlik'in 'Ehl-i Medîne'nin kıraati sünnettir.' ifadesi ve onunla Nâfi'nin okuyuşunu kastetmesi de Medine şehrinin ilmi anlamdaki üstünlüğünü vurgulamaktadır. İmam Mâlik dışındaki birçok önemli âlimin de böyle düşündüğü, Medine ekolü ve ilmî

⁵³ Abdurrahmân İbn Haldûn, *Mukaadime-i İbn Haldûn*, thk. Abdullâh Muhammed ed-Dervîş (Dimeşk: Dâru Ya'rub, 2004), 449.

⁵⁴ Kâdî 'İyâd, *Tertîbu'l-medârik*, 1/34.

⁵⁵ Kâdî 'İyâd, *Tertîbu'l-medârik*, 1/21, 41-43, 2/102.

geleneğini el üstünde tuttıkları aktarılmıştır. Tüm İslam âleminde Medine ulemâsına ve oradaki ders faaliyetlerine alaka hep yüksek düzeyde olmuştur. Ancak İslam bölgelerinin batı kesiminde bulunan Kayrevan ve Endülüs gibi ilmi merkezlerde halkın Medine ekolünü benimseme seviyesi daha dikkat çekicidir. Sözü edilen bölgeye alaka o kadar yüksek sevedir ki insanlar sadece ilmi hususlarda değil, siyasi, iktisadi ve günlük hayata tealluk eden birçok hususta da Medinelilerin usulünü takip etmişlerdir. Öyle ki oraya ittiba gayesi ile bazı bidatlerin bile soruşturulmadan kabul edilmesi gibi birtakım durumlar ortaya çıkmıştır.⁵⁶

Medine kökenli ulemânın el üstünde tutulması doğal olarak kıraat ilminde de söz konusu olmuştur. Birçok tasnif ve kitapta Medine imamları öne çıkarılmıştır. Örneğin kıraatleri yedili olarak tasnif eden İbn Mücahid, kendisinden yaşça büyük olan kıraat âlimleri bulunmasına rağmen imam Nâfi'i, Medine mümessili olması hasebi ile ilk sırada konumlandırmıştır. Benzer şekilde Şâtübî de Hırzû'l-Emânî'sinde onu ilk sıraya koymuş ve onun bu sıralamayı ilminin ve doğduğu mahallin faziletinden dolayı yaptığı belirtilmiştir. Kastallânî de onu başa koymasını yetiştirdiği ve bulunduğu mekânın şerefi ile ilişkilendirmiştir.⁵⁷

Sadece kıraat ile ilgili kitaplarda değil, diğer İslamî ilimlerde de Nâfi' kıraatinin öncelendiği telifler bulunmaktadır. Örneğin Gırnatalı âlimlerden İbn Cüzey (741/1340) meşhur tefsir çalışmasında kıraat ihtilaflarını sunarken evvela Nâfi' kıraatini öncelemiş ve tefsir yaparken ilk olarak o kıraate yer vermiştir. O, tercihini açıklarken 'Nâfi kıraatini kitabımda iki sebepten dolayı seçtim. Birincisi; bu kıraat yöremizde ve tüm Mağrib'te kullanılan en yaygın okuyuştur, ikincisi; Medine'ye iktida gayesidir. Zira Medine'nin kıraati sünnettir.' şeklinde ifade etmiştir.⁵⁸ Müteahhirun müfessirlerden İbn Âşûr da tefsirinde benzer bir tercih sunmuş ve bunu 'Tefsirimi Medineli oldukları için Nâfi' kıraatinin Kâlûn rivayeti ile bina ettim. Ayrıca içerisinde bulunduğum Tunus'un ehli de Nâfi' kıraati ile okumaktadır.' şeklinde izah etmiştir. O, Medineli kıraat imamlarının tercihine o kadar dikkat edilmiştir ki Nâfi'nin ravilerini aktarırken dahi Medineli Kâlûn'dan önce Mısırlı Verş'i zikreden âlimler eleştirilmiştir.⁵⁹ Özetle, Nâfi' kıraati sadece kıraat kitaplarında değil, tefsir gibi diğer İslamî ilimlerde de öncelenmiş, özellikle İbn Cüzey ve İbn Âşûr gibi âlimler, Medine'nin faziletini vurgulayarak Nâfi' kıraatini tercih etmiş ve bu tercihlerini de Medine'nin kıraatinin sünnet olduğu inancıyla açıklamışlardır.

Özetle Kayrevan ve içerisinde bulunduğu Mağrib bölgesi, kıraat ve fıkıh akımlarının doğup yayıldığı hicri ilk dört-beş asırda Medine kıraatine ve fıkhına tam bir bağlılık ile ittiba etmişlerdir. Onlar, Medineli fıkıh âlimi Mâlik'in fıkıh sistematiğini öğrenip benimsemişler ve yine Medineli kârî Nâfi'nin kıraatine tabi olmuşlardır. Her ne kadar Kayrevan'da yaygın olan, Nâfi'nin ravilerinden Mısırlı Verş olmuşsa da bu rivayet Medineli Yusuf el-Ezrak'ın tariki ile ahzedilmiştir. Yani Verş her ne kadar Mısırlı da olsa, onun rivayetini Medineli bir âlimden almışlardır. Nitekim Kayrevan'a da seyahatleri olan Endülüslü âlim Ebû Amr ed-Dânî'nin 'Medine ehline ittiba etmek evladır, onların sözü

⁵⁶ Hamîtû, *Kırâatü İmâm Nâfi'*, 153, 154.

⁵⁷ Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs et-Temîmî Ebî Bekr el-Bağdâdî İbn Mücahid, *Kitâbü's-Seb'a fi'l-kırâât*, thk. Şevkî Dayf (Mısır: Dâru'l-Meârif, ts.), 49-51.

⁵⁸ Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Abdillâh İbn Cüzey, *et-Teshîl li-ulûmi't-tenzîl*, thk. Abdullah el-Hâlidî (Beyrut: Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, 1995), 1/16; Ahmet Arif Akbaba, *İbn Cüzeyy'in Kıraat İlmî Meselelerine Yaklaşımı ve Ferşî Farklılıkları Anlamlandırma Biçimi* (İstanbul: Kitap Dünyası, 2024), 44.

⁵⁹ Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenzîl* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnisîyye li'n-Neşr, 1984), 1/56.

ile amel etmek elzendir, bizim coğrafyamızda da bu tebaiyet yaygındır.' ifadeleri⁶⁰ mevzuu hülasa etmektedir.

3.3. İmam Nâfi' ile İmam Mâlik Arasındaki İlmî İlişki ve Etkileşim

Medine'nin bu iki imamı arasındaki sıkı ilişki de birbirlerinin yayılmalarında etkili olmuştur. İmam Mâlik, imam Nâfi'den kıraat okumuş ve ona arz etmiştir; imam Nâfi' de imam Mâlik'ten Muvatta'yı okumuştur. Yani birbirlerinin hem hocası hem de talebesi olmuşlardır. Ayrıca her ikisi de Rabîa (ö. 136/754), Zührî (ö. 124/741), İbn Hüzmü (ö. 117/735), Ebu'z-Zinâd (ö. 130/748), Ebû Ca'fer el-Medenî (ö. 130/747) gibi ulemâdan ders almışlardır. Gerek Nâfi' gerekse Mâlik uzak diyarlardan gelen binlerce ilim heveslisi Müslümana ders verme hususunda birbirlerine yardımcı olmuşlardır. Ayrıca onların Mescid-i Nebevî'deki ders halkalarının birbirlerine bir hayli yakın olduğu da söylenmiştir. Öyle ki Nâfi'nin sesini gereğinden fazla yükselten bir talebesine kızdığı ve 'Yakınımızda Mâlik var görmez misin?' diye uyardığı aktarılmıştır.⁶¹

Sözü edilen her iki imamın da birbirlerine yüksek sevgi ve hürmet besledikleri de anlaşılmaktadır. İmam Mâlik, Nâfi' için "Nâfi' kıraatte insanların imamıdır." ve "Nâfi'nin okuyuşu sünnettir." şeklinde ifadeleri ile bunu izhar etmiştir. Ayrıca ondan teravih namazlarını kıldırması istendiğinde "İmam olan Nâfi'dir. Bunu kabul edersem onun üzülmesinden korkarım." şeklinde cevap vermiş, ona olan saygısını beyan etmiştir. Aynı şekilde Nâfi'nin de imam Mâlik'e ihtiram gösterdiği aktarılmıştır.⁶²

Mâlikî mezhebinin Nâfi' kıraati destekler nitelikte bazı hükümlerinden de bahsedilmiştir. Örneğin imam Mâlik'ten gelen bir rivayete göre namaz içerisindeki kıraatte vurgulu ve sert bir okuyuşun kerih görüldüğü ve teshil yolunun tercih edilmesi gerektiği aktarılmıştır. Verş rivayetinde hemzelerin tahkikli okunmayıp teshil edilmesi de Mâlikî mezhebindeki bu rivayete en uygun okuyuş olduğu belirtilmiştir.⁶³Hülasa olarak Enes b. Mâlik ve Nâfi' b. Nuaym arasındaki yakın alaka Kayrevan'da ve içerisinde bulunduğu Mağrib'te Nâfi' kıraatinin yayılmasına katkı sağlamıştır.

3.4. Ulemânın Maliki Mezhebini ve Nafi Kıraatini Birlikte Nakletmeleri

İfrîkiyye ve buranın ilmî merkezi konumunda bulunan Kayrevan'da Nâfi' kıraatinin yayılmasını sağlayan ve istikrar bulmasına vasita olana sebeplerden biri de özellikle ilk dönem ilim yolcularının Medine'den memleketlerine bahsi geçen mezhep ile kıraati birlikte ahzetmiş vaziyette dönmüş olmaları ve onları birlikte aktarmalarıdır. Zira çoğunlukla ilmî seyahatlerde bulunan kişiler, Mâlik'ten fıkıhı ve Nâfi'den de kıraati aynı anda ahzetmişler yahut onların öğrencilerinden bu iki alanda dersler almışlardır. Bunlar gittikleri yerlerde de söz konusu iki ilmi birlikte okutmuşlardır. Bu durum her iki sahanın birbirine katkıda bulunarak yayılmasına vesile olmuş, Mâlikî fıkıhı ile Nâfi' kıraati arasında sıkı bir bağlantı olmasını sağlamıştır.⁶⁴ Yani Kayrevan'da Nâfi' kıraatinin

⁶⁰ Dâni, *el-Muhkem*, 50.

⁶¹ Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsim İbn Enbârî, *İdâhu'l-vakf ve'l-ibtidâ*, thk. Muhyî'd-Dîn 'Abdurrahman Ramadân (Dimaşk: Matbû'âtu Mecma'î'l-Luğatî'l-'Arabiyye, 1390/1971), 1/111; Kâdî 'İyâd, *Tertîbu'l-medârik*, 1/81; Ebû'l-Abbâs Şemsüddin Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zamân mimma sebete bi'n-nakl evi's-semâ ev esbetehü'l-a'yân* (Beyrut: Dâru Sâdir, t.y), 4/135.

⁶² Kâdî 'İyâd, *Tertîbu'l-medârik*, 2/36, 105.

⁶³ Kâdî 'İyâd, *Tertîbu'l-medârik*, 1/70-75.

⁶⁴ Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh Muhammed İbn Abdî'l-Berr, *el-Kâfi fi fihhi ehli'l-medîneti'l-Mâlikî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992), 40.

yayılmasında ve istikrar bulmasında Medine'den dönen ilim yolcularının Mâlikî fıkhu ve Nâfi' kıraatini birlikte öğrenip aktarmalarının etkisi büyük olmuş, böylece her iki ilim arasındaki güçlü bağ kuvvetlenmiştir.

3.5. Yönetimlerin Destek ve Müdahaleleri

Bu başlık altında zikredilecek olan hususların yukarıdaki intişar sebebi ile yakın alakası bulunmaktadır. Zira Kayrean'dan ve batı yörelerinden ilim yolculuklarına çıkarak Medine'ye giden, ardından hem Nâfi' kıraatini hem de Mâlikî fikhını ta'lîm ederek yurtlarına dönen önder ulemâ, aldıkları eğitimlerden dolayı yaşadıkları bölgede çeşitli makamlara getirilmişlerdir.

Büyük veya küçük çeşitli karar mercilerinde göreve gelen âlimler ta'lîm ettikleri ilmin yayılması hususunda buldukları makamları vasita olarak kullanmaktan geri durmamışlardır. Durum böyle olunca kadılık makamına gelen kişiler insanların kendi eğitim aldıkları usul ile tedris faaliyetlerini gerçekleştirmesini sağlamaya çalışmışlardır. Sözelimi Medine'de Nâfi' kıraati ile Mâlikî fikhını birlikte ahzetmiş olan yahut başka bir yerde onların talebelerinden dersler almış olan söz sahibi yöneticiler, yurtlarındaki eğitim-öğretim faaliyetlerinde de bunu gözetmiş ve onların birlikte tedrisini temin etmişlerdir.⁶⁵

İbn Hazm sözü edilen durumu 'İki mezhep vardır ki onlar yönetimde söz sahibi olan taraftarları vasıtası ile yayılmışlardır. Birincisi Ebû Hanîfe'nin mezhebidir. Çünkü mezhebin önderlerinden Ebû Yûsuf kâdilkudât makamına gelince, mensubu olduğu fıkhu disiplini doğudan İfrîkiyye kıyılarında kadar onlarca şehre ulaşmıştır. Ebû Yûsuf doğal olarak şehirlere atadığı kadıları Hanefî fikhına müntesip olan arkadaş ve talebelerinden seçmiştir. Böyle olunca yönetim eliyle söz konusu mezhebin yayılması hem hızlanmış hem de daha geniş alana ulaşması temin edilmiştir. Yöneticiler vasıtası ile daha çok kişiye ulaşan diğer mezhep ise Mâlikî mezhebidir. Örneğin iktidar nazarında önemli bir yeri olan ve sözü geçen Yahyâ b. Yahyâ Endülüs'te sadece kendi görüşünde olan Mâlikî yöneticilerinin atanmasını sağlamış, bir kadı görevlendirirken de Mâlikî olmasını şart koşmuştur. Yönetime iştiyaklı olan kimseler de bu şartı hemen kabul etmiş ve gittikleri yerlerde Mâlikî fikhını yaymışlardır. Kayrean'da ise imam Sahnûn'un kadıları atama makamına gelmesi ile Mâlikî mezhebi yaygınlaşmıştır.' şeklinde aktarmıştır.⁶⁶

İbn Hazm'ın ifadeleri mezhep açısından gayet yerinde tespitlerdir. Ancak bölge ile alakalı araştırma yapanlara göre mezhep ile ilgili olan bu tespitler kıraatte de geçerlidir. İmam Yûsuf eliyle Hanefî fikhının yayılması aynı zamanda Kûfe kökenli kıraatlerin yaygınlaşmasına aracı olmuştur. Benzer şekilde Endülüs'te Mâlikî fikhının yayılması ile Nâfi' kıraati yayılım göstermiştir. Kayrean'da da durum bundan pek farklı değildir. Zira orada da yüksek bir makama ulaşan ve kadıları atama görevini üstlenen Sahnûn b. Sa'd aynı kritik öneme sahiptir. Nâfi' kıraatinin en güzel okuyuş olduğunu düşünen, insanları ona yönlendiren ayrıca Mâlikî mezhebinin en önemli âlim ve savunucularından olan imam Sahnûn kadıları atama yetkisini kullanarak Nâfi' kıraatinin ve mensubu olduğu fıkhu akımının önce Kayrean'da ardından İfrîkiyye'de yayılmasını sağlamıştır.

⁶⁵ Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 383, 384.

⁶⁶ Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 384; Hamîtû, *Kıraatü İmâm Nâfi'*, 163.

Kadılarının yönlendirmesini ve teşvikini gören halk da bir noktada toplanma hususuna itirazda bulunmamış Nâfi' kıraatini kabullenmişlerdir.⁶⁷

İmam Sahnûn'un Kayrevan'da okunan kıraate etkisi oldukça büyüktür. O, oğlunun kendisinden rivayetleri toplayarak kaleme aldığı "Âdâbü'l-muallimîn" isimli kitapta hocaların talebelerine Nâfi' kıraatini okutmalarını tavsiye etmiş ve onun kıraat-i hasene olduğunu beyan etmiştir. Çeşitli kritik görevlere Sahnûn tarafından atanan öğrencileri de onun bu tavsiyelerine uymuş, görevlendirildikleri yerlerde sözü edilen kıraate tabi olunmasını sağlamışlardır. Örneğin imam Sahnûn'un talebelerinden olan kadı Abdullah b. Tâlib, Muhammed b. Berğûs'ü Kayrevan Camisi'ne vazifelendirirken insanlara yalnızca Nâfi'nin harfini okutmasını emretmiştir.⁶⁸ İmam Sahnûn'un bu noktada temas edilen faaliyetleri Kayrevan'da kıraat ilminin seyri için oldukça önemlidir.

Sonuç itibarıyla; çeşitli idarî makamlarda vazifeli olan âlimler, tercih edilen kıraate etki etmişlerdir. Söz konusu alimler idarî vasıflarını kullanarak tercih ettikleri kıraati halka tavsiye etmişlerdir. Kendi hoşnut oldukları kıraat ya da rivayetleri, atadıkları kişilerin de öncelikle arzu etmişlerdir. Böyle olunca bahsi geçen okuyuşlar daha çok yayılmış ve istikrar bulmuştur.

3.6. Siyasî ve Fikrî Olarak Doğudan Bağımsız Olma Gayreti

Mağrib (batı) yönündeki İslam merkezleri fetih tarihlerinin geç olması ve yöneticilerinin doğudan gönderilmesi hasebiyle uzun yıllar siyasi olarak doğuya bağlı kalmışlardır. Rihlelerin doğuya kanalizasyonu olması ve ilmi merkezlerin hemen hepsinin doğuda bulunması da sözü edilen duruma zemin hazırlamıştır.⁶⁹

Batıdaki muhtelif ilim merkezleri siyasi bağımsızlıklarını birbirlerinden farklı dönemlerde elde etmişlerdir. Örneğin Endülüs'ün siyasi anlamda doğudan bağımsız hâle gelmesinin 138/756 senesinde Abdurrahman b. Muaviye önderliğinde gerçekleştiği belirtilmiştir. Batı İfrîkiyye'deki Fas'ın doğudan koparak kendi siyasi yönetimine kavuşmasının ise 172/789 yılında İdrîsiyye emirliğinin ve İdrîs b. Abdillâh'ın başa geçmesi ile meydana geldiği aktarılmıştır. Kayrevan'ı içine Kuzeybatı İfrîkiyye civarının ise 296/909 gibi Mağrib'teki diğer merkezlere göre daha geç bir sürede Ağlebî Devleti'nin yıkılıp Benî Ubeyd'in başa geçmesi ile doğunun siyasi tahakkümünden kurtulmuştur. Ancak sözü edilen bölge bu tarihten önce de dönem dönem doğudan bağımsız hareket etmiştir.⁷⁰

Siyasi bağlılık aynı zamanda batının fikrî, ilmî, mezhebî olarak da Kûfe, Basra, Şam gibi doğu beldelerinin etkisinde kalmasına sebep olmuştur. Her ne kadar Mağrib'e göre daha doğuda kalsa da Medine, sözü edilen doğu etkisinin dışında düşünülmüştür. Zira Hicaz yöresinin mukaddes mekanlara sahip olması ve Hac ibadetinin merkezi olması nedeni ile batının oradan etkilenmesi farklı bir kategoride düşünülmüştür. Özellikle ilk iki asırda bahsi geçen doğudaki ilim merkezlerinin çeşitli yönlerle batıya etkisinden bahsedilmiştir. Çeşitli fikri akımlar ile beraber kıraat cihetinden de etkilenmeler söz konusu olmuştur.

⁶⁷ Şihâbü'd-Dîn Ahmed b. Muhammed et-Telemsânî Makkarî, *Neftu't-tîb min ğusni'l-Endülüsî'r-ratîb* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1968), 2/219.

⁶⁸ Muhammed b. Sahnûn, *Âdâbü'l-muallimîn*, thk. Hasan Hüsnî Abdulvehhâb (Tunus: Şirketü Tûnisîyye li Fünûni'r-Resm, 1972), 102; Kâdî 'ÿyâd, *Tertîbu'l-medârik*, 4/313.

⁶⁹ Merrâkuşî, *el-Beyân'ul-muğrib*, 1/146, 147.

⁷⁰ Kâdî 'ÿyâd, *Tertîbu'l-medârik*, 1/26, 27; Kenan Aklan, *Kıraat Farklılıklarının Vakf ve İbtidâya Etkisi Secâvendî ve Üşmûnî Örneği* (Ankara: İlahiyat Yayınları, ts.), 149.

Örneğin Endülüs'te bir dönem Şam etkisi ile birlikte İbn Âmir kıraati, Kayrevan'da ise Kûfe tesiri ile beraber Hamza kıraati etki göstermiştir.⁷¹

Genel anlamda sonradan fethedilen batıdaki İslam beldeleri ve özellikle Kayrevan ilim merkezi hicretin ilk iki yüzyılında çeşitli fikri akımlara maruz kalmıştır. Hususiyle Kayrevan tam bir geçiş güzergâhında olduğu için bu etkiyi en çok hissedilen şehirlerden olmuştur. Böyle olunca muhtelif fikri akımlara uzun süre ev sahipliği yapmıştır. Bu sebepten ötürü yörenin insanları bir bakımdan istikrara meyletmişler, ilmi ve fikri anlamda da daha sabit kalmak istemişlerdir. Başka bir yerin etkisinde kalmadan kendi ilmi birikimlerini yaşatmak yoluna gitmişlerdir. Durum böyle olunca yayılan Mâlikî mezhebi ve Nâfi' kıraatine sıkıca sarılmışlar, onların haricindeki mezhep ve kıraatlere mesafeli durmuşlar ve istikrarı artırma gayretinde olmuşlardır.⁷²

Özetle ifade edilecek olursa; Kayrevan, çeşitli fikrî akımların etkisi altında kalmasına rağmen, özellikle Mâlikî mezhebi ve Nâfi' kıraatini benimseyerek istikrar elde etmeyi başarmış ve bu iki alanda derinleşerek, kıraat ve fıkıh konusunda farklı dış etkilere karşı mesafeli durmuştur.

3.7. Mağrib Müslümanlarının Kıraat ve Mezhepte Birlik Gayreti

Müslümanlar, tarihsel süreçte dini, kültürel ve toplumsal bütünlüklerini pekiştirebilmek amacıyla birlik sağlama çabası içinde olmuşlardır. Bu gayret, özellikle mezhepler arası ilişkiler ve kıraat farklılıkları ve ilmî mirası koruma gibi konularda kendini göstermiştir. Aynı zamandan bu birlik arayışı, hem bireysel hem de toplumsal düzeyde İslam'ın temel değerlerine sadık kalınarak, farklı görüş ve uygulamaların uyum içinde bir arada var olabilmesini hedeflemiştir.

Kayrevan'ın içerisinde bulunduğu coğrafya daha önce de bahsi geçtiği üzere fethinden üçüncü asrın sonuna dek gerek içerden gerekse dışardan kaynaklanan birçok sorunla boğuşmuştur. Savaşlar, iç karışıklıklar, farklı fikrî mezhebî akımlar sebebi ile murat edilen istikrara tam anlamı ile vasil olamamıştır.⁷³ Kayrevan her ne kadar bir ilim merkezi olsa da yönetsel istikrar çoğu kez sağlanamamış, halkın huzuru tam anlamı ile temin edilememiştir. Durum böyle olunca Müslümanlar istikrar elde ettikleri alanlarda sebat etmeye çalışmış ve birlik beraberliğin temin edildiği noktada sabit kalma gayretinde olmuşlardır.⁷⁴

Sözü edilen istikrar gayretinin görüldüğü en önemli alanlardan ikisi ise kıraat ve fıkıh olmuştur. Halk ve yöneticiler bu iki hususta elde edilen istikrarı sürdürmek için büyük çaba sarfetmişlerdir. Siyasi figürler bu gaye ile Mâlikî mezhebinin ve Nâfi' kıraatinin istikrarının devamı için astlarına ta'lîmatlar vermişlerdir. Durum böyle olunca sözü edilen alanlarda uzun soluklu bir devamlılık temin edilmiştir. Halk da bu istikrara hâlel getirecek bir durum gördüğünde tepkisini göstermekten çekinmemiştir.⁷⁵

Kayrevan'da halkın, Nâfi' kıraatinin dışına çıkanları uyardığına dair çeşitli misaller bulunmaktadır. İmam Kâbisî döneminde hicri beşinci asrın başlarında cereyan eden

⁷¹ Merrâkuşî, *el-Beyân'ul-muğrib*, 1/159.

⁷² İbn Faradî, *Târîhu 'ulemâi'l-Endülüs*, 1/143; Mahlûf, *Şeceratü'n-nûr*, 90.

⁷³ Ahmet Arif Akbaba, "Kayrevan'da Kıraat İliminin Teşekkül Süreci (Hicrî İlk Beş Asır)", *Dergiabant* 12/2 (2024), 626-629.

⁷⁴ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 2/375.

⁷⁵ Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm*, 177.

meşhur bir hadise bu noktada aktarılabilir. Kayrevan'daki camilerin birinde cemaat ile kılınan bir gece namazı esnasında imam, Ebû Amr'ın Yezîdî rivayeti ile okumuştur. Namaz sonrası cemaatten biri gelerek Ebû Amr kıraatinin kapsamlı olmadığını, Peygamber döneminde var olup olmadığını bilmediğini ve Nâfi' kıraati gibi güzel bir kıraat varken neden böyle bir tercihte bulunduğunu imama sormuştur. İmam ve cemaat üyesi başka bir kişi bu kıraati hafife almamasını zira Rasûlullah'ın yedi harf ile alakalı hadisinin olduğunu aktarmıştır. Mevzu, dönemin meşhur kurrasından imam Kâbisî'ye aktarılmış o da Ebû Amr kıraatinin de yedi önemli kıraatten biri olduğunu ve verilen bu tepkinin doğru olmadığını, bilgisizlik sonucu böyle bir hadisenin ortaya çıktığını beyan etmiştir. Her ne kadar imamın okuyuşunu reddeden kimsenin savunması yanlış olsa da bu hadise Nâfi' kıraatinin Kayrevan'da ne kadar yayıldığını ve insanların bu istikrarı korumak adına başka kıraatlere çok açık olmadıklarını izhar etmektedir.⁷⁶

Özetle bu ifadeler Kayrevan halkının, kıraat konusunda istikrarı koruma çabasını ve farklı kıraatlere temkinli yaklaşıklarını ortaya koymaktadır. Yöneticiler de bu istikrar konusunda etkin rol oynamışlardır. Durum böyle olunca özellikle fıkıh ve kıraat konusunda uzun soluklu bir devamlılık temin edilmiştir.

Sonuç

Hicretin 50. senesinde resmi olarak tesis edilen Kayrevan şehri, ilmî merkez olma hüviyetini kaybettiği beşinci asrın sonlarına kadar yoğun bir ilmi harekete ev sahipliği yapmıştır. Batı ile doğu İslam merkezleri arasında bir geçiş güzergâhında bulunması Kayrevan'ın ticari, kültürel ve ilmi anlamda birçok şehre oranla daha hızlı gelişmesini sağlamıştır. Ayrıca farklı kelimâ akımlara da ev sahipliği yapan Kayrevan dönem dönem fıkıh ve akaid ehlinin münazaralar tertip ettiği bir mahal olarak bilinmiştir.

Söz konusu ilmi etkileşim ve hareketlilik, tüm İslamî alanlarda ortaya çıktığı gibi kıraat sahasında da kendini göstermiştir. Özellikle hicretin ilk 4-5 asrında bütün İslamî ilimlerde olduğu gibi kıraat sahasında da teşekkül süreci yaşanmış, alana yön veren birçok müellif ve telif ortaya çıkmıştır. Kayrevan şehrinde de doğal olarak bir kıraat teşekkül süreci yaşanmış ve özellikle sözü edilen süreçte bir kıraate tabi olma ve onda istikrar kazanma eylemleri gerçekleşmiştir.

Kayrevan'da Kûfe fakih ve kurrarlarından ilham alan ulemânın etkisi ile evvela Hamza kıraati yaygınlık göstermiştir. Ayrıca Ebû Amr kıraatinin varlığı ile alakalı da birtakım rivayetler serdedilmiştir. Benzer durum Nâfi' kıraati ile alakalı da söylenebilir. Zira Medine'ye ilim yolculukları tertip ederek Mâlik'in ders halkasına dâhil olan kişiler aynı zamanda Nâfi'den de kıraat almışlardır. Her iki âlimden ilim alan Kayrevanlılar memleketlerine döndüklerinde de her iki ekolün tedrisi ile meşgul olmuşlardır. Böylelikle Nâfi' kıraati Kayrevan'a giriş yapmış ve süratle yayılmıştır.

Nâfi' kıraatinin yayılmasında imam Sahnûn ve İbn Hayrûn gibi mühim âlimlerin etkisi hususen vurgulanmalıdır. Âdâbu'l-Muallimîn isimli kitapta imam Sahnûn'un Nâfi' kıraatini güzel bulduğuna dair ifadeleri bulunmaktadır. Yaşadığı dönemde önemli idarî vazifeler de icrâ eden sözü edilen âlimin Nâfi' kıraatinin Kayrevan'da yayılması ve sebat bulması konusunda etkileri olmuştur. Benzer şekilde İbn Hayrûn da Nâfi' kıraatinin Kayrevan'daki gelişimi adına önemli bir âlimdir. O, Mısır seyahati sonrasında

⁷⁶ Hamîtû, *Kırâatü İmâm Nâfi'*, 3/174, 175; Kenan Aklan, "İbâzilerin Yedi Harf ve Mushaf İstinsahu ile ilgili Yaklaşımları, Kilitbahir/25 (Eylül 2024), 61-67

Kayrevan'a gelmiş ve Nâfi' okuyuşunun tedrisinde bir numaralı isim olmuş ve birçok talebe yetiştirmiştir.

Kayrevan halkı, Hac ibadetini yerine getirirken Medine'ye gerçekleştirdikleri ziyaretlerle ilmî birikimlerini artırmış ve bu süreçte Medine'nin ünlü âlimlerinden, özellikle Mâlik b. Enes ve Nâfi' b. Nuaym'den dersler almışlardır. Bu ziyaretler, Kayrevanlıların hem fıkıh hem de kıraat alanındaki bilgilerini derinleştirerek, Medine ulemâsının mirasını kendi topraklarına taşımalarına olanak sağlamıştır.

Kayrevan ve Mağrib bölgesi, ilk dört-beş asırda Medine'nin ilmî mirasına sıkı bir şekilde bağlı kalarak Medine ekolüne büyük bir ilgi göstermiştir. Medineli âlimlerin fıkıh ve kıraat alanındaki etkisi, Kayrevan'da Mâlikî fıkıh ve Nâfi' kıraatinin benimsenmesine yol açmıştır. Özellikle Medine'nin manevi üstünlüğü, Kayrevan'daki ilmî hareketliliğin yönünü belirlemiş ve bu bölgedeki âlimler Medine ekolünü takip etmişlerdir. İmam Mâlik ve İmam Nâfi' arasındaki güçlü ilişki, mevzubahis iki ilmin yayılmasına önemli ölçüde katkı sağlamıştır; çünkü her iki imam da birbirlerinden ders almış ve ilimlerini birbirlerine karşılıklı olarak aktarmışlardır. Medine'den Kayrevan'a dönen ilim yolcuları, Mâlikî fıkıh ve Nâfi' kıraatini birlikte öğrenip öğretmiş, bu da her iki ilmin bölgede yayılmasına ve güçlü bir bağın oluşmasına vesile olmuştur.

Yöneticiler, görevdeyken tercih ettikleri fıkıh ve kıraat ekollerini yaymak için kadıları kendi mezheplerine göre atamış ve bu şekilde ilmi disiplinlerin yayılmasına katkı sağlamışlardır. İmam Sahnûn'un Kayrevan'daki etkisiyle Nâfi' kıraati ve Mâlikî fıkıh, bölgedeki yöneticiler tarafından teşvik edilerek geniş bir alanda kabul görmüştür. Kayrevan'da, İslam toplumunun dini ve toplumsal birliğini pekiştirmek amacıyla kıraat ve fıkıh alanlarında istikrar sağlanmış ve yöneticiler ile halk bu sürecin devamını temin etmek için gayret göstermiştir. Nâfi' kıraati, Kayrevan'da yaygın olarak kabul edilmiş ve farklı kıraatlere karşı mesafeli bir yaklaşım sergilenmiştir.

Özetle; Kayrevan'da söz konusu kıraatin intişarı ve istikrar kazanmasında çeşitli etkenler rol oynamıştır. Hicaz'a yapılan ilim yolculukları, Medine'nin fıkıh ve kıraatteki önderlerini incelemek, imam Nâfi' ve imam Mâlik arasındaki sıkı alaka, ilimleri intikal ettirenlerin Mâlikî fıkıh ile Nâfi' kıraatini birlikte nakletmeleri, idarecilerin teşvik ve müdahaleleri, fikri anlamda batının doğudan ayrı olma gayreti ve batı Müslümanlarının kıraatte birlik gayreti bu faktörler arasında zikredilebilir.

İslâmî ilimlerde bir bölgeyi, yöreyi ya da şehri ele alan çalışmalar sınırlı sayıdadır. Özellikle kıraat alanında sözü edilen çalışmaların sayısı artırılmalıdır. Sadece bir şehri ele alan değil şehirlerarası kıyas yapan kıraat çalışmalarının sayısı da artırılmamalıdır. Kayrevan ilim merkezinin de özellikle hicrî ilk dört buçuk asır özelinde tüm detaylarıyla ele alınması, kıraat ilminin bölgedeki seyrinin ayrıntılarıyla incelenmesi, şehirdeki kurranın ve teliflerin tetkik edilmesi, ulemâ hareketliliğine ayna tutulması icap etmektedir.

Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	* Bu makalenin yazımında Mustafa Hilmi BİLİCAN'nın devam etmekte olan "Kayrevan'da Kıraat İlmi" isimli doktora tezinden faydalanılmıştır.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	turkiyeilahiyat@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	* This article makes use of Mustafa Hilmi Bilican's doctoral thesis titled Qira'at Science in Kayrevan in its preparation.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	turkiyeilahiyat@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça / References

Abdulvehhâb, Hasan Hüsnî. *Varakât anî'l-hadârati'l-arabiyye bi-İfrîkiyye't-Tûnusiyye*. Tunus: Mektebetü'l-Menâr, 1965.

Akbaba, Ahmet Arif. *İbn Cüzeyy'in Kıraat İlmi Meselelerine Yaklaşımı ve Ferşî Farklılıkları Anlamlandırma Biçimi*. İstanbul: Kitap Dünyası, 2024.

Akbaba, Ahmet Arif. "Kayrevan'da Kıraat İlminin Teşekkül Süreci (Hicrî İlk Beş Asır)". *Dergiabant* 12/2 (2024). <https://doi.org/10.33931/dergiabant.1539809>

Akkan, Kenan. *Kıraat Farklılıklarının Vakf ve İbtidâya Etkisi Secâvendî ve Üşmûnî Örneği*. Ankara: İlahiyat Yayınları, ts.

Askalânî, Şihâbüddîn Ebu'l-Fadl Ahmed b. Alî b. Hacer el-. *Tehzîbü't-Tehzîb*. Hindistan: Dâiratü'l-Meârif en-Nizâmiyye, 1909.

Dânî, Ebû 'Amr 'Osmân b. Sa'îd ed-. *el-Muhkem fi nakti'l-mesâhif*. thk. 'İzze Hasen. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1986.

Debbâğ, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed el-Ensârî el-Üseydî. *Me'âlimü'l-îmân fi ma'rifeti ehli'l-Kayrevan*. thk. İbrahim Şebbûh. Tunus: Mektebetü'l-Atîka, 1978.

Ezherî, Ebû Mansûr Muammer b. Ahmed b. el-Herevî el-. *Tehzîbu'l-luğa*. thk. Muhammed 'Avd Mir'ab. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 2001.

Hamîtû, Abdullhâdî. *Kırâatü İmâm Nâfi' inde'l-meğâribeti min rivâyeti Ebî Sa'îd Verş*. Fas: Menşûratü Vezâratü'l-Evkâfi ve'ş-Şüûni'l-İslâmiyye, 2003.

Humeydî, Ebû Abdullah Muhammed b. Fütûh b. Abdullah. *Cezvetü'l-muktebis fi târihi ulemâ-i Endülüs*. Tunus: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2008.

İbn Abdi'l-Berr, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh Muhammed. *el-Kâfi fi fikhi ehli'l-medîneti'l-Mâlikî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.

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

İbn Cezerî, Muhammed b. Muhammed b. Yusuf Şemsü'd-dîn Ebû'l- Hayr. *Gâyetü'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ*. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 1933.

İbn Cüzey, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Abdillâh. *et-Teshîl li-ulûmi't-tenzîl*. thk. Abdullah el-Hâlidî. Beyrut: Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, 1995.

İbn Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım. *İdâhu'l-vakf ve'l ibtidâ'*. thk. Muhyî'd-Dîn 'Abdurrahman Ramadân. 2 Cilt. Dimaşk: Matbû'âtu Mecma'î'l-Luğati'l-'Arabiyye, 1390/1971.

İbn Faradî, Ebû'l-Velîd 'Abdillâh b. Muhammed b. Yûsuf b. Nasr el-Ezdî. *Târihu 'ulemâ'i'l-Endülüs*. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1408/1988.

İbn Ferhûn, Burhânüddîn İbrâhîm b. Ali. *ed-Dîbâcü'l-müzheb fi ma'rifeti a'yâni ulemâ'i'l-mezheb*. thk. Muhammed el-Ahmedî Ebû'n-Nûr. 2 Cilt. Kahire: Dâru't-Türâs, 1972.

İbn Haldûn, Abdurrahmân. *Mukaddime-i İbn Haldûn*. thk. Abdillâh Muhammed ed-Dervîş. Dimeşk: Dâru Ya'rub, 2004.

İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemsüddin Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zamân mimmâ sebete bi'n-naql evi's-semâ ev esbetehü'l-a'yân*. Beyrut: Dâru Sâdir, t.y.

İbn Mücâhid, Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs et-Temîmî Ebî Bekr el-Bağdâdî. *Kitâbü's-Seb'a fi'l-kırâât*. thk. Şevkî Dayf. Mısır: Dâru'l-Meârif, ts.

Kâdî 'İyâd, Ebû'l-Fadl 'İyâd b. Mûsâ el-Yahsubî el-. *Tertîbu'l-medârik ve takrîbu'l-mesâlik*. thk. İbn Tâvîd et-Tancî vd. 8 Cilt. Mağrib: Matba'atu Feddâle, 1983.

Mahlûf, Muhammed b. Muhammed b. Ömer b. Alî İbn Sâlim. *Şeceratü'n-nûri'z-zekiyye fi tabakâti'l-Mâlikîyye*. 2 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003.

Makdisî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Beşârî. *Ahsenü't-tekâsîm fi ma'rifeti'l-iklîm*. Beyrut: Dâru Sâdir, 1991.

Makkarî, Şihâbu'd-Dîn Ahmed b. Muhammed et-Telemsânî. *Nefhu't-tîb min ğusni'l-Endülüsi'r-ratîb*. Beyrut: Dâru Sâdir, 1968.

Mâlikî, Ebû Bekr Abdullah b. Ubeydullah. *Riyâdu'n-nüfûs fi tabakâti ulemâi'l-Kayrevan ve İfrîkiyye ve zehâdihim ve ubbâdihim ve nesâkihim ve seyrun min ahbârihim ve fedâilihim ve evsâfihim*. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'n-Nahdatü'l-Misriyye, 1983.

Maşalı, Mehmet Emin. "Kıraatlerin İntişarında Fıkhî Mezheplerin Rolüne Dair Bir Örnek". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (1998).

Merrâkuşî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed. *el-Beyân'ul-muğrib fi ahbâri'l-Endelus vel-Mağrib*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1983.

Nâsirî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Hâlid. *el-İstiksâ li-ahbâri düveli'l-mağribi'l-aksâ*. Fas: Dâru'l-Kitâb-Dâru'l-Beydâ, 1997.

Sahnûn, Muhammed b. *Âdâbü'l-muallimîn*. thk. Hasan Hüsnî Abdulvehhâb. Tunus: Şirketü Tünisiyye li Fünûni'r-Resm, 1972.

Salihoglu, Alaaddin. "Mağrib ve Kuzey Afrika Bölgesinde Nâfi' Kıraati ve On Tariki". *Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 9/1 (2023).

Subhî, Abdurrahman es-Sâlih. *Ulûmu'l-Hadîs ve mustalahuhû*. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1984.

Şelebî, Hind. *el-Kırâât bi İfrîkiyye mine'l-fethi ile'l-muntesi'fi'l-karni'l-hâmisi'l-hicrî*. Dâru'l-Arabiyyeti li'l-Kitâb, 1983.

Veşerîsî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ et-Tilimsânî el-. *el-Mi'yârü'l-muarrab ve'l-câmiü'l-muğrib an fetavâyi ulemâi İfrîkiyye ve'l-Endülüsi ve'l-Mağrib*. Fas: Neşr-u Vizâratü'l-Evkâf ve'ş-Şüûni'l-İslâmiyye li'l-Memleketi'l-Mağribiyye, 1981.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dimaşkî. *Mîzânü'l-i'tidâl*. thk. Alî Muhammed el-Becâvî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife li't-Tabâati ve'n-Neşr, 1963.

Zührî, Muhammed b. Sa'd ez-. *et-Tabakâtü'l-kebîr*. thk. Alî Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2001.



İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinde Popüler Dindarlık ile Umutsuzluk Düzeyleri Arasındaki İlişki

Hamza Aktaş¹

Öz

Bu araştırma, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin popüler dindarlık algıları ile umutsuzluk düzeyleri arasındaki ilişkiyi incelemektedir. Çalışma, Düzce İlahiyat Fakültesi'nde öğrenim gören 432 öğrenci üzerinde gerçekleştirilmiştir. Araştırmada yaş, cinsiyet, ekonomik durum ve aile tutumu gibi demografik değişkenlerin popüler dindarlık ve umutsuzluk üzerindeki etkileri analiz edilmiştir. Nicel araştırma yöntemi kullanılarak ilişkisel tarama modeli benimsenmiş, veriler anket yöntemiyle toplanmış ve istatistiksel analizler gerçekleştirilmiştir. Bulgular, popüler dindarlık ile umutsuzluk arasında anlamlı bir ilişki bulunmadığını göstermektedir ($r=-0,017$, $p=0,730$). Kadın öğrencilerin popüler dindarlık puanları erkeklerden yüksek çıkarken, cinsiyetin umutsuzluk düzeyi üzerinde belirgin bir etkisi saptanmamıştır. Yaş ilerledikçe popüler dindarlık ve umutsuzluk düzeylerinde azalma görülmüştür. Ekonomik durumu iyi olan öğrencilerin umutsuzluk düzeyleri daha düşük bulunurken, aile tutumu açısından demokratik aile yapısına sahip bireylerin daha az umutsuzluk yaşadığı belirlenmiştir. Sonuç olarak, popüler dindarlık umutsuzluğu doğrudan etkileme de, demografik değişkenler öğrencilerin dini yönelimleri ve psikolojik durumları üzerinde önemli rol oynamaktadır. Bu çalışma, gençlerin ruhsal sağlığını desteklemeye yönelik akademik ve sosyal girişimlere katkı sağlayabilir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Popüler Dindarlık, Umutsuzluk, Demografik Değişkenler, Dini Pratikler.

Aktaş, Hamza. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinde Popüler Dindarlık İle Umutsuzluk Düzeyleri Arasındaki İlişki". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi 9/1 (Mart 2025), 405-428. <https://doi.org/10.32711/tiad.1622854>

Geliş Tarihi	18.01.2025
Kabul Tarihi	18.03.2025
Yayın Tarihi	28.03.2025
*Bu CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makaledir.	

¹ Doç. Dr., Düzce Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Bilimleri Anabilim Dalı, Düzce, Türkiye, hamzaaktas@duzce.edu.tr, ORCID:0000-0001-5059-2671.



The Relationship Between Popular Religiosity and Hopelessness Levels Among Theology Faculty Students

Hamza Aktaş¹

Abstract

This study examines the relationship between theology faculty students' perceptions of popular religiosity and their levels of hopelessness. The research was conducted on 432 students studying at Düzce Theology Faculty. The effects of demographic variables such as age, gender, economic status, and family attitudes on popular religiosity and hopelessness were analyzed. A quantitative research method was employed using a correlational survey model, and data were collected through questionnaires followed by statistical analyses. Findings indicate no significant relationship between popular religiosity and hopelessness ($r=-0.017$, $p=0.730$). Female students had significantly higher popular religiosity scores than male students, while gender had no significant impact on hopelessness levels. As age increased, both popular religiosity and hopelessness levels decreased. No significant relationship was found between economic status and popular religiosity; however, students with better economic conditions exhibited lower levels of hopelessness. Regarding family attitudes, students from democratic family backgrounds experienced lower levels of hopelessness compared to those from authoritarian or indifferent family structures. In conclusion, while popular religiosity does not directly affect hopelessness, demographic factors play a crucial role in shaping students' religious orientations and psychological states. This study may contribute to the development of academic and social initiatives aimed at supporting young individuals' mental well-being.

Keywords: Religious Education, Popular Religiosity, Hopelessness, Demographic Variables, Religious Practices.

Aktaş, Hamza. "The Relationship Between Popular Religiosity and Hopelessness Levels Among Theology Faculty Students". *Türkiye Journal of Theological Studies*, 9/1 (Mart 2025), 405-428. <https://doi.org/10.32711/tiad.1622854>

Date of Submission	18.01.2025
Date of Acceptance	18.03.2025
Date of Publication	28.03.2025
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	

¹ Assoc. Prof. Dr., Düzce University, Faculty of Theology, Department of Religious Sciences, Düzce, Türkiye, hamzaaktas@duzce.edu.tr, ORCID:0000-0001-5059-2671.

Giriş

Modern toplumlarda dini kimlikler, bireylerin psikolojik ve sosyokültürel yapılarını derinden etkileyen önemli unsurlar arasında yer almaktadır. Özellikle üniversite öğrencileri gibi genç yetişkinler, kimlik inşası ve ruhsal denge süreçlerinde dini inançlardan ve pratiklerden önemli derecede etkilenmektedir.³ Bu süreçte, bireylerin dini yönelimleri sadece kişisel bir inanç meselesi olmaktan çıkıp, sosyal çevre ve kültürel dinamiklerle de şekillenmektedir. Bu doğrultuda, popüler dindarlık, bireylerin dini inançlarını görünür kılarak sosyal kabul ve aidiyet duygusu geliştirmelerine olanak taşıyabilir.

Dini inançlar, bireylerin yaşamlarına anlam katarken, aynı zamanda ruhsal durumları üzerinde de etkili olmaktadır.⁴ Dindarlık, bireylerin stresle başa çıkma mekanizmalarını güçlendirebilirken, umutsuzluk gibi olumsuz duygusal durumlarla mücadele etmelerine yardımcı olabilir.⁵ Bununla birlikte, dindarlığın bireyler üzerindeki etkileri her zaman tek yönlü olmayıp, bireysel deneyimler ve çevresel faktörler doğrultusunda farklılık gösterebilmektedir. Ancak, popüler dindarlığın bazı durumlarda bireylerin ruhsal sağlığına olumsuz etkileri de olabileceği unutulmamalıdır.⁶ Özellikle, bu tür dinamiklerin genç bireyler üzerindeki etkisi, akademik ve sosyal yaşamları açısından kritik bir öneme sahiptir.

Bu çalışmada, ilahiyat fakültesi öğrencilerinin popüler dindarlık eğilimleri ile umutsuzluk düzeyleri arasındaki ilişki ele alınmaktadır. Araştırma, bu iki kavram arasındaki etkileşimi anlamak için çeşitli teorik çerçeveler ve metodolojik yaklaşımlar kullanarak, öğrencilerin ruhsal sağlıklarını etkileyen faktörleri incelemeyi amaçlamaktadır.

Din eğitimi, bireylerin dini kimliklerini inşa etmelerinde, inançlarını anlamlandırılmalarında ve psikolojik iyi oluşlarını desteklemelerinde önemli bir role sahiptir. Bu bağlamda, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin popüler dindarlık algılarının umutsuzluk düzeyleriyle nasıl bir ilişki içinde olduğu, din eğitiminin bireysel ve toplumsal etkilerini anlamak açısından dikkate değerdir. Dini yönelimler, bireylerin umut, dayanıklılık ve psikolojik iyi oluş gibi faktörleri nasıl deneyimlediğini şekillendirebilir. Bu nedenle, popüler dindarlık ile umutsuzluk arasındaki ilişkinin incelenmesi, din eğitiminin bireylerin manevi ve ruhsal gelişimindeki rolünü daha iyi kavramaya yardımcı olabilir. Bu çalışma, elde edilen bulgular doğrultusunda, din eğitimi programlarının öğrencilerin hem dini gelişimlerini hem de psikolojik iyi oluşlarını destekleyici şekilde nasıl yapılandırılabileceğine dair önemli çıkarımlar sunabilir.

1. Teorik Çerçeve

Teorik çerçeve, bu çalışmanın temel kavramlarını ve bu kavramlar arasındaki ilişkileri anlamak için bir yapı sunmaktadır. Bu bölümde, popüler dindarlık ve umutsuzluk kavramları ele alınacak ve bu iki kavram arasındaki teorik ilişki incelenecektir. Ayrıca, ilahiyat fakültesi öğrencileri özelinde bu ilişkilerin nasıl tezahür ettiğine dair bilgiler

³ Behlül Tokur - Hümeysra Ahsen Doğan, "Gençlerde Kimlik Algısı ve Dinî Hayat: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi", *Eskişeyi* 50 (2023), 710.

⁴ Vahideh Lameei - Mustafa Bilici, "Dinin Psikolojik İyi Oluş Üzerindeki Rolü Ve Değerlendirilmesi", *Çekmece İZÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 9/19 (2022), 59.

⁵ Lameei - Bilici, "Dinin Psikolojik İyi Oluş Üzerindeki Rolü Ve Değerlendirilmesi", 59, 62.

⁶ Hamza Aktaş, "Popüler Dindarlıkla Ahlaki Uzaklaşma Arasındaki İlişki: İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Örneği", *İlahiyat Alanında Araştırma ve Değerlendirmeler*, ed. Sait M. Üzundağ vd. (Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları, 2021), 59.

sunulacaktır.

1.1. Popüler Dindarlık

Popüler dindarlık, toplumun geniş kesimleri tarafından benimsenen, genellikle geleneksel dini öğretilerden ve resmi dini otoritelerden bağımsız olarak şekillenen, halkın inanç ve pratiklerine dayalı dini anlayış ve yaşayış biçimidir. Bu tür dindarlık, resmi din veya ulema dindarlığı olarak adlandırılan akademik ve kurumsal dindarlık anlayışından farklı olarak, bireylerin ve toplulukların günlük hayatlarında sergiledikleri dini pratiklere, ritüellere, inançlara ve sembollere dayanır. Popüler dindarlık, halk arasında yaygın olan batıl inançlar, türbe ziyaretleri, kutsal mekanlara ve şahıslara atfedilen manevi güçler, halk inanışları ve geleneksel dini uygulamalar gibi unsurları da içerebilir. Sosyolojik açıdan popüler dindarlık, modernleşme, kentleşme, medya ve dijitalleşme gibi faktörlerden etkilenecek değişim gösterebilir. Özellikle televizyon, sosyal medya ve popüler kültür, popüler dindarlığın biçimlenmesinde önemli rol oynar.⁷

Popüler dindarlık, bireylerin dini inançlarını ve pratiklerini toplumsal bağlamda nasıl yaşadıklarını yansıtan bir kavramdır. Bu olgu, bireylerin günlük yaşamlarında sergiledikleri dini ritüeller, toplumsal normlarla uyumlu dini tutumlar ve dini toplulukların etkisi altında şekillenmektedir. Popüler dindarlık, bireylerin hem sosyal hem de ruhsal ihtiyaçlarını karşılama konusunda önemli bir rol oynayabilir.⁸ Bu bağlamda, popüler dindarlığın bireylerin psikolojik sağlığı üzerindeki etkileri akademik çalışmaların odak noktalarından biri haline gelmiştir. Popüler dindarlık toplumsal dayanışmanın güçlü olduğu dini topluluklara katılım, bireylerin kendilerini bir grubun parçası olarak görmelerini sağlayarak sosyal destek mekanizmalarını artırmaktadır.⁹ Sosyal destek, bireylerin stresle başa çıkma yeteneklerini geliştirmekte ve genel psikolojik iyilik halini olumlu yönde etkilemektedir. Bunun yanı sıra, popüler dindarlık bireylere ruhsal bir destek sunabilir. Dini ritüellerin düzenli bir şekilde uygulanması ve inancın rehberliğinde yaşamın anlamlandırılması, bireylerin hayatlarına bir düzen ve amaç kazandırabilir. Bu durum, özellikle belirsizlik ve stresin yoğun olduğu dönemlerde bireylerin psikolojik dayanıklılıklarını artırabilmektedir.¹⁰

Bundan dolayı, popüler dindarlığın bireyler üzerindeki etkisi her zaman olumlu olmayabilir. Toplumsal normlara uyum sağlama baskısı, bireylerde çatışma veya stres oluşturabilir. Özellikle bireyin dini inançları ile toplumsal beklentiler arasında bir uyumsuzluk söz konusu olduğunda, bu durum psikolojik rahatsızlıklara yol açabilir. Dolayısıyla, popüler dindarlığın bireyler üzerindeki etkilerinin kişisel, kültürel ve toplumsal bağlamlara göre farklılık gösterebileceği unutulmamalıdır.¹¹

Nihayetinde, popüler dindarlık bireylerin psikolojik sağlığı üzerinde hem olumlu hem de olumsuz etkiler bırakabilecek çok boyutlu bir olgudur. Bu nedenle, popüler dindarlığın bireyler üzerindeki etkilerini anlamak için daha kapsamlı ve disiplinler arası araştırmalara ihtiyaç duyulmaktadır. Bu tür çalışmalar, yalnızca bireysel düzeyde değil, aynı zamanda toplumsal düzeyde de daha sağlıklı bir yaşam anlayışının geliştirilmesine

⁷ Sami Bayrakçı - Mustafa Çuhadar, "Sosyal Medya ve Popüler Dindarlık: Facebook'taki Tasavvuf Sayfaları Üzerine Bir İnceleme", *EskiYeni* 54 (2024), 899-902.

⁸ Ercan Soyak, *Popüler Dindarlık Düzeyinin Din Sosyolojisi Açısından İncelenmesi (Battalgazi Örneği)* (Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 5-10.

⁹ Soyak, *Popüler Dindarlık Düzeyinin Din Sosyolojisi Açısından İncelenmesi (Battalgazi Örneği)*, 14-15.

¹⁰ Kadir Yıldız - Deniz Dirik, "Algılanan Sosyal Destek Ve Stresle Başa Çıkma Tarzları Arasındaki İlişkide Algılanan Öz Yeterliliğin Rolü", *Sporometre* 17/2 (2019), 133-136.

¹¹ Ejder Okumuş, "Popüler Kültür ve Popüler Dindarlık", *Text, Yeni Şafak (Yeni Şafak)* (Yeni Şafak, 2022).

katkı sağlayabilir.

1.2. Umutsuzluk

Umutsuzluk, bireylerin yaşamlarına yönelik anlam kaybı hissetmesi ve geleceğe dair olumsuz beklentiler geliştirmesi ile karakterize edilen bir psikolojik durumdur. Bu durum, bireylerin ruhsal sağlıklarını derinden etkileyebilir ve yaşam kalitelerinde ciddi düşümlere yol açabilir. Özellikle genç bireylerde, umutsuzluk duygusunun artışı, stres, kaygı ve depresyon gibi daha ciddi psikolojik sorunların ortaya çıkmasına zemin hazırlayabilir.¹² Bu bağlamda, umutsuzluk kavramının anlaşılması ve bu duygunun etkilerinin incelenmesi, bireylerin ruhsal sağlığı açısından büyük bir önem taşımaktadır. Umutsuzluk, bireylerin motivasyonunu olumsuz yönde etkileyen ve yaşam enerjisini azaltan bir durum olarak değerlendirilebilir. Bu duygunun temelinde, bireyin geleceğe dair olumlu beklentiler geliştirememesi durumu yatmaktadır. Geleceğin belirsizliği veya bireyin mevcut yaşam koşullarına yönelik memnuniyetsizliği, umutsuzluk hissini tetikleyen başlıca faktörler arasında yer alır. Özellikle ergenlik ve genç yetişkinlik dönemlerinde, bireyin kimlik arayışı ve gelecek planları üzerindeki belirsizlikler, umutsuzluk duygusunun daha yoğun yaşanmasına neden olabilir. Psikolojik açıdan değerlendirildiğinde, umutsuzluk yalnızca bireyin ruhsal sağlığını değil, aynı zamanda fiziksel sağlığını da olumsuz etkileyebilir.¹³ Yapılan araştırmalar, umutsuzluk hissini bağımsızlık sistemi üzerinde zayıflatıcı bir etki oluşturabileceğini ve bireyleri çeşitli sağlık sorunlarına karşı daha savunmasız hale getirebileceğini göstermektedir. Ayrıca, umutsuzluk duygusunun uzun vadede bireylerin sosyal ilişkilerini zayıflatabileceği ve toplumsal izolasyona yol açabileceği de bilinmektedir.¹⁴

Bu olumsuz etkilerin önüne geçebilmek için, bireylerin umutsuzluk düzeylerinin erken dönemde tespit edilmesi ve gerekli psikolojik destek mekanizmalarının devreye sokulması büyük önem taşır. Psikoterapi yöntemleri, bireylerin olumsuz düşünce kalıplarını değiştirmelerine yardımcı olabilirken, sosyal destek sistemleri de umutsuzlukla başa çıkmada etkili bir rol oynayabilir. Ayrıca, bireylerin yaşamlarına anlam katabilecek hobiler edinmeleri ve hedefler belirlemeleri, umutsuzluk hissini azaltmada önemli bir katkı sağlayabilir.¹⁵

Sonuç olarak, umutsuzluk, bireyin hem kişisel hem de toplumsal yaşamını derinden etkileyebilen önemli bir psikolojik durumdur. Din eğitimi, bireyin hayatına anlam katma, manevi destek sağlama ve umut duygusunu pekiştirme noktasında önemli bir rol oynayabilir. Özellikle çocukluk ve gençlik dönemlerinde verilen nitelikli bir din eğitimi, bireylerin zorluklar karşısında manevi bir dayanak geliştirmelerine yardımcı olabilir. İnanç temelli değerler, sabır, tevekkül ve iyimserlik gibi kavramlar, umutsuzluk duygusunun üstesinden gelmede etkili stratejiler sunabilir. Bu bağlamda, umutsuzluğun etkilerini anlamak ve din eğitimi aracılığıyla önleyici stratejiler geliştirmek hem bireysel hem de toplumsal düzeyde daha sağlıklı ve dirençli bireyler yetiştirilmesine katkı sağlayabilir.

¹² Gülten Seber vd., "Umutsuzluk Ölçeği: Geçerlilik ve Güvenirliği", *Kriz Dergisi* 1/3 (1993), 140; Cem Zafer, "Üniversite Öğrencilerinin Umutsuzluk Nedenleri", *Adam Academy Journal of Social Sciences* 9/2 (2019), 557.

¹³ Zafer, "Üniversite Öğrencilerinin Umutsuzluk Nedenleri", 557.

¹⁴ Benjamin G. Shapero vd., "Stressful Life Events and Depression Symptoms: The Effect of Childhood Emotional Abuse on Stress Reactivity", *Journal of clinical psychology* 70/3 (2014), 219.

¹⁵ Aaron T. Beck, *Cognitive therapy and the emotional disorders* (Oxford, England: International Universities Press, 1976), 386, 409.

1.3. Popüler Dindarlık ile Umutsuzluk Arasındaki Teorik İlişki

Popüler dindarlık ve umutsuzluk arasındaki ilişki, bireylerin psikolojik ve sosyolojik süreçlerini anlamak açısından önemli bir inceleme alanı sunmaktadır. Dindarlık, bireylerin yaşamlarına anlam katma, stresle başa çıkma ve ruhsal destek arayışında etkili bir araç olarak kabul edilmektedir.¹⁶ Ancak bu ilişkinin doğası, bireyin dini inançlarını nasıl yorumladığı ve uyguladığı gibi birçok değişkene bağlı olarak farklılık gösterebilir. Dindarlık, bireylerin yaşamın zorlukları karşısında dayanıklılık göstermelerine katkıda bulunabilir. Özellikle popüler dindarlık, bireylerin dini ritüellere katılımını artırarak toplumsal bağları güçlendirebilir ve bu sayede psikolojik iyi oluşu destekleyebilir.¹⁷ Örneğin, ibadetler, dua ve dini topluluklarla etkileşim, bireylerde yalnızlık hissini azaltabilir ve umut duygusunu artırabilir. Bu bağlamda, dini inançların bireyin yaşamını anlamlandırma çabalarına katkıda bulunduğu söylenebilir. Bununla birlikte, popüler dindarlığın her zaman olumlu sonuçlar doğurmadığı da gözlemlenmiştir. Bazı durumlarda, bireyler dini inançlarını, yaşadıkları psikolojik sorunları görmezden gelmek ya da çözüm arayışından kaçınmak için bir araç olarak kullanabilirler.¹⁸ Örneğin, ciddi depresyon ya da travmatik deneyimler yaşayan bireyler, bu sorunları dini bir sınav ya da kader olarak algılayarak profesyonel yardım aramaktan kaçınabilirler. Bu durum, umutsuzluk duygusunun daha da derinleşmesine neden olabilir.

Ayrıca, popüler dindarlığın yüzeysel bir şekilde benimsenmesi de bireylerin ruhsal ihtiyaçlarını tam anlamıyla karşılayamayabilir. Dini pratiklerin yalnızca dışsal birer ritüel olarak görülmesi, bireyin içsel huzur ve anlam arayışını tatmin etmekte yetersiz kalabilir. Bu durum, bireyde hem dindarlık hem de umutsuzluk duygusunun eş zamanlı olarak var olmasına yol açabilir.¹⁹

Sonuç olarak, popüler dindarlık ile umutsuzluk arasındaki ilişki çok boyutlu ve karmaşık bir yapıya sahiptir. Dindarlığın bireylerin ruhsal ve psikolojik durumlarına etkisi, kişisel deneyimler, inançların derinliği ve sosyal bağlam gibi çeşitli faktörlerden etkilenmektedir. Bu nedenle, bu ilişkiyi anlamak için daha fazla ampirik araştırmaya ihtiyaç duyulmaktadır. Özellikle, dindarlığın bireylerin yaşam kalitesini nasıl etkilediğini anlamak hem psikoloji hem de sosyoloji alanında önemli katkılar sağlayabilir.

1.4. İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinde Popüler Dindarlık ile Umutsuzluk İlişkisi

İlahiyat fakültesi öğrencileri, dini inanç ve pratiklerin yoğun olarak yaşandığı bir eğitim ortamında bulunmaları nedeniyle, akademik ve kişisel kimliklerini bu inançlar çerçevesinde şekillendirmektedir. Üniversite öğrencilerinin genel olarak akademik baskılar, gelecek kaygısı ve sosyal ilişkilerde yaşanan zorluklar gibi çeşitli faktörlerden etkilendiği bilinmektedir.²⁰ Ancak ilahiyat fakültesi öğrencileri için dini inanç ve

¹⁶ Büşra Nur Yüksel, "Dindarlık ve Stresle Başa Çıkma Yöntemleri İlişkisi: İlahiyat Fakültesi Örneği", *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2019), 70.

¹⁷ Yüksel, "Dindarlık ve Stresle Başa Çıkma Yöntemleri İlişkisi", 70-71.

¹⁸ Ahmed Ibrahim - Rob Whitley, "Religion and mental health: a narrative review with a focus on Muslims in English-speaking countries", *BJPsych Bulletin* 45/3 (2021), 171.

¹⁹ Halil İbrahim Akkuş - Ramazan Uçar, "Dindarlık Tipolojileri Bağlamında Türk Toplumunu", *Toplum Bilimleri (Dergi)* XII/24 (2018), 122-123.

²⁰ Nurdan Oral Kara vd., "Üniversite Öğrencilerinin Gelecek Kaygısı İle Sınav Kaygısı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi Üzerine Bir Araştırma", *SDÜ Sağlık Yönetimi Dergisi* 2/2 (31 Aralık 2020), 152.

pratikler, bu tür olumsuz duygu durumlarıyla başa çıkmada önemli bir psikolojik mekanizma işlevi görebilmektedir. Bu doğrultuda, öğrencilerin dini kimliklerini nasıl deneyimledikleri ve bu kimliğin psikolojik iyi oluş üzerindeki etkileri farklılaşabilmektedir.

Dini inançların bireyin ruh sağlığı üzerindeki etkisine ilişkin çalışmalar, bu etkinin bireysel ve bağlamsal değişkenlere bağlı olarak farklılaştığını ortaya koymaktadır. Popüler dindarlık eğilimleri, bireyin umut ya da umutsuzluk düzeyleri üzerinde belirleyici bir faktör olabilmektedir. Dini pratiklerin bireyin içsel huzurunu artırdığı durumların yanı sıra, daha yüzeysel veya sosyal çevreye bağlı bir dindarlık anlayışının psikolojik baskıya yol açabileceği de gözlemlenmektedir.²¹

Yapılan araştırmalar, güçlü dini inançlara sahip bireylerin genellikle daha düşük düzeyde umutsuzluk yaşadığını ortaya koymaktadır. Bununla birlikte, popüler dindarlığın yüzeysel bir dini bağlılıkla sınırlı kalması durumunda, bireylerin umutsuzlukla baş etme kapasitesinin sınırlı olabileceği de öne sürülmektedir.²² Bu çerçevede, ilahiyat fakültesi öğrencilerinin popüler dindarlık eğilimlerinin umutsuzluk düzeyleri üzerindeki etkisini anlamak için daha fazla araştırma yapılması gerekmektedir.

Genel olarak değerlendirildiğinde, ilahiyat fakültesi öğrencilerinde popüler dindarlık ile umutsuzluk arasındaki ilişki hem psikolojik hem de sosyolojik açıdan önemli bir inceleme alanı sunmaktadır. Dini inançların bireylerin ruhsal durumlarına olan etkisini anlamak ve bu etkilerin hangi faktörlerle şekillendiğini belirlemek, yalnızca akademik literatüre katkı sağlamakla kalmayacak, aynı zamanda bu öğrencilere yönelik destek mekanizmalarının geliştirilmesine de yardımcı olacaktır. Bu nedenle, gelecekte yapılacak çalışmaların bu alandaki bilgi boşluğunu doldurması beklenmektedir.

2. Problem

Dini inançlar ve pratikler, bireylerin psikolojik durumları üzerinde önemli bir etkiye sahiptir. Bu bağlamda, popüler dindarlık ile umutsuzluk arasındaki ilişki, özellikle genç yetişkinler arasında, dikkat çekici bir araştırma alanı olarak ortaya çıkmaktadır. Bu çalışmanın temel amacı, ilahiyat fakültesi öğrencilerinin popüler dindarlık algılarının umutsuzluk düzeyleri üzerindeki etkilerini incelemektir.

Bu araştırma, dini inançların bireylerin psikolojik iyi oluşu üzerindeki rolünü anlamak adına önemli bir katkı sunmayı hedeflemektedir. Elde edilen bulgular hem akademik literatüre hem de ruh sağlığı ve dini danışmanlık alanlarına yönelik pratik öneriler sağlayabilir. Araştırmanın problem cümlesi İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin popüler dindarlık algıları ile umutsuzluk düzeyleri arasında nasıl bir ilişki vardır ve bu ilişki demografik değişkenler (yaş, cinsiyet, ekonomik durum, aile tutumu vb.) açısından nasıl şekillenmektedir?

²¹ Kara vd., "Üniversite Öğrencilerinin Gelecek Kaygısı İle Sınav Kaygısı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi Üzerine Bir Araştırma", 152.

²² Nur Eva vd., "Social Support and Religiosity as Predictor Psychological Well-Being among College Students", *Psychology Research on Education and Social Sciences* 3/2 (2022), 51.

2.1. Alt Problemler

1. Popüler dindarlık algısı, cinsiyet, yaş ve sınıf düzeylerine göre nasıl bir farklılık göstermektedir?
2. Umutsuzluk düzeyi, dini pratiklerin sıklığına göre nasıl değişmektedir?
3. Popüler dindarlık ile umutsuzluk arasındaki ilişki, cinsiyet, yaş, ekonomik durum ve aile yapısı gibi demografik değişkenler açısından nasıl şekillenmektedir?

2.2. Hipotezler

1. Popüler dindarlık ile umutsuzluk düzeyi arasındaki ilişki, bireylerin yaş, cinsiyet, ekonomik durum ve aile yapısı gibi demografik değişkenlere bağlı olarak değişkenlik göstermektedir.
2. Kadın öğrenciler, erkek öğrencilere göre daha yüksek popüler dindarlık düzeyine sahiptir.
3. Genç yaş grupları, daha yüksek popüler dindarlık düzeyine sahiptir.
4. Ekonomik durumu daha iyi olan öğrenciler, daha düşük popüler dindarlık düzeyine sahiptir.
5. Otoriter aile yapısından gelen öğrenciler, daha yüksek popüler dindarlık düzeyine sahiptir.
6. Cinsiyetler arasında umutsuzluk düzeyi açısından anlamlı bir fark bulunmamaktadır.
7. Yaş ilerledikçe umutsuzluk düzeyi azalmaktadır.
8. Ekonomik durumu daha iyi olan öğrenciler, daha düşük umutsuzluk düzeyine sahiptir.
9. Demokratik aile yapısından gelen öğrenciler, daha düşük umutsuzluk düzeyine sahiptir.

3. Yöntem

Bu çalışmada, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin popüler dindarlık düzeyi ile umutsuzluk düzeyleri arasındaki ilişkiyi istatistiksel olarak incelemek amacıyla anket yöntemi kullanılmıştır. Araştırmanın modeli, evreni ve örneklemini, bilgi toplama araçları ve elde edilen bulgular sistematik bir şekilde açıklanacaktır.

3.1. Araştırmanın Deseni

İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin popüler dindarlık düzeyleri ile umutsuzluk düzeyleri arasındaki ilişkinin belirlenmesi amacı güden bu çalışma, nicel araştırma desenine sahip olup, ilişkisel tarama modellerinden karşılaştırma türünde bir çalışmadır. İlişkisel tarama modelleri, iki veya daha fazla değişken arasındaki birlikte değişimlerin varlığını ve derecesini belirlemek için kullanılır. Bu çerçevede, araştırma, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin popüler dindarlık ve umutsuzluk düzeyleri ile ilgili görüşlerinin toplanarak, bu iki değişken arasındaki ilişkiyi incelemeyi amaçlamaktadır.

Araştırmada, öğrencilere ait popüler dindarlık seviyeleri ile umutsuzluk düzeyleri arasındaki olası ilişki incelenecektir. Öğrencilerin görüşlerine dayalı veriler toplanarak, bu iki değişken arasındaki ilişkinin boyutu ve yönü belirlenmiştir. Bu nedenle, çalışmada betimsel tarama modeli kullanılmıştır. Bu nedenle öğrencilerin popüler dindarlık ve umutsuzluk düzeyleri arasındaki ilişki hakkında nicel veriler toplama ve analiz yapma

süreci izlenmiştir.

3.2. Evren ve Örneklem

Araştırmanın hedef evreni, Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencileridir. Çalışmanın örneklemini ise 2024 yılı Aralık ayında Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde öğrenim gören toplam 432 öğrenciden oluşmaktadır. Bu örneklem grubuna, 'Bireysel Veri Formu', 'Popüler Dindarlık' ve 'Umutsuzluk' ölçeklerini içeren bir anket uygulanmıştır. Parametrik analizlerin gerçekleştirilebilmesi amacıyla normallik testi yapılmış, çarpıklık ve basıklık katsayıları incelenmiştir. Yapılan uç değer analizi sonucunda, herhangi bir anormal veri bulunmadığı tespit edilmiş ve toplam veri sayısı 432 olarak doğrulanmıştır.

Tablo 1. Katılımcıların Sosyo-Demografik Özellikleri

Değişkenler	Kategoriler	N	%
Cinsiyet	Kadın	328	75,9
	Erkek	104	24,1
Yaş	18-22	222	51,4
	23-26	128	29,6
	27 ve Üzeri	82	19
	Toplam	432	100

3.3. Veri Toplama Araçları

Veri toplama aracı olarak 'Bireysel Veri Formu', 'Popüler Dindarlık' ve 'Umutsuzluk' ölçekleri kullanılarak yapılan çalışma, Popüler Dindarlık ile Umutsuzluk arasındaki ilişkiyi incelemektedir. Bu ölçekler, katılımcıların dini inançlarını sosyal boyutlarıyla nasıl deneyimlediklerini ve umutsuzluk düzeylerini ölçmek amacıyla uygulanmıştır. Çalışma, bireylerin popüler dindarlık eğilimlerinin umutsuzluk üzerindeki etkisini anlamak ve değerlendirmek için gerçekleştirilmiştir.

3.3.1. Bireysel Veri Formu

Katılımcıların yaş, cinsiyet, ailelerinin ekonomik durumu ve aile içindeki tutumlarına yönelik bilgiler toplamak amacıyla, Bireysel Veri Formu geliştirilmiştir. Bu form, katılımcıların demografik profillerini ve aile yapısına ilişkin verileri ortaya koymak için tasarlanmıştır. Toplanan bilgiler, örneklem grubunun genel özelliklerini tanımlamak ve analiz süreçlerinde kullanmak üzere düzenlenmiştir.

3.3.2. Popüler Dindarlık Ölçeği (PDÖ)

Çalışmamızda, Soyak²³ tarafından geliştirilmiş olan popüler dindarlık ölçeği kullanılmıştır. Bu ölçek, Arslan'ın²⁴ önerdiği popüler dindarlık ölçeği temel alınarak Soyak²⁵ tarafından din sosyolojisi bağlamında geliştirilmiştir. Soyak, bu ölçeği 14 maddeden oluşacak şekilde 4 dereceli bir Likert tipi (Hiç Katılmıyorum, Katılmıyorum, Katılıyorum, Kesinlikle Katılıyorum) olarak tasarlamıştır. Bu ölçek üzerinden alınan en

²³ Soyak, *Popüler Dindarlık Düzeyinin Din Sosyolojisi Açısından İncelenmesi (Battalgazi Örneği)*, 23.

²⁴ Mustafa Arslan, "Popüler Dindarlık Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlilik Çalışması", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3/4 (2003), 97-116.

²⁵ Soyak, *Popüler Dindarlık Düzeyinin Din Sosyolojisi Açısından İncelenmesi (Battalgazi Örneği)*, 5.

düşük puan 14, en yüksek puan ise 56'dır. Çalışmamızda bu ölçekten elde edilen ortalama puan 35,4 olarak bulunmuştur. Bu bulgu, Popüler Dindarlık Ölçeğinden elde edilen puanların ortalama düzeyde yoğunlaştığını göstermektedir. Katılımcıların genel olarak popüler dindarlık eğilimlerinin ne çok düşük ne de çok yüksek olduğunu, dengeli bir dağılım sergilediğini söylemek mümkündür. Cronbach's Alpha katsayısı, Soyak²⁶ tarafından 0,895, Arslan²⁷ tarafından 0,85 ve Hakan Arslan²⁸ tarafından 0,631 olarak belirlenmiştir. Bu çalışmada ise, kullanılan ölçeğin Cronbach's Alpha değeri 0,72 olarak hesaplanmıştır.

3.3.3. Beck Umutsuzluk Ölçeği (BUÖ)

Beck ve diğer araştırmacılar²⁹ tarafından geliştirilen Beck Umutsuzluk Ölçeği, bireylerin geleceğe yönelik karamsarlık düzeylerini ölçmeyi amaçlayan bir değerlendirme aracıdır. Bu ölçek, toplamda 20 maddeden oluşur ve katılımcılara, geleceğe dair duygu ve düşüncelerini belirten ifadeler üzerinden değerlendirme yapılır. Katılımcılar, kendilerine uygun buldukları ifadeler için "doğru", uygun bulmadıkları ifadeler için ise "yanlış" yanıtını verirler.

Bu ölçek, belirli sorularda verilen yanıtlara göre puanlama yapılır. Örneğin, 2, 4, 7, 9, 11, 12, 14, 16, 17, 18 ve 20. sorulara verilen "evet" cevabı 1 puan, 1, 3, 5, 6, 8, 10, 13, 15 ve 19. sorulara verilen "hayır" cevabı ise yine 1 puan olarak değerlendirilir. Diğer yanıtlarda ise 0 puan verilir. Bu şekilde, toplam puan hesaplanarak bireyin umutsuzluk düzeyi belirlenir. Beck (1988) ve diğerleri, yanıtları baz alarak puan aralıkları oluşturmuş ve 0-3 arası "çok hafif umutsuzluk", 4-8 arası "hafif umutsuzluk", 9-14 arası "orta seviyede umutsuzluk" ve 15-20 arası "şiddetli umutsuzluk" kategorilerini belirlemiştir. Çalışmamızda bu ölçekten elde edilen ortalama puan 4,68 olarak bulunmuştur. Araştırmamızda elde edilen 4,68'lik ortalama puan, katılımcıların genel olarak "hafif umutsuzluk" kategorisinde yer aldığını göstermektedir. Bu durum, öğrencilerin büyük çoğunluğunun ciddi bir umutsuzluk düzeyi yaşamaktan uzak olduğunu ancak hafif bir duygusal yük taşıyabileceğini işaret etmektedir.

Türkçe'ye uyarlama çalışması Seber ve diğerleri³⁰ tarafından gerçekleştirilmiş, güvenilirlik ve geçerlik çalışmaları ise Seber, Dilbaz, Kaptanoğlu, Tekin³¹ ve geçerlik çalışmaları Durak ve Palabıykoğlu³² tarafından yapılmıştır. Ölçekteki ifadeler, üç ana alt boyutta incelenmektedir: Gelecek ile ilgili duygular ve beklentiler (1, 3, 7, 11, 18. maddeler), motivasyon kaybı (2, 4, 9, 12, 14, 16, 17, 20. maddeler) ve umut (5, 6, 8, 10, 13, 15, 19. maddeler). Her bir alt boyutun iç tutarlılık katsayıları sırasıyla, Gelecek ile ilgili duygular ve beklentiler için 0.78, Motivasyon kaybı için 0.72 ve Umut için 0.72 olarak bulunmuştur.³³ Bu çalışmada ise, kullanılan ölçeğin Cronbach's Alpha değeri 0,753 olarak hesaplanmıştır.

²⁶ Soyak, *Popüler Dindarlık Düzeyinin Din Sosyolojisi Açısından İncelenmesi (Battalgazi Örneği)*, 30-31.

²⁷ Arslan, "Popüler Dindarlık Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", 110.

²⁸ Hakan Arslan, "Normatif ve Popüler Dindarlığın Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi: Çankırı Örneği", *İslami Araştırmalar Dergisi* 29/3 (2018), 642-666.

²⁹ Seber vd., "Umutsuzluk Ölçeği: Geçerlilik ve Güvenirliği", 140.

³⁰ Seber vd., "Umutsuzluk Ölçeği: Geçerlilik ve Güvenirliği", 141.

³¹ Seber vd., "Umutsuzluk Ölçeği: Geçerlilik ve Güvenirliği", 141.

³² Ayşegül Durak - Refia Palabıykoğlu, "Beck Umutsuzluk Ölçeği Geçerlilik Çalışması", *Kriz Dergisi* 2/2 (1994), 311-319.

³³ Durak - Palabıykoğlu, "Beck Umutsuzluk Ölçeği Geçerlilik Çalışması", 317.

3.4. Verilerin Analizi

Çalışmada kullanılan anket, 2024 yılı Aralık ayında 'Google Forms' aracılığıyla Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde öğrenim gören 432 öğrenciye ulaştırılarak uygulanmıştır. Anketten elde edilen verilerin analizi SPSS 24 istatistik yazılımı kullanılarak gerçekleştirilmiştir. Katılımcıların her iki ölçekten elde ettikleri puanların ortalamaları (Ort.) ve standart sapmaları (Ss) hesaplanmıştır. İki grup arasındaki farklılıkları değerlendirmek için bağımsız örneklem t-testi (Independent sample t-test), üç veya daha fazla grup için ise tek yönlü varyans analizi (One-way ANOVA) uygulanmıştır. Gruplar arası farklılıkların anlamlılık düzeyini belirlemek amacıyla Post Hoc (Bonferroni) testi kullanılmıştır. Popüler Dindarlık ile Umutsuzluk ölçekleri arasındaki ilişkiyi incelemek için Pearson korelasyon katsayısı hesaplanmış, analizlerde anlamlılık düzeyi ,05 olarak kabul edilmiştir.

4. Bulgular

Bu aşamada, araştırmanın hipotezlerini test etmek amacıyla istatistiksel bulgular sunulmuştur. Öncelikli olarak, popüler dindarlık ve umutsuzluk düzeyleri arasındaki ilişkiyi belirlemek amacıyla Pearson korelasyon analizi sonuçları değerlendirilmiştir. Daha sonra, analizler, popüler dindarlık ve umutsuzluk düzeyleri ile sosyo-demografik değişkenler arasındaki ilişkiler analiz edilmiştir.

4.1. Popüler Dindarlık (PDÖ) ve Beck Umutsuzluk (BUÖ) Düzeyleri Arasındaki İlişkilere Dair Bulgular

Tablo 2. Popüler Dindarlık Ölçeği (PDÖ) ve Beck Umutsuzluk Ölçeği (BUÖ) Toplam Puanlarına İlişkin Korelasyon Analizi Sonuçları

Ölçekler	N	r	P
Popüler Dindarlık Ölçeği (PDÖ)	432	-,017	,730
Beck Umutsuzluk Ölçeği (BUÖ)			

Correlation is significant at the 0,05 level (2-tailed)

Tablo 2.'de yer alan korelasyon analizi sonuçlarına göre, Popüler Dindarlık Ölçeği (PDÖ) ile Beck Umutsuzluk Ölçeği (BUÖ) puanları arasında negatif yönde bir ilişki olduğu görülse de bu ilişki istatistiksel olarak anlamlı bulunmamıştır ($r=-0,017$, $p=0,730$, $p>0,05$). Bu bulgu, öğrencilerin popüler dindarlık düzeylerinin kendi umutsuzluk seviyeleri üzerinde belirgin bir etkisi olmadığını göstermektedir. Başka bir ifadeyle, bireylerin popüler dindarlık eğilimleri ile umutsuzluk düzeyleri arasında anlamlı bir bağ kurulamamıştır.

4.2. Popüler Dindarlık Ölçeği (PDÖ) ve Beck Umutsuzluk Ölçeği (BUÖ) ile Sosyo-demografik Değişkenlere İlişkin Bulgular

Tablo 3. Popüler Dindarlık Ölçeği (PDÖ) ve Beck Umutsuzluk Ölçeği (BUÖ)

Toplam Puanlarına İlişkin T-Testi Sonuçları

Ölçek	Cinsiyet	N	Ort.	Ss.	F	t	P
PDÖ	Erkek	104	34,3	6,22	,072	2,028	,041
	Kadın	328	35,8	6,38			
BUÖ	Erkek	104	4,85	4,30	,055	-,463	,644
	Kadın	328	3,64	4,39			

$p<,05$

Tablo 3.'teki erkek ve kadın öğrenciler arasında PDÖ puanları açısından anlamlı bir farklılık tespit edilmiştir ($p=0.041$, $p<0.05$). Kadın öğrencilerin PDÖ puan ortalaması ($x=35.8$), erkek öğrencilerin puan ortalamasından ($x=34.3$) daha yüksektir. Bu bulgu, kadın öğrencilerin popüler dindarlık eğilimlerinin erkeklerden daha fazla olduğunu göstermektedir.

BUÖ toplam puanları açısından erkek ve kadın öğrenciler arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık bulunmamıştır ($p=0.644$, $p>0.05$). Erkek öğrencilerin umutsuzluk puan ortalaması ($x=4.85$), kadın öğrencilerin puan ortalamasından ($x=3.64$) daha yüksek olmasına rağmen bu fark istatistiksel olarak anlamlı değildir.

Bu bulgular, kadın öğrencilerin popüler dindarlık puanlarının erkeklerden anlamlı derecede yüksek olması, kadınların bu alana daha fazla eğilim gösterdiğini ortaya koymaktadır. Cinsiyetler arasında istatistiksel olarak anlamlı bir fark olmamakla birlikte, erkek öğrencilerin umutsuzluk puanlarının kadın öğrencilerden biraz daha yüksek olduğu gözlenmiştir.

Tablo 4. Yaşa Göre Popüler Dindarlık Ölçeği (PDÖ) ve Beck Umutsuzluk Ölçeği (BUÖ) Toplam Puanlarına İlişkin ANOVA Sonuçları

Ölçek	Yaş	N	Ort.	Ss.	F	P	Fark
PDÖ	18-22	222	36,9	5,53	14,15	,000	1=2,3
	23-26	128	34,4	6,79			2=1
	27 ve Üzeri	82	33,0	6,82			3=1
BUÖ	18-22	222	5,11	4,23	8,47	,000	1=3
	23-26	128	5,06	4,86			2=3
	27 ve Üzeri	82	2,92	3,40			3=1,2

$p<.05$

Tablo 4.'deki ANOVA sonuçlarına göre İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin PDÖ F değeri: $F=14.15$, $p=0.000$ ($p<0.05$). Bu da yaş grupları arasında PDÖ puanları açısından anlamlı bir fark olduğunu göstermektedir. Hangi gruplar arasında anlamlı fark olduğunu gösteren Bonferroni testinde; 18-22 yaş grubu öğrenciler, hem 23-26 yaş ($p<0.05$) hem de 27 yaş ve üzeri ($p<0.05$) öğrencilerden anlamlı derecede daha yüksek PDÖ puanlarına sahiptir. 23-26 yaş grubu öğrenciler de 27 yaş ve üzeri grubu öğrencilere göre anlamlı derecede daha yüksek PDÖ puanlarına sahiptir. PDÖ puanları yaş ilerledikçe düşmektedir. Genç yaş grubundaki bireylerin popüler dindarlık eğilimleri daha yüksek görünmektedir.

ANOVA analizi sonuçlarına göre BUÖ puanları arasında yaş gruplarına göre anlamlı bir fark olduğu belirlenmiştir ($F=8.47$, $p=0.000$, $p<0.05$). 27 yaş ve üzeri grubu, hem 18-22 yaş ($p<0.05$) hem de 23-26 yaş ($p<0.05$) gruplarına göre anlamlı derecede daha düşük BUÖ puanlarına sahiptir. 18-22 yaş ile 23-26 yaş grupları arasında ise anlamlı bir fark bulunmamaktadır. Bu bulgular, umutsuzluk düzeylerinin yaş ilerledikçe azaldığını ortaya koymaktadır. Özellikle 27 yaş ve üzerindeki öğrenciler, daha genç yaş gruplarına göre belirgin şekilde daha düşük umutsuzluk düzeyine sahiptir. Bu durum, yaşla birlikte bireylerin hayata karşı daha olumlu bir bakış açısı geliştirdiğini ve umutsuzluk seviyelerinin azalabileceğini göstermektedir.

Tablo 5. Ailenin Ekonomik Durumuna Göre Popüler Dindarlık Ölçeği (PDÖ) ve Beck Umutsuzluk Ölçeği (BUÖ) Toplam Puanlarına İlişkin ANOVA Sonuçları

Ölçek	Ekonomik Durum	N	Ort.	Ss.	F	P	Fark
PDÖ	15000 altı	88	35,6	6,80	,508	,677	-
	15000-20000	96	36,0	6,32			
	20000-30000	97	35,4	5,54			
	30000 Üzeri	151	35,0	6,64			
BUÖ	15000 altı	88	4,89	4,28	3,757	,011	2=4
	15000-20000	96	5,37	4,6			3=4
	20000-30000	97	5,24	4,67			4=2,3
	30000 Üzeri	151	3,75	3,85			

$p<,05$

Tablo 5.'deki ANOVA analizi sonuçlarına göre, PDÖ puanları açısından ekonomik durum grupları arasında anlamlı bir fark bulunmamıştır ($F=0.508$, $p=0.677$, $p>0.05$). Bu sonuçlar, öğrencilerin popüler dindarlık eğilimlerinin ekonomik durumdan etkilenmediğini göstermektedir. Ekonomik durumun öğrencilerin popüler dindarlık eğilimlerini etkilemediği görülmüştür. Bu durum, popüler dindarlık eğilimlerinin bireylerin ekonomik şartlarından bağımsız olarak şekillendiğini işaret etmektedir.

ANOVA analizi sonuçlarına göre, BUÖ puanları açısından ekonomik durum grupları arasında anlamlı bir fark bulunmuştur ($F=3.75$, $p=0.011$, $p<0.05$). 30.000 TL üzeri grubu, hem 15.000-20.000 TL ($p<0.05$) hem de 20.000-30.000 TL ($p<0.05$) gruplarına göre anlamlı derecede daha düşük umutsuzluk puanlarına sahiptir. 15.000-20.000 TL ile 20.000-30.000 TL grupları arasında ise anlamlı bir fark bulunmamıştır. Umutsuzluk düzeyleri ekonomik durumla ilişkili bulunmuştur. Ekonomik durumu daha iyi olan bireylerin (30.000 TL üzeri), daha düşük ekonomik duruma sahip olan bireylere kıyasla daha düşük umutsuzluk seviyelerine sahip olduğu tespit edilmiştir.

Tablo 6. Ailenin Tutumuna Göre Popüler Dindarlık Ölçeği (PDÖ) ve Beck Umutsuzluk Ölçeği (BUÖ) Toplam Puanlarına İlişkin ANOVA Sonuçları

Ölçek	Aile Tutum	N	Ort.	Ss.	F	P	Fark
PDÖ	Otoriter	167	35,8	6,15	2,11	,122	-
	İlgisiz	28	33,2	8,47			
	Demokratik	237	35,4	6,20			
BUÖ	Otoriter	167	5,40	4,63	7,18	,001	1=3
	İlgisiz	28	6,21	5,55			2=3
	Demokratik	237	3,99	3,87			3=1,2

$p<,05$

Tablo 6.'daki ANOVA analizi sonuçlarına göre, aile tutumları ile PDÖ puanları arasında anlamlı bir fark bulunmamıştır ($F=2.11$, $p=0.122$, $p>0.05$). Bu bulgular, öğrencilerin popüler dindarlık eğilimlerinin ailelerin tutumlarından etkilenmediğini göstermektedir. Popüler dindarlık eğilimlerinin bireysel bir özellik olduğu ve aile tutumlarından bağımsız şekillendiği söylenebilir.

ANOVA analizi sonuçlarına göre, BUÖ puanları açısından aile tutumları arasında anlamlı bir fark bulunmuştur ($F=7.18$, $p=0.001$, $p<0.05$). Demokratik aile tutumuna sahip bireyler, otoriter ($p<0.05$) ve ilgisiz ($p<0.05$) tutumlara sahip ailelerden gelen bireylere

göre anlamlı derecede daha düşük umutsuzluk puanlarına sahiptir. Otoriter ve ilgisiz aile tutumları arasında ise anlamlı bir fark bulunmamıştır. Bu sonuç, demokratik aile tutumunun bireylerin umutsuzluk düzeylerini azalttığını, otoriter ve ilgisiz tutumların ise daha yüksek umutsuzluk düzeyleriyle ilişkilendirildiğini göstermektedir. Özellikle demokratik aile yapılarında yetişen bireylerin daha olumlu bir psikolojik duruma sahip olabileceği ve umutsuzluk duygusunun bu aile yapılarında daha az görülebileceği söylenebilir.

5. Tartışma ve Yorum

Popüler Dindarlık Ölçeği (PDÖ) ile Beck Umutsuzluk Ölçeği (BUÖ) arasında yapılan korelasyon analizi sonuçlarına göre, negatif yönde bir ilişki gözlemlenmiş olsa da, bu ilişki istatistiksel olarak anlamlı bulunmamıştır ($r = -0.017$, $p = 0.730$, $p > 0.05$). Bu bulgu, öğrencilerin popüler dindarlık düzeylerinin umutsuzluk seviyeleri üzerinde belirgin bir etkisi olmadığını göstermektedir. Bununla birlikte, hipotez doğrultusunda, popüler dindarlık ile umutsuzluk düzeyi arasındaki ilişkinin, bireylerin yaş, cinsiyet, ekonomik durum ve aile yapısı gibi demografik değişkenlere bağlı olarak değişkenlik gösterebileceği öngörülmüştür. Ancak elde edilen sonuçlar, bu değişkenlerin bu ilişki üzerinde anlamlı bir etkisi olduğunu ortaya koymamaktadır.

Çalışmamızda Popüler Dindarlık Ölçeği (PDÖ) üzerinden alınan en düşük puan 14, en yüksek puan ise 56 olarak tespit edilmiştir. Katılımcıların bu ölçekten elde ettikleri ortalama puan 35,4'tür. Bu durum, katılımcıların popüler dindarlık düzeyinin genel olarak orta seviyede olduğunu göstermektedir. Beck Umutsuzluk Ölçeği (BUÖ) üzerinden alınan puanlara göre, Beck (1988) ve diğerlerinin belirlediği kategorilere göre 0-3 arası "çok hafif umutsuzluk", 4-8 arası "hafif umutsuzluk", 9-14 arası "orta seviyede umutsuzluk" ve 15-20 arası "şiddetli umutsuzluk" olarak değerlendirilmiştir. Çalışmamızda BUÖ'den elde edilen ortalama puan 4,68'dir. Bu bulgu, katılımcıların genel olarak "hafif umutsuzluk" kategorisinde yer aldığını göstermektedir.

Popüler Dindarlık Ölçeği (PDÖ) ile Beck Umutsuzluk Ölçeği (BUÖ) arasındaki ilişkinin incelendiği korelasyon analizi sonuçları Tablo 2.'de sunulmuştur. Analiz sonuçlarına göre, PDÖ ve BUÖ puanları arasında negatif yönde bir ilişki olduğu görülmekle birlikte, bu ilişki istatistiksel olarak anlamlı bulunmamıştır ($r = -0,017$, $p = 0,730$, $p > 0,05$). Bu bulgu, öğrencilerin popüler dindarlık düzeylerinin umutsuzluk seviyeleri üzerinde belirgin bir etkisi olmadığını göstermektedir. Başka bir ifadeyle, bireylerin popüler dindarlık eğilimleri ile umutsuzluk düzeyleri arasında anlamlı bir bağ kurulamamıştır.

Bireylerin popüler dindarlık eğilimleri ile umutsuzluk düzeyleri arasında anlamlı bir bağ kurulamaması, popüler dindarlığın yapısal özellikleri ve bireylerin dini yaşamı içselleştirme seviyeleri ile açıklanabilir. Popüler dindarlık, bireylerin dini ritüeller ve sembollerle ilişkisini ifade ederken, bu tür uygulamaların içsel duygusal durumlar üzerinde ne denli etkili olduğu, yapılan anket sonuçlarıyla daha iyi anlaşılmaktadır. Türbe ziyaretleri, katılımcılar arasında manevi destek alma, dua etme ve ibret alıp tefekkür etme gibi dini pratikler açısından önemli bir yer tutmaktadır. Ancak, ziyaretin etkileri genellikle dışsal bir düzeyde kalmakta, içsel bir bağlılık ya da derin manevi dönüşüm sağlamakta sınırlı kalmaktadır. Örneğin, ziyaretlerin %67,2 gibi yüksek bir oranla dini yaşantıya olumlu etkilerde bulunduğu belirtilse de, bireylerin manevi huzur ve umutsuzluk gibi içsel duygusal durumları üzerinde uzun vadeli ve derin bir değişim

sağlanıp sağlanmadığı sorgulanabilir.³⁴ Bir araştırmada ziyaretçilerin türbelerde manevi bir ortamda olma hissi yaşayarak huzur buldukları, kaygı ve umutsuzluk duygularından sıyrıldıkları belirtilmektedir.³⁵ Bu durum, popüler dindarlığın, özellikle türbe gibi ziyaret yerlerine dayalı ritüellerin, bireylerin psikolojik durumları üzerinde sınırlı bir etkiye sahip olabileceğini ve daha derin manevi bağlılık ve içsel inanç gerektiren süreçlerin önemini ortaya koymaktadır.

İlahiyat fakültesi öğrencileri üzerinde popüler dindarlık eğilimleri ile umutsuzluk düzeyleri arasındaki ilişkinin anlamlı çıkmaması, dini bilginin teorik olarak öğrenilmesi ile pratik yaşama geçirilmesi arasında bir fark olduğunu gösterebilir. Popüler dindarlık, bireylerde manevi tatmin yerine bir sosyal uyum veya dışsal bir bağlılık hissi oluşturmuş olabilir. Bu nedenle, umutsuzluk düzeyleri üzerinde etkili olmamıştır. Sonuç olarak, bulgularımız, popüler dindarlığın bireylerin umutsuzluk seviyelerini dönüştürmede yeterince etkili olmadığını ve dindarlığın manevi derinlikten ziyade yüzeysel uygulamalara dayanması durumunda bu etkinin sınırlı kalabileceğini ortaya koymaktadır.

Bu bulgular, literatürdeki bazı çalışmalara ters düşmeyebilir, çünkü farklı araştırmalar, dinin bireylerin psikolojik durumları üzerindeki etkisinin karmaşık ve çok yönlü olduğunu göstermektedir. Örneğin, Uysal vd. (2017)³⁶, dinin psikolojik sağlığı hem olumlu hem de olumsuz şekilde etkileyebileceğini belirtmiş, bazı bireylerde dini inançların stres ve kaygıyı artırabileceği, bazılarında ise rahatlama ve umudu pekiştirebileceği vurgulanmıştır. Diğer taraftan, Acaboğa'nın (2007)³⁷ yaptığı çalışmada, dini pratiklerin bireylerde umutsuzluğu azaltıcı bir etki oluşturduğunu bulmuştur. Ancak, bu çalışmadaki bulguların daha geniş bir örnekleme farklı koşullar altında tekrarı gerekebilir.

Çalışmamızda elde edilen bulgular, popüler dindarlık ile umutsuzluk arasındaki ilişkinin incelenmesi açısından önemli bir veri sunmaktadır. Ancak, bireylerin dini eğilimlerinin, psikolojik durumlarını açıklamada tek başına yeterli olmadığını, diğer faktörlerin (örneğin; kişisel, sosyal ve çevresel etkenler) de dikkate alınması gerektiğini göstermektedir. Beck Umutsuzluk Ölçeği (BUÖ) ile yapılan bu tür çalışmalarda, dini faktörlerin her bireyde farklı şekillerde tezahür edebileceği göz önünde bulundurulmalıdır.

Araştırma sonuçlarına göre kadın öğrenciler, erkek öğrencilere göre daha yüksek popüler dindarlık puanlarına sahiptir. Bu hipotez doğrulanmıştır. Tablo 3.'teki t-test sonuçlarına göre, kadın öğrencilerin popüler dindarlık puan ortalaması ($x = 35.8$) erkek öğrencilerin puan ortalamasından ($x = 34.3$) anlamlı derecede yüksektir ($p = 0.041$, $p < 0.05$). Bu bulgu, kadın öğrencilerin popüler dindarlık eğilimlerinin erkek öğrencilere göre daha yüksek olduğunu göstermektedir. Cinsiyet farklılıkları ile dini inanç ve uygulamalar arasında bir

³⁴ Muammer Ak, "Ziyaret Fenomeni Bağlamında Türk Popüler Dindarlığı", *Toplum Bilimleri Dergisi* 18 (2024), 264-279.

³⁵ Zehra Önen, "Ziyaret Fenomeni Çerçevesinde Popüler Dindarlık", *Kadim Akademi SBD* 3/2 (2019), 166-169.

³⁶ Veysel Uysal vd., "Dini Başa Çıkma ile Umut, Hayat Memnuniyeti ve Psikolojik Sağlık Arasındaki Etkileşim Üzerine Bir Araştırma", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/52 (2017), 143-144.

³⁷ Asiye Acaboğa, *Din-Mutluluk İlişkisi* (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütcü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 32.

bağ olduğu bazı çalışmalarda görülmektedir.³⁸ Çalışmalarda, kadınların³⁹ veya erkeklerin⁴⁰ belli dönemlerde daha yüksek dini inanç ve uygulama düzeylerine sahip oldukları sonucuna ulaşılmıştır. Bunun yanında popüler dindarlık eğilimlerinin cinsiyet açısından anlamlı fark olmadığını gösteren çalışmalar da söz konusudur.⁴¹

Cinsiyetler arasında umutsuzluk düzeyi açısından anlamlı bir fark bulunmamaktadır. Bu hipotez doğrulanmamıştır. Tablo 3.'teki t-test sonuçları, erkek ve kadın öğrenciler arasında Beck Umutsuzluk Ölçeği (BUÖ) puanları açısından anlamlı bir fark olmadığını göstermektedir ($p = 0.644$, $p > 0.05$). Erkek öğrencilerin umutsuzluk puan ortalaması ($x = 4.85$) kadın öğrencilerin puan ortalamasından ($x = 3.64$) biraz daha yüksek olsa da bu fark istatistiksel olarak anlamlı değildir. Bu durum, daha önce yapılan benzer çalışmalarda elde edilen bulgularla paralel olup, cinsiyetin umutsuzluk düzeyleri üzerinde belirgin bir etkisi olmadığını göstermektedir. Aynı zamanda başka çalışmada ise erkeklerin umutsuzluk düzeylerinin daha yüksek olduğu görülmüştür.⁴²

Çalışmamızda elde edilen bulgular, kadın öğrencilerin popüler dindarlık düzeylerinin erkeklerden daha yüksek olduğunu, ancak cinsiyetin umutsuzluk düzeyleri üzerinde anlamlı bir etkisi olmadığını ortaya koymaktadır. Bu sonuçlar, cinsiyetin dini eğilimler üzerinde önemli bir etkisi olduğunu gösterirken, umutsuzluk düzeyleri açısından cinsiyet farkının etkili olmadığını ortaya koymaktadır. Bu bulgular, dinin bireylerin psikolojik durumları üzerindeki etkisinin karmaşık ve çok yönlü olduğunu bir kez daha hatırlatmaktadır. Ayrıca, dini eğilimlerin kişisel, sosyal ve çevresel etmenlerle şekillenebileceği göz önünde bulundurulmalıdır.

Bu bulgular, önceki çalışmalarda⁴³ elde edilen sonuçlarla paralel olup, cinsiyetin dini eğilimler üzerindeki etkisinin önemli olduğunu ancak psikolojik durumu anlamada cinsiyetin daha az belirleyici bir faktör olduğunu göstermektedir.

Genç yaş grupları, daha yüksek popüler dindarlık puanlarına sahiptir. Bu hipotez doğrulanmıştır. Tablo 4.'teki ANOVA sonuçlarına göre, yaş grupları arasında Popüler Dindarlık Ölçeği (PDÖ) puanlarında anlamlı bir fark bulunmuştur ($F = 14.15$, $p = 0.000$). Genç yaş grubu (18-22 yaş) öğrenciler, 23-26 yaş ($p < 0.05$) ve 27 yaş ve üzeri ($p < 0.05$) öğrencilere kıyasla daha yüksek PDÖ puanlarına sahiptir. Bu bulgu, genç yaş grubunun, yaş ilerledikçe düşen popüler dindarlık düzeylerine sahip olduğunu göstermektedir. Bu durum, genç bireylerin dini eğilimlerinin daha güçlü olduğunu ve yaşın ilerlemesiyle popüler dindarlık düzeylerinde bir azalma yaşandığını ortaya koymaktadır.

³⁸ Ünver Günay, *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dini Hayat* (İstanbul: Erzurum Kitaplığı Yayınları, 1999); Arslan, "Popüler Dindarlık Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlilik Çalışması"; Soyak, *Popüler Dindarlık Düzeyinin Din Sosyolojisi Açısından İncelenmesi (Battalgazi Örneği)*; Arslan, "Normatif ve Popüler Dindarlığın Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi".

³⁹ Günay, *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dini Hayat*, 74-75; Fatma Baynal, "Yetişkinlerde Dindarlık ve Ruh Sağlığı", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2015), 213.

⁴⁰ M. Emin Köktaş, *Türkiye'de Dini Hayat İzmir Örneği* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1993), 78, 83, 88.

⁴¹ Aktaş, "Popüler Dindarlıkla Ahlaki Uzaklaşma Arasındaki İlişki: İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Örneği", 64.

⁴² Dilek Özmen vd., "Lise Öğrencilerinde Umutsuzluk ve Umutsuzluk Düzeyini Etkileyen Etkenler", *Anadolu Psikiyatrisi ...* 9 (2008), 11; Kamile Şanlı Kula - Turan Saraç, "Üniversite Öğrencilerinin Umutsuzluk Düzeylerinin İncelenmesi: Ahi Evran Üniversitesi Örneği", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 18/1 (01 Haziran 2017), 1-16.

⁴³ Sezai Korkmaz, "Cinsiyete Göre Dindarlık: Bir Meta-Analiz Çalışması", *Bilimname* 2020/43 (2020), 437-460; Murat Doğan - Faruk Karaca, "Cinsiyetin Dindarlık Üzerine Etkisi: Bir Meta Analiz Çalışması", *Bilimname* 45 (2021), 219-260.

Kalgı (2021)⁴⁴ tarafından yapılan araştırmada da ise yaş değişkeni ile dindarlık arasında anlamlı fark görülmektedir. Araştırmada, 14 yaşındaki öğrencilerin dindarlık düzeylerinin 13-18 yaş arasındaki diğer öğrencilere göre daha yüksek olduğu belirlenmiştir. Ancak, bu bulgu, çalışmamızla benzer bir sonuç göstermemektedir.

Yaş ilerledikçe umutsuzluk düzeyi azalmaktadır. Bu hipotez de doğrulanmıştır. Tablo 4.'te yer alan Beck Umutsuzluk Ölçeği (BUÖ) analizlerine göre, yaş grupları arasında anlamlı bir fark bulunmuştur ($F = 8.47, p = 0.000$). 27 yaş ve üzeri gruptaki öğrenciler, 18-22 yaş ($p < 0.05$) ve 23-26 yaş ($p < 0.05$) gruplarına göre anlamlı derecede daha düşük umutsuzluk puanlarına sahiptir. Bu bulgu, yaş ilerledikçe umutsuzluk düzeylerinin azaldığını ve yaşlı bireylerin daha olumlu bir bakış açısı geliştirdiğini göstermektedir. Çalışmamızın bulguları, yaşın hem popüler dindarlık hem de umutsuzluk düzeyleri üzerindeki etkilerini göstermektedir. Çalışmada, genç yaş grubunun, dini inanç ve pratiklere daha yakın popüler dindarlık düzeylerinin daha yüksek olduğu görülmüştür. Bu durum, dini pratiğe daha fazla eğilim gösterme ve dini değerlerle özdeşleşmenin genç yaşlarda daha belirgin olduğunu ortaya koymaktadır.

Öte yandan, yaş ilerledikçe umutsuzluk düzeylerinde bir azalma olduğu ve yaşlı bireylerin daha olumlu bir bakış açısı geliştirdiği bulunmuştur. Bu bulgu, yaşa bağlı olarak bireylerin yaşam deneyimlerinin arttığı ve bu deneyimlerin bireylerin psikolojik sağlığı üzerinde olumlu bir etki yarattığını gösterebilir. Batıgün (2005) ve Özkaya (2017)⁴⁵ tarafından yapılan araştırmalarda da erken yaşlarda umutsuzluk düzeyinin sonraki yıllardan yüksek olduğunu tespit etmişlerdir.

Ekonomik durumu daha iyi olan öğrenciler, daha düşük popüler dindarlık düzeyine sahiptir. Bu hipotez doğrulanmamıştır. Tablo 5.'te yer alan ANOVA sonuçlarına göre, ekonomik durum grupları arasında Popüler Dindarlık Ölçeği (PDÖ) puanları açısından anlamlı bir fark bulunmamıştır ($F = 0.508, p = 0.677, p > 0.05$). Bu bulgu, öğrencilerin popüler dindarlık eğilimlerinin ekonomik durumlarından etkilenmediğini ve popüler dindarlık düzeylerinin ekonomik faktörlerden bağımsız olarak şekillendiğini göstermektedir.

Alanyazında Kurt (2009)⁴⁶ tarafından yapılan araştırmada ise ekonomik durumu iyi olanların daha iyi bir dindarlık seviyesinde olduğu görülmektedir. Çalışmada, Gelir düzeyi yükseldikçe dini yaşantının şiddetinde azalma olduğu ortaya çıkmış, üst sosyo-ekonomik tabakalarda dine bağlılıkta belirgin bir düşüş gözlemlenmiştir. Ayrıca Yakut (2002)⁴⁷ tarafından yapılan çalışmada da Ekonomik durumu "çok iyi" olarak tanımlayan katılımcıların, en yüksek dindarlık puanlarına sahip olduğu ve ekonomik durumun iyileşmesiyle dindarlık puanlarının arttığı, bu farkın ise istatistiksel olarak anlamlı olduğu gözlemlenmektedir. Çalışmamızla ekonomik durumun dindarlık düzeyleri üzerinde farklı olduğunu gösteren bu bulgular, popüler dindarlık ve ekonomik durum arasındaki ilişkinin daha karmaşık ve çok faktörlü olabileceğini düşündürmektedir.

⁴⁴ Mehmet Emin Kalgı, *Dindarlık ve Kişilik* (İksad Publishing House, 2021), 105.

⁴⁵ Ayşegül Batıgün, "İntihar Olasılığı: Yaşamı Sürdürme Nedenleri, Umutsuzluk ve Yalnızlık Açısından Bir İnceleme", *Türk Psikiyatri Dergisi* 16/1 (2005), 33; Gözde Özkaya, *Üniversite Öğrencilerinin Yalnızlık Düzeyleri İle Umutsuzluk ve Yaşam Doyumu Arasındaki İlişki* (İstanbul: Haliç Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 6.

⁴⁶ Abdurrahman Kurt, "Dindarlığı Etkileyen Faktörler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2009), 23.

⁴⁷ Selahattin Yakut, *Ahlaki Zekâ, Din ve Dindarlık (Psikososyal Bir Bakış)* (Ankara: İksad Publishing House, 2022), 109.

Ekonomik durumu daha iyi olan öğrenciler, daha düşük umutsuzluk düzeyine sahiptir. Bu hipotez doğrulanmıştır. Tablo 5.'teki ANOVA sonuçlarına göre, Beck Umutsuzluk Ölçeği (BUÖ) puanları açısından ekonomik durum grupları arasında anlamlı bir fark bulunmuştur ($F = 3.75$, $p = 0.011$, $p < 0.05$). 30.000 TL üzeri grubu, hem 15.000-20.000 TL ($p < 0.05$) hem de 20.000-30.000 TL ($p < 0.05$) gruplarına göre anlamlı derecede daha düşük umutsuzluk puanlarına sahiptir. Bu bulgu, ekonomik durumu daha iyi olan bireylerin daha düşük umutsuzluk seviyelerine sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Ekonomik durumu daha kötü olan bireyler, ekonomik zorluklarla başa çıkmakta güçlük çekebilir ve bu da psikolojik durumlarını olumsuz etkileyebilir. Buna karşılık, ekonomik olarak daha güçlü bir durumu olan bireyler, maddi kaygılardan daha az etkilenebilir ve bu durum, onların umutsuzluk seviyelerinin daha düşük olmasına yol açabilir.

Alanyazında Erdoğan ve Akın (2016)⁴⁸ tarafından yapılan "Hemşirelik Son Sınıf Öğrencilerinin İş Bulma Endişeleri ve Umutsuzluk Düzeyleri" adlı çalışmada ekonomik durum ile umutsuzluk puanları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir fark bulunmamıştır. Özkaya (2017)⁴⁹ tarafından yapılan çalışmada ise algıladıkları ekonomik durumları daha yüksek olan öğrencilerin yalnızlık düzeylerinin, algılanan ekonomik durumu düşük olan öğrencilere göre daha düşük olduğu görülmektedir.

Çalışmamızın bulguları, ekonomik durumun öğrencilerin yalnızlık düzeyleri üzerindeki paralel etkisini göstermektedir. Ekonomik durum ile popüler dindarlık düzeyleri arasında bir ilişki bulunmamışken, ekonomik durum ile umutsuzluk düzeyleri arasında anlamlı bir fark gözlemlenmiştir. Ekonomik olarak daha iyi durumda olan bireylerin, daha düşük umutsuzluk seviyelerine sahip olduğu görülmüştür. Bu durum, sosyoekonomik durumun bireylerin psikolojik sağlığı ve genel iyilik hali üzerinde önemli bir etkiye sahip olduğunu göstermektedir. Ekonomik güven, bireylerin psikolojik iyilik hallerini iyileştirebilirken, ekonomik belirsizlikler ve zorluklar, olumsuz duygusal durumları pekiştirebilir.

Otoriter aile yapısından gelen öğrenciler, daha yüksek popüler dindarlık düzeyine sahiptir. Hipotez yapılan ANOVA analizine göre doğrulanmamıştır. Otoriter aile yapısından gelen öğrencilerin popüler dindarlık düzeylerinin, aile tutumlarından bağımsız olarak şekillendiği görülmüştür. Bu durum, bireysel özelliklerin ve kişisel inanç sistemlerinin daha belirleyici olduğunu göstermektedir. Bu durum, literatürdeki bazı çalışmalara⁵⁰ aykırı gibi görünse de bireysel özelliklerin ve kişisel inanç sistemlerinin dindarlık üzerinde daha belirleyici bir rol oynadığını göstermektedir.

Araştırmalar, insanların dini algılama ve yaşama biçimleri ile mensup oldukları dinin türüne göre din ve dindarlık ile anne-baba tutumları arasında çeşitli ilişkiler bulunduğunu ortaya koymaktadır. Ancak çoğu çalışmada, ilgili ve seven ya da demokratik anne-baba tutumları ile çocukların ve gençlerin dindarlığı ile dine karşı tutumları arasında pozitif bir ilişki olduğu gözlemlenmiştir. Ayrıca, ailede annenin

⁴⁸ Eylül Gülnur Erdoğan - Belgin Akın, "Hemşirelik Son Sınıf Öğrencilerinin İş Bulma Endişeleri ve Umutsuzluk Düzeyleri", *Ege Üniversitesi Hemşirelik Fakültesi Dergisi* 32/1 (2016), 72-89.

⁴⁹ Özkaya, *Üniversite Öğrencilerinin Yalnızlık Düzeyleri İle Umutsuzluk ve Yaşam Doyumu Arasındaki İlişki*, 28.

⁵⁰ Nurten Kınter, "İlgili-Seven Anne-Baba Tutumları İle Din Ve Dindarlık Arasındaki İlişki Üzerine", *Dini Araştırmalar* 18/46 (15-06-2015) (2015), 9-44; Sümevra Bilecik, "Anne Baba Tutumlarının Bireylerin Din Algısına Etkisi", *Değerler Eğitimi Dergisi* 15/33 (2017), 7-38.

tutumunun çocuk üzerindeki etkisinin genellikle babanın etkisinden daha fazla olduğu vurgulanmaktadır.⁵¹

Demokratik aile yapısından gelen öğrenciler, daha düşük umutsuzluk düzeyine sahiptir. Hipotez, elde edilen bulgularla desteklenmektedir. Demokratik aile tutumuna sahip bireylerin, otoriter ve ilgisiz ailelerden gelen bireylere göre daha düşük umutsuzluk düzeylerine sahip olduğu kanıtlanmıştır. Bu sonuç, demokratik aile yapılarının bireylerin psikolojik sağlığı üzerindeki olumlu etkilerini vurgulamaktadır.

Demokratik aile yapıları, bireylerin kendilerini ifade etmelerine ve duygusal ihtiyaçlarını karşılamalarına olanak tanır. Bu tür ailelerde, açık iletişim ve destekleyici bir ortam bulunması, bireylerin psikolojik sağlıklarını olumlu yönde etkileyebilir. Bundan dolayı Özen'in (2019) yapmış olduğu bir araştırmanın analizinde, demokratik ana-baba tutumunun öğrencilerin psikolojik sağlıkları üzerinde önemli bir etkisi olduğunu ortaya koymuştur. Bu tutum, öğrencilerin okul içi ve çevresel ilişkilerde ilgi ve yüksek beklenti, etkinliklere katılım, arkadaş grubu ve ev içi ilişkilerde iş birliği, iletişim, empati, problem çözme, öz yeterlilik, öz farkındalık ve eğitimsel hedefler gibi koruyucu faktörlerde olumlu gelişmelere katkı sağlamaktadır. Sonuç olarak, demokratik tutuma yüksek puan veren öğrencilerin hem içsel hem de dışsal koruyucu özelliklerinin daha güçlü olduğu belirlenmiştir.⁵² Bu durum, demokratik aile yapılarının umutsuzluk düzeylerini azaltma potansiyelini artırmaktadır.

Başal vd. (2014) tarafından yapılan çalışmada ise, demokratik tutuma sahip ebeveynlerin kız çocuklarının, otoriter tutuma sahip ebeveynlerin kız çocuklarına kıyasla daha uyumlu ve hoşgörülü olduğu ifade edilebilir. Demokratik ebeveyn tutumlarının, çocukların özgüven gelişimini destekleyerek olumlu bir etki yarattığı görülmektedir. Buna karşılık, cezalandırıcı ve izin verici gibi olumsuz çocuk yetiştirme yaklaşımlarının, çocukların ilerleyen yaşamlarında anti-sosyal, saldırgan davranışlara ve suç eğilimlerine yol açabileceği belirtilmektedir.⁵³ Bundan dolayı demokratik aile tutumları, bireylerin özgüvenlerini ve bağımsızlıklarını geliştirmelerine yardımcı olabilir. Otoriter aile yapılarında yetişen bireylerin, kontrol altında tutulmaları ve bağımsız düşünme becerilerinin sınırlandırılması, umutsuzluk hissini artırabilir.

Sonuç olarak, demokratik aile yapısından gelen öğrencilerin daha düşük umutsuzluk düzeyine sahip olduğu bulgusu, literatürdeki mevcut bilgilerle desteklenmektedir. Demokratik aile yapıları, bireylerin psikolojik sağlığı üzerinde olumlu bir etki yaratarak, umutsuzluk hissini azaltma potansiyeline sahiptir. Bu durum, aile içi iletişim ve destek mekanizmalarının bireylerin ruhsal durumlarını şekillendirme üzerindeki rolünü anlamak için önemli bir bağlam sunmaktadır. Demokratik tutumlar, bireylerin özgüven, problem çözme becerileri ve duygusal dayanıklılık gibi olumlu özelliklerini destekleyerek, umutsuzluk gibi olumsuz duyguların ortaya çıkmasını önleyebilir.

⁵¹ Nurten Kınter, "İlgili-Seven Anne-Baba Tutumları ile Din ve Dindarlık Arasındaki İlişki Üzerine", *Dini Araştırmalar* 18/46 (15-06-2015) (2015), 31-32.

⁵² Dilan Özen, "Ortaokul Öğrencilerinin Anne-Baba Tutumlarının Psikolojik Sağlık Üzerine Etkisi*", *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 6/3 (2019), 1444.

⁵³ Handan Asude Başal vd., "'Otoriter' ve 'Demokratik' Tutuma Sahip Ebeveynleri Olan 5-6 Yaş Çocuklarının Evcilik Oyunlarında Üstlendikleri Roller", *Amasya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 3/2 (2014), 399.

6. Sonuç ve Öneriler

Bu çalışma, Düzce İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin popüler dindarlık ile umutsuzluk düzeyleri arasındaki ilişkiyi inceleyerek bazı önemli bulgulara ulaşmıştır. Yapılan analizler, popüler dindarlık ile umutsuzluk arasında belirgin bir ilişki olmadığını göstermektedir. Öğrencilerin dini inanç ve pratiklerine dayalı popüler dindarlık düzeylerinin, umutsuzluk hislerini doğrudan etkilemediği ortaya çıkmıştır. Ayrıca, kadın öğrencilerin popüler dindarlık düzeylerinin erkeklerden daha yüksek olduğu ancak cinsiyetin umutsuzluk düzeyleri üzerinde anlamlı bir etkisi olmadığı tespit edilmiştir. Yaş grupları açısından ise, genç yaş gruplarının daha yüksek popüler dindarlık puanlarına sahip olduğu, yaş ilerledikçe umutsuzluk seviyelerinin azaldığı gözlemlenmiştir.

Ekonomik durumun popüler dindarlık üzerinde belirgin bir etkisi olmadığı, ancak ekonomik durumu iyi olan öğrencilerin umutsuzluk seviyelerinin daha düşük olduğu belirlenmiştir. Aile tutumlarının popüler dindarlık düzeyleri üzerinde etkisi olmadığı ancak demokratik aile yapısından gelen öğrencilerin umutsuzluk düzeylerinin, otoriter ve ilgisiz ailelerden gelenlere göre daha düşük olduğu gözlemlenmiştir. Bu bulgular, bireysel özelliklerin ve kişisel inanç sistemlerinin dindarlık üzerinde daha belirleyici bir rol oynadığını göstermektedir.

Çalışma, üniversitelerin öğrencilere yönelik psikolojik destek programları düzenlemelerini önermektedir. Özellikle genç bireylerin stresle başa çıkma becerilerini güçlendirmek amacıyla atölyeler ve destek programları düzenlenebilir. Dini pratiklerin teşvik edilmesi, sosyal destek mekanizmalarını güçlendirerek bireylerin yalnızlık hissi azaltabilir ve umut duygusunu artırabilir. Ayrıca, öğrencilerin dini inançlarını daha bilinçli bir şekilde anlamalarına yardımcı olacak eğitim programları düzenlenmesi önemlidir. Popüler dindarlık ve umutsuzluk arasındaki ilişkiyi daha iyi anlamak için farklı üniversitelerde ve demografik gruplarda benzer çalışmalar yapılabilir.

Maddi durumu kötü olan öğrenciler için sosyal destek sistemlerinin güçlendirilmesi kritik öneme sahiptir. Maddi yardım programları ve burs imkanları, bu öğrencilerin psikolojik sağlıklarını destekleyebilir. Ayrıca, otoriter aile yapılarının bireyler üzerindeki etkilerini daha iyi anlayabilmek için aile ilişkileri üzerine derinlemesine araştırmalar yapılmalıdır. Demokratik aile yapılarının psikolojik sağlık üzerindeki olumlu etkilerinin araştırılması gerektiği sonucuna varılmaktadır. Gelecek çalışmalarda, demokratik aile yapılarının sağladığı destek mekanizmaları ile bireylerin umutsuzluk düzeyleri arasındaki ilişki daha derinlemesine incelenebilir.

Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. *(Düzce Üniversitesi Rektörlüğü, Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu Başkanlığının 19.12.2024 Tarih, 2024/399 Nolu kararı ile Etik Kurul Kararı alınmıştır.)
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	turkiyeilahiyat@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. *(Düzce University Rectorate, Scientific Research and Publication Ethics Committee Decision was taken with the decision dated 19.12.2024, numbered 2024/399 of the Presidency of the Publication Ethics Committee.)
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	turkiyeilahiyat@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça / References

Acaboğa, Asiye. *Din-Mutluluk İlişkisi*. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

Ak, Muammer. "Ziyaret Fenomeni Bağlamında Türk Popüler Dindarlığı". *Toplum Bilimleri Dergisi* 18 (2024), 264-279.

Akkuş, Halil İbrahim - Uçar, Ramazan. "Dindarlık Tipolojileri Bağlamında Türk Toplumunu". *Toplum Bilimleri (Dergi)* XII/24 (2018), 115-139.

Aktaş, Hamza. "Popüler Dindarlıkla Ahlaki Uzaklaşma Arasındaki İlişki: İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Örneği". *İlahiyat Alanında Araştırma ve Değerlendirmeler*. ed. Sait M. Uzundağ vd. 57-73. Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları, 2021.

Arslan, Hakan. "Normatif ve Popüler Dindarlığın Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi: Çankırı Örneği". *İslami Araştırmalar Dergisi* 29/3 (2018), 642-666.

Arslan, Mustafa. "Popüler Dindarlık Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3/4 (2003), 97-116.

Başal, Handan Asude vd. "'Otoriter' ve 'Demokratik' Tutuma Sahip Ebeveynleri Olan 5-6 Yaş Çocuklarının Evcilik Oyunlarında Üstlendikleri Roller". *Amasya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 3/2 (2014), 384-409.

Batıgün, Ayşegül. "İntihar Olasılığı: Yaşamı Sürdürme Nedenleri, Umutsuzluk ve Yalnızlık Açısından Bir İnceleme". *Türk Psikiyatri Dergisi* 16/1 (2005), 29-39.

Baynal, Fatma. "Yetişkinlerde Dindarlık ve Ruh Sağlığı". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2015), 206-231. <https://doi.org/10.15869/itobiad.96269>

Bayrakcı, Sami - Çuhadar, Mustafa. "Sosyal Medya ve Popüler Dindarlık: Facebook'taki Tasavvuf Sayfaları Üzerine Bir İnceleme". *Eskiyeni* 54 (2024), 895-928.

Beck, Aaron T. *Cognitive therapy and the emotional disorders*. Oxford, England: International Universities Press, 1976.

Bilecik, Sümeyra. "Anne Baba Tutumlarının Bireylerin Din Algısına Etkisi". *Değerler Eğitimi Dergisi* 15/33 (2017), 7-38.

Doğan, Murat - Karaca, Faruk. "Cinsiyetin Dindarlık Üzerine Etkisi: Bir Meta Analiz Çalışması". *Bilimname* 45 (2021), 219-260.

Durak, Ayşegül - Palabıkoğlu, Refia. "Beck Umutsuzluk Ölçeği Geçerlilik Çalışması". *Kriz Dergisi* 2/2 (1994), 311-319. https://doi.org/10.1501/Kriz_0000000071

Erdoğan, Eylül Gülnur - Akın, Belgin. "Hemşirelik Son Sınıf Öğrencilerinin İş Bulma Endişeleri ve Umutsuzluk Düzeyleri". *Ege Üniversitesi Hemşirelik Fakültesi Dergisi* 32/1 (2016), 72-89.

Eva, Nur vd. "Social Support and Religiosity as Predictor Psychological Well-Being among College Students". *Psychology Research on Education and Social Sciences* 3/2 (2022), 49-55.

Günay, Ünver. *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dini Hayat*. İstanbul: Erzurum Kitaplığı Yayınları, 1999.

Ibrahim, Ahmed - Whitley, Rob. "Religion and mental health: a narrative review with a focus on Muslims in English-speaking countries". *BJPsych Bulletin* 45/3 (2021), 170-174. <https://doi.org/10.1192/bjb.2020.34>

Kalgi, Mehmet Emin. *Dindarlık ve Kişilik*. İksad Publishing House, 2021.

Kara, Nurdan Oral vd. "Üniversite Öğrencilerinin Gelecek Kaygısı İle Sınav Kaygısı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi Üzerine Bir Araştırma". *SDÜ Sağlık Yönetimi Dergisi* 2/2 (31 Aralık 2020), 150-169.

Kimter, Nurten. "İlgili-Seven Anne-Baba Tutumları İle Din Ve Dindarlık Arasındaki İlişki Üzerine". *Dini Araştırmalar* 18/46 (15-06-2015) (2015), 9-44.

Korkmaz, Sezai. "Cinsiyete Göre Dindarlık: Bir Meta-Analiz Çalışması". *Bilimname* 2020/43 (2020), 437-460. <https://doi.org/10.28949/bilimname.693951>

Köktaş, M. Emin. *Türkiye'de Dini Hayat İzmir Örneği*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1993.

Kula, Kamile Şanlı - Saraç, Turan. "Üniversite Öğrencilerinin Umutsuzluk Düzeylerinin İncelenmesi: Ahi Evran Üniversitesi Örneği". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 18/1 (01 Haziran 2017), 1-16.

Kurt, Abdurrahman. "Dindarlığı Etkileyen Faktörler". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2009), 1-26.

Lameei, Vahideh - Bilici, Mustafa. "Dinin Psikolojik İyi Oluş Üzerindeki Rolü Ve Değerlendirilmesi". *Çekmece İZÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 9/19 (2022), 57-68.

Okumuş, Ejder. "Popüler Kültür ve Popüler Dindarlık". Text. *Yeni Şafak*. Yeni Şafak. Yeni Şafak. 2022. Erişim 17 Ocak 2025.

Önen, Zehra. "Ziyaret Fenomeni Çerçevesinde Popüler Dindarlık". *Kadim Akademi SBD* 3/2 (2019), 196-199.

Özen, Dilan. "Ortaokul Öğrencilerinin Anne-Baba Tutumlarının Psikolojik Sağlık Üzerine Etkisi*". *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 6/3 (2019), 1428-1449.

Özkaya, Gözde. *Üniversite Öğrencilerinin Yalnızlık Düzeyleri İle Umutsuzluk ve Yaşam Doyumu Arasındaki İlişki*. İstanbul: Haliç Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

Özmen, Dilek vd. "Lise Öğrencilerinde Umutsuzluk ve Umutsuzluk Düzeyini Etkileyen Etkenler". *Anadolu Psikiyatri ...* 9 (2008), 8-15.

Seber, Gülten vd. "Umutsuzluk Ölçeği: Geçerlilik ve Güvenirliği". *Kriz Dergisi* 1/3 (1993), 139-142.

Shapero, Benjamin G. vd. "Stressful Life Events and Depression Symptoms: The Effect of Childhood Emotional Abuse on Stress Reactivity". *Journal of clinical psychology* 70/3 (2014), 209-223. <https://doi.org/10.1002/jclp.22011>

Soyak, Ercan. *Popüler Dindarlık Düzeyinin Din Sosyolojisi Açısından İncelenmesi (Battalgazi Örneği)*. Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

Tokur, Behlül - Doğan, Hümeysra Ahsen. "Gençlerde Kimlik Algısı ve Dinî Hayat: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi". *Eskiyeeni* 50 (2023), 705-722. <https://doi.org/10.37697/eskiyeeni.1294031>

Uysal, Veysel vd. "Dinî Başa Çıkma ile Umut, Hayat Memnuniyeti ve Psikolojik Sağlık Arasındaki Etkileşim Üzerine Bir Araştırma". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/52 (2017), 139-160.

Yakut, Selahattin. *Ahlaki Zeka, Din ve Dindarlık (Psikososyal Bir Bakış)*. Ankara: İksad Publishing House, 2022.

Yıldız, Kadir-Dirik, Deniz. "Algılanan Sosyal Destek Ve Stresle Başa Çıkma Tarzları Arasındaki İlişkide Algılanan Öz Yeterliliğin Rolü". *Spormetre* 17/2 (2019), 132-144.

Yüksel, Büşra Nur. "Dindarlık Ve Stresle Başa Çıkma Yöntemleri İlişkisi: İlahiyat Fakültesi Örneği". *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2019), 67-83.

Zafer, Cem. "Üniversite Öğrencilerinin Umutsuzluk Nedenleri". *Adam Academy Journal of Social Sciences* 9/2 (2019), 549-572.



İbnü'l Cevzî'nin Tenbîhu'n-Nâimi'l-Gamr Ala Mevâsimi'l-Umr Adlı Eserinde Hadis Kullanımı

Abdullah Aydın ¹

Öz

Her çağda insan ömrü farklı amaçlar doğrultusunda çeşitli dönemlere ayrılmıştır. İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) hicri 6. asırda yaşayan üretken İslam âlimlerinden biridir. O, insan ömrünü, çocukluk, gençlik, yetişkinlik, yaşlılık ve ihtiyarlık olmak üzere beş dönem şeklinde taksim ettiği Tenbîhu'n-nâimi'l-gamr ala mevâsimi'l-Umr adlı bir risale kaleme almıştır. Bu eserinde her dönemin başat problemlerini belirleyerek bu sorunlara kendi bakış açısına göre çözüm önerisi ve tavsiyelerde bulunmuştur. Önerilerinde âyet ve hadisler, şiiirler, sahâbe ve tâbiûn sözlerini kullanmıştır. Bu çalışmada risalenin muhtevâsındaki temel unsurlara temas edilmiştir. Yaş dönemlerindeki tavsiyeleri üzerine günümüz açısından değerlendirmeler yapılmıştır. Ayrıca çalışmada, yazarın her yaş döneminin sorunlarına dair yaptığı tespit ve tavsiyeleri, ana hatlarıyla çağdaş psikoloji ilminin yaklaşımlarıyla karşılaştırılmaya çalışılmıştır. Bunun yanı sıra risaledeki hadis kullanımı incelenmiş ve merfû rivayetlerin sıhhat derecesi tespit edilmiştir. Eserde yer verdiği 8 merfû rivayetten dördünün sahîh ve hasen, birinin zayıf, ikisinin aşırı zayıf, bir rivâyetin de mevzû olduğu belirlenmiştir. Hatta risalede yer alan uydurma rivâyetin mevzû hadisleri toplamak amacıyla kaleme aldığı el-Mevzûât isimli eserinde yer aldığı da tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Psikoloji, Eğitim, Sahîh, Mevzû.

Aydın, Abdullah. "İbnü'l Cevzî'nin Tenbîhu'n-Nâimi'l-Gamr Ala Mevâsimi'l-Umr Adlı Eserinde Hadis Kullanımı". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi 9/1 (Mart 2025), 429-448. <https://doi.org/10.32711/tiad.1602664>

Geliş Tarihi	16.12.2024
Kabul Tarihi	22.03.2025
Yayın Tarihi	28.03.2025
*Bu CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makaledir.	

¹ Öğr. Gör, Bilecik Şeyh Edebalı Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi, Bilecik /Türkiye. Doktora Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hadis Ana Bilim Dalı, Sakarya/Türkiye. dibacea@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-1863-8622>



The Use of Hadith in Ibn Jawzī's Tenbihu'n-Naimi'l-Gamr Ala Mawasimi'l-Umr

Abdullah Aydın ¹

Abstract

In every era, human life has been divided into different periods for various purposes. Ibn al-Jawzī (d. 597/1201) was one of the prolific Islamic scholars of the 6th century Hijri. He wrote a treatise titled *Tanbih al-Nā'im al-Ghamr 'alā Mawāsim al-Umr*, in which he categorized human life into five stages: childhood, youth, adulthood, old age, and advanced old age. In this work, he identified the major problems of each stage and pointed out their solutions. In his recommendations, he used verses from the Qur'an, sayings of the Prophet, poetry, and statements from the Companions and the *Tābi'ūn*. This study explores the fundamental elements of the treatise's content and evaluates its advice on life stages from a contemporary perspective. Additionally, the study compares Ibn al-Jawzī's observations and recommendations on the challenges of each life stage with the approaches of modern psychology. Furthermore, the use of hadith in the treatise has been analyzed, and the authenticity of marfū' narrations has been assessed. Among the eight marfū' narrations included in the work, four were found to be *ṣahīh* (authentic) or *ḥasan* (good), one was weak, two were extremely weak, and one was classified as *mawḍū'* (fabricated). It was also discovered that the fabricated narration included in the treatise appears in Ibn al-Jawzī's own work *al-Mawḍū'āt*, which he wrote to compile fabricated hadiths.

Keywords: Hadith, Psychology, Education, *Sahīh*, *Mawḍū'*.

Aydın, Abdullah. "The Use of Hadith in Ibn Jawzī's *Tenbihu'n-Naimi'l-Gamr Ala Mawasimi'l-Umr*". *Türkiye Journal of Theological Studies*, 9/1 (Mart 2025), 429-448. <https://doi.org/10.32711/tiad.1602664>

Date of Submission	16.12.2024
Date of Acceptance	22.03.2025
Date of Publication	28.03.2025
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	

¹ Lecturer, Bilecik Şeyh Edebali University, Faculty of Islamic Sciences, Ph.D. Candidate, Sakarya University, Institute of Social Sciences, Department of *Ḥadīth*, Sakarya, Türkiye, dibacea@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-1863-8622>

Giriş

İnsan diğer varlık türlerine nispetle eğitim, gelişim ve değişime açık tabiatıyla temâyüz eden bilinçli bir varlıktır. Tarihin her devrinde insanın eğitimi insanlığın ortak gündemi olmuş, farklı dinler ve kültürler kendi inançları ve değerleri ekseninde eğitime dair farklı yöntemler geliştirip uygulamıştır. İnsan ömrü birtakım kriterlerle dönemlere ayrılmış, bu dönemlerin özellikleri dikkate alınarak insanın eğitimi bunların üzerine bina edilmiştir. İçinde yaşadığımız modern çağda gelişen psikoloji ve eğitim teorileriyle birlikte insan ömrü daha teferruatlı dönemlendirmelere konu olmaktadır. Örneğin Modern dönemde Amerikalı Psikolog Erikson'un (ö. 1994) günümüzde yaygın kabul gören gelişim ve kişilik merkezli yaptığı psiko-sosyal gelişim kuramındaki dönemlendirmede insanın doğumdan ölüme kadar geçirdiği sekiz evre tespit etmiştir.³ Erikson teferruatlı bir taksim yapmış olsa da insan ömrünün dönemlere ayrılması onunla başlamış bir durum değildir. Her ilim adamının içinde bulunduğu sosyo-kültürel şartları ve insan sermayesini merkeze alarak yaptığı dönemlendirmelerin birbirinden farklılık arz etmesi son derece doğaldır. Hicri 6. asrın sosyo-kültürel ikliminde yaşayan ve eserlerini bu zaman ve kültürün ikliminde kaleme alan İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) *Tenbîhu'n-nâimi'l-ğamr ala mevâsimi'l-Umr* adını verdiği risalesinde insan ömrünü, çocukluk, gençlik, yetişkinlik, yaşlılık ve ihtiyarlık şeklinde taksim etmiştir. Bu dönemlerde gördüğü temel sorunları belirtmiş ve birtakım uyarılarda bulunmuştur. Bu problemlere İslam kültürü çerçevesinde yaklaşmış, Kur'ân ve sünnet ile yetiştiği sosyo-kültürel yapıdan yola çıkarak her dönem insanına bir takım öneri ve nasihatlerde bulunmuştur. Eserde verdiği nasihatlerde âyetler ve Rasûlullah'ın sözleri başta olmak üzere sahâbe ve tâbiûnun sözleriyle gerek kendisinin gerekse diğer Arap şairlerin kaleme aldığı şiirlere yer vermiş, her dönemde karşılaşılabilecek muhtemel temel ahlaki sorunları göstermeye çalışarak çözüm yolları önermiştir. Arapçada birkaç tahkiki yapılan bu eser⁴ üzerine ülkemizde, bir tanıtım yazısının dışında başka bir çalışma yapılmamış, bu yazıda da cumhuriyet döneminde yayımlanan bazı tercümelerine temas edilmiştir.⁵

Bu çalışma, İbnü'l-Cevzî'nin risalesindeki dönem taksiminin muhtevasını kısaca ele almıştır. Bununla birlikte eserde kullanılan merfû rivayetlerin sıhhat derecesi tespit edilmiştir. Risaledeki merfû rivayetler dışındaki sahâbe ve tâbiûn sözleri yani mevkûf ve maktû' rivayetler ve âyetler de bulunmaktadır. Ancak çalışmanın hacmini artırmaması için merfû rivayetlerin dışında kalan bu sözlerin sıhhat derecesine dair herhangi bir değerlendirme yapılmamıştır. Ayrıca risale, müellifin mevzû veya çok zayıf hadisleri kullanmadaki hassasiyetine ne derece uygun davrandığını tespit gayesiyle hadis kullanımı açısından incelenmiş ve değerlendirilmeye çalışılmıştır. Zira farklı etmenlerden dolayı bazı âlimler hadis değerlendirme kriterlerinde müteşeddid kaleme aldıkları bazı eserlerde çok zayıf hatta uydurma rivayetlere yer verdikleri olmuştur. İbnü'l-Cevzî de bu yönde tenkide uğramış âlimlerden biridir. *el-Mevzûât* adlı eserinde uydurma rivayetleri toplayan bir âlim olarak vaaz ve nasihat için kaleme aldığı

³ İbrahim Gürses - M. Akif Kılavuz, "Erikson'un Psiko-Sosyal Gelişim Dönemleri Teorisi Açısından Kuşaklararası Din Eğitimi Ve İletişiminin Önemi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2011), 153-166.

⁴ Tespit edebildiğimiz tahkikler şu şekildedir: 1- Dâru's-sahâbeti li't-turas yayınevinin 1991 yılında yaptığı tahkik, 2- Bessam Abdulvehhab el-Câbî'nin 1997 yılındaki tahkiki 3- Muhammed b. Nasir el-Acmî'nin 2004 yılındaki tahkiki.

⁵ Necattin Hanay, "Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Tenbîhu'n-nâ'imî'l-ğumr 'alâ mevâsimi'l-umr*", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2012), 309-315.

kitaplarında aşırı zayıf ve hatta *el-Mevzûât'ta* bulunan uydurma rivayetleri kullanmakla eleştirilmiştir.

Ayrıca konu psikoloji açısından da ele alınmayı hak eden bir boyuttur. İbnü'l-Cevzî'nin insan ömrünü dönemlere ayırması ve buradaki sorun tespitleri ve verdiği nasihatlerinin yaşlara uygunluğu veya farklı açılardan modern psikoloji çalışmalarına göre değerlendirmesi yapılabilir. Bu çalışmanın temel problemi olmadığı için bu konulara teferruatlı bir şekilde girilmemiştir. Ancak yazıda, İbnü'l-Cevzî'nin ömür taksimi ve tavsiyeleri bilişsel, sosyal, eğitsel ve ahlaki açılardan çağdaş psikoloji ve pedagoji bulgularıyla ana hatlarıyla değerlendirilmeye çalışılmıştır. Ayrıca genel geçer pek çok nasihati dışındaki bazı tavsiyelerinin mutlak olarak kabul edilemeyeceği ve günümüz sosyo-ekonomik ve kültürel şartlarında kolay uygulama alanı bulamayacağı noktasından da değerlendirmelerde bulunulmuştur. Makale, yazarın hadis yorumculuğuna dair yazılmış bir makale olmadığı için hadis yorumlarına girilmemiş bu yüzden de hadis şerhlerine bakma ihtiyacı hissedilmemiştir. Bu bağlamda risalede kullanılan rivayetlerin sınıflandırılıp sıhhatlerinin belirtilmesi ve İbnü'l-Cevzî'nin hadis kullanım noktasındaki durumu açısından literatüre katkı yapacağı düşünülmektedir.

1. Tenbîhü'n-Nâimi'l-Gamri Ala Mevâsîmi'l-Umr'un Muhtevası

Yaşadığımız çağdaş dünyada başta çocuklarımız, gençlerimiz olmak üzere her yaş grubundan insan itikadî, ahlakî, kültürel açıdan günbegün erimekte, kimlik ve değerleri yok edilmektedir. Her çağ ve dönemde yaşanmış olan bu türlü sorunlar baş döndürücü bir hızla yayılan ve alternatif bir dünya oluşturan dijital mecraların hâkimiyetiyle son zamanlarda etkisini kat be kat artırmıştır. Bu küçük hacimli risalenin Müslümanın her yaş dönemindeki hayata bakışta temel perspektifi yakalaması noktasında yardımcı olabileceği düşünülmektedir. Zira zaman değişse de insan fıtratının değişmediği, aynı eğilim ve meyillerle yüklü olarak dünyaya teşrif ettiği bilinmektedir. Hicri 6. asırda yaşamış bir İslam âliminin kendi döneminde tespit ettiği sorunlara Kur'an ve Sünnetteki ilkeler, duyguları etkileyip yönlendiren şiirler yoluyla verdiği bu tavsiyelerinin günümüz insanına bir şeyler söyleyeceği ve bazı sorunlara çözüm önerisi olacağı düşünülebilir. Kendi taksimine göre çocukluk döneminde yazı yazmaya, kalem oynatmaya başlayan, seksen yedi yıllık ömrüne farklı alanlarda pek çok eser sığdırmış olan bu üretken İslam âliminin vaiz yönünün edebiyatçı kimliğiyle birleştiği eserlerinden biri olan risalenin muhtevasına bakalım. Müellif, Allah'tan hidayet ve başarı isteyerek başladığı bu küçük hacimli eserinde, insan ömrünü dönemlere ayırdığı için Allah'a hamd etmiş, bu devirlerde yapılması gerekenlere tutunanların kazanacağını, bunu ihmal edenlerin de hüsrana uğrayacağını belirterek ilk nasihatini, insan bu kısa ömrü sayesinde ya cennetlerde ebedi bir hayatı, kesintisiz bir bekâyı satın alır ya da ömrünü hatalarla heba eder de hüsrân kuyusuna yuvarlanıverir diyerek⁶ vermiştir. İbnü'l-Cevzî insan ömrünü beş döneme ayırmış ve her dönemin yaş aralığını belirtmiştir. Onun yaptığı taksim şu şekildedir:

1. Çocukluk Dönemi: 0-15 yaş arası. Yazar, doğumdan (vilâdetten) ergenliğe (bulûğa) kadar geçen bu dönemin 15 yıl devam ettiğini belirtir.

⁶ İbnü'l-Cevzî, Cemaledin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali, *Tenbîhü'n-nâimi'l-gamri ala mevâsîmi'l-Umr*, thk. Muhammed b. Nasır el-Acmî, (Beyrut: Daru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1425/2004), 14.

2. Gençlik dönemi: 15-35 yaş arası. Müellif, ergenlikten gençliğe kadar geçen bu dönemin 35 yaşın sonuna kadar devam ettiğini belirtir.
3. Kuhûlet (yetişkinlik/orta yaşlılık) dönemi: 35-50 yaş arası. Gençlikten çıkıp orta yaşlılık dönemine girilen bu devrenin 50 yaşına kadar devam ettiğini belirtir.
4. Şeyhûhet (yaşlılık) dönemi: 50-70 yaş aralığındaki, orta yaşlılıktan yaşlılığa geçilen bu devre 70 yaşına kadar devam eder.
5. Heram (ihtiyarlık/kocamışlık) dönemi: İbnü'l-Cevzî, 70 yaşından ömrün sonuna kadar geçen kısmına bu ismi vermiştir.

Yaptığı taksîmi ana hatlarıyla yaptığının farkında olan ve bu dönemlerdeki yaşların öne ve sonraya alınabileceğini belirten müellif, tasnifi bu şekilde beşe ayırdığını ancak farklı tasniflere imkân bulunduğunu ima eder.

1.1. Çocukluk Dönemi (0-15 yaş arası)

Yazar anne babaya bağımlılığın temel özellik olduğu bu 15 yıllık çocukluk dönemini üç fasıl/alt başlık halinde ele almıştır. Müellifin başlık ve yaş sınırı vermediği bu fasılların/alt dönemlerin ana hatlarıyla bebeklik 0-6, çocukluk 6-12, ilk gençlik 12-15 olarak isimlendirilebilecek bir devreye tekabül ettiği belirtilebilir. İbnü'l-Cevzî'nin yaptığı bu ayırımın modern dönemde psiko-sosyal gelişim eksenli yapılan ömür taksimlerini andıran yönleri göze çarpmaktadır.

Küçükleri terbiye edip eğitmede teşviği öne çıkarttığı ilk fasılda yani bebeklik döneminde çocuğun terbiyesi ve eğitiminin anne babanın gözetimi altında geçtiğini belirten yazar anne babalara, çocuklarına tahâret ve namaz eğitimine küçük yaşlarda başlamaları gerektiğini, Kur'an'dan bölümler ezberletmeleri, hadis ve öğrenilebilmesi muhtemel bilgileri öğretmeleri tavsiyesinde bulunmaktadır.

Yazar, çocukluk döneminin ikinci faslında zihni melekelerin geliştirilmesine önem verilmesi gerektiğini zikrederek çocuğun zihni melekelerinin küçüklüğünde belli olduğunu, Hz. İbrahim'in ayette belirtilen gezegen, ay ve güneşe bakarak yaptığı akıl yürütmesini⁷ dört-beş yaşındayken yaptığını belirten İbnü'l-cevzî, beş yaşını aşan çocukta anlayış kabiliyetinin, iyilik yapma, güzel/doğru tercihlerde bulunma, kendini çirkinliklerden koruyabilme özelliklerinin ya da bunların aksinin iyice belirginleştiğini vurgular.

Bu dönemin ilk gençlik dönemi olarak isimlendirebileceğimiz üçüncü faslında bulüğe ermiş çocuğu babasının evlendirmeye teşvik etmesi gerektiğini aksi durumda bu çocuk günah işlerse günahına babanın da ortak olduğunu bildiren şu hadisle delillendirmiştir.⁸ *"Kimin çocuğu ergenliğe girer de onu evlendirme imkânı varken bunu yapmazsa ve çocuk günaha düşerse, o günah ikisi arasında (ortak) olur."* Ergenlik döneminin sıkıntılı durumunu aklî olarak delillendirme yoluna giderek bir zamanlar onun yaşadığı sorun ve problemleri yaşayan babanın çocuğuyla empati kurması gerektiğini vurgulamıştır. İbnü'l-Cevzî bu dönemde (0-15 yaş arasında) bulunan çocuklara sahip anne-babaya yönelttiği tavsiyeler genel olarak şu şekildedir:

⁷ el-En'âm 6/75-79.

⁸ Deylemî'nin *Firdevsü'l-ahbâr*'ında yer alan bu rivayetin ve risaledeki diğer hadislerin değerlendirilmesi 2. başlık olan "Risalede Kullandığı Merfû Rivayetler" kısmında temas edilecektir. Bu nedenle muhteva tanıtımı bölümünde hadislerin kaynakları gösterilmemiştir.

- ✓ Çocuğa güzel ahlak ve edeb verilmesi,
- ✓ Eğitim ve terbiyenin süreklilik arz etmesi
- ✓ Kur'an öğretilimi
- ✓ Yaşına uygun Hadis bilgisinin artırılması
- ✓ Dil eğitimi yani güzel konuşma melekесinin geliştirilmesi
- ✓ Akli olgunluğu geliştirecek etkinlikler yapılması
- ✓ Büluğa girdiğinde mümkünse evlenmeye teşvik etmesi

Bu nasihatlerin günümüz çocuk eğitimi ile çocuğun kişilik ve karakter oluşumunda temel zemini oluşturan geçerli ilkeler olduğu söylenebilir. Çocuklarını İslam ahlakı doğrultusunda büyütmek isteyen ebeveynler için kaçınılmaz tavsiyelerdir. Ancak her dönemin kendine has şartları olması hasebiyle kolaylıkları bulunduğu gibi zorluk ve meşakkatleri de birbirinden farklı farklıdır. Evlilik müessesinin özellikle günümüzde çocuğun veya ilk gençlik dönemine giren gencin, hayatın ve evliliğin sorumluluklarını taşıma gücünün oluşmaması, olgunlaşma yaş sınırının yükselmesi, iş problemleri, ekonomik ve kanunî sorunlar ile özellikle evlilik külfetinin bir hayli ağır hale getirilmiş olması vb. durumlar düşünöldüğünde on beşli yaşlarda çocuğun evlendirilmesi tavsiyesi günümüz şartlarında gerçekleşmesi zor görünen tavsiyelerden olduğu söylenebilir.

Ayrıca bu dönemlendirmenin Erikson'un sekiz aşamalı psikososyal gelişim kuramıyla⁹ paralellik arz ettiği de görölmektedir. Temel güven duygusu ve kimlik oluşumunun geliştiiği çocukluk döneminde zihinsel ve duygusal şekillenmenin gerçekleştiği bir dönemdir. Yazarın burada üzerinde durduğu temel konular modern psikolojide kritik dönemler kavramıyla ele alınmaktadır. Müellifin değer, ahlak ve dil eğitimlerinin kurulacağı zeminin oluştuğu bu dönemdeki tavsiyeleri çağdaş psikoloji ve pedagoji teorileriyle¹⁰ örtüştüğü söylenebilir.

1.2. Gençlik Dönemi (15-35 yaş arası)

Çocukluktan olgunluğa geçiş döneminin arasında insan ömrünün en verimli, dinamik ve üretken olduğu dönemdir. Aksiyon, heyecan, güç, kısaca birçok vasıf gençlikte mevcuttur. Bu dönem ömrün aynı zamanda en riskli zamanlarıdır. Bu dönemde insan hayırda da, şerde de büyük mesafeler alabilir. Gençlik, enerjik duygu ve yeteneklerin zirveye ulaştiiğı bir dilimdir. Bu duyguları yöneterek iyiye ve hayra kanalize etmek insana çok şey kazandırır. Bu olumlu özelliklerin yanı sıra tecrübesizlik ve gaflet gibi olumsuz vasıflarla da anılan gençlik dönemi, insanoğlunun fiziksel ve duygusal açıdan büyük değişimler yaşadiiğı ve ömür sermayesinin hoyratça tüketildiği bir evredir.

İbnü'l-Cevzî'nin bu devreyi, büluğdan gençliğin sonuna 35 yaşına kadar devam eden zaman olarak adlandırır. İki fasıldan oluşturduğu bu dönemin ilkinde nefisle cihâd, ikincisinde ilme/öğrenmeye teşvik ana nasihat unsurlarıdır. Gençlik döneminin başat özelliğinin nefsi koruma, şeytan ve hevayla cihâd olarak zikreden müellif, Yusuf (a.s) gibi sabredip şeytandan korunduğunda Allah'a yaklaşılacaağını, aksi halde büyük bir kayıp olacağını zikreder.¹¹ Gençlik döneminin ikinci faslında bir gencin bulüğa erdikten sonra taklitte değil delille marifetullah/Allah'ı bilmesinin zorunlu olduğunu vurgulayarak delil

⁹ Gürses - Kılavuz, "Erikson'un Psiko-Sosyal Gelişim Dönemleri Teorisi Açısından Kuşaklararası Din Eğitimi Ve İletişiminin Önemi", 161.

¹⁰Osman Özdemir, Pınar Güzel Özdemir, Muhammed Tayyib Kadak, Serhat Nasıroğlu, Kişilik Gelişimi/Personality Development, *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar-Current Approaches in Psychiatry*, 4/4 (2012), 566-589 doi:10.5455/cap.20120433

¹¹ İbnü'l Cevzî, *Tenbih*, 19-20.

olarak ise kendi nefesine ve azalarındaki tertip ve düzene bakmasının yeterli olacağını zikreder. Bunun için bir gencin Allah'ın varlığını "Nasıl ki bir bina onu yapan bir bâniyi gösteriyorsa vücudumuzdaki organların tertip ve insicamı da ona düzen ve tertip veren birinin varlığını ortaya koymaktadır."¹² argümanıya delillendirmesinin ilk ve en mühim vazifesi olduğuna dikkat çeker. İbnü'l-Cevzî bu dönemde (15-35 yaş arasında) bulunan gençlere ve anne-babaya yönelttiği tavsiyeler genel olarak şu şekildedir:

- ✓ Gencin nefisini koruması, şeytan ve hevasıyla cihâd etmesinin gerekliliği
- ✓ Haramlara karşı uyanık ve dirençli, şehvi arzulara karşı sabırlı olmanın önemi ve Allah katındaki mükâfatının vurgulanması
- ✓ Gencin ilme ve araştırmaya teşvik edilmesi
- ✓ Aklını kullanması, inancını taklit değil delil üzerine kurması gerektiği
- ✓ Dünyanın geçiciliği ve yaptıklarının hesabını vereceği bilincinin oluşturulması
- ✓ Gençliğin sahip olduğu güç ve kuvvetin doğru ve zamanında kullanılması
- ✓ Zamanın geçtikten sonra geri dönmeyeceği için kıymetinin bilinmesi
- ✓ Gençlik döneminin ömrün önemli ve üretken bir dönem olmasından dolayı mutlaka Allah'a kulluk ve ibadetle değerlendirilmesi

Gençlik döneminin ana problemi, şehvi arzu ve isteklerin gence yön verip vermeyeceği meselesidir. Müellif de bu problemi temel sorun olarak belirlemiş ve buna göre tavsiye ve nasihatlerde bulunmuştur. Zira zaman değişse de insan tabiat ve fıtratı değişmemekte, her çağ ve dönemde şehvi arzu ve isteklerine hâkim olamayanların başına türlü problemler gelebilmekte, kaynağı aynı olan bu temel sorun nedeniyle insan özellikle gençler çıkmaza girebilmektedir.

Çağdaş gelişim teorilerinde "Ego kimliği ya da Rol Karmaşası" yani ergenlik ve "Yakın ilişkiler ya da Soyutlanma" yani genç yetişkinlik dönemine karşılık gelen bu dilim İbnü'l-Cevzî'nin taksiminde gençlik dönemine karşılık gelir. Yazarın 35 yaşını sınır olarak belirlediği ve gençlik dönemi olarak isimlendirdiği bu dönemin sınırını Erikson kırk yaş olarak belirlemiştir.¹³ Hemen hemen aynı sayılabilecek bir dönemlendirme ve yaş sınırları olan gençlik döneminin temel rengi kimlik arayışı, bireysel farkındalık ve analitik düşünme becerileri oluşturmaktır. Gençlerin temel sorunlarından sayılan cinsellik dürtülerinin kontrol altına alınması duygusal zekâ gelişimleri açısından önemli görülmektedir. Bu dönemin başarılı atılması ilerde rol karmaşası yaşanmaması için önemlidir. Zira cinsel arzu ve isteklerin kontrol altına alınması öz denetim becerilerinin gelişmesi, kendi değerlerini etkin kılma noktasında genç bireye katkı sağlayacaktır.¹⁴

1.3. Orta Yaşlılık/Kuhûlet (35-50 Yaş Arası)

Gençliğin bakiyesi ve olgunluk döneminin başlangıcı olan bu dönemi kuhûlet hali olarak nitelleyen yazar, dönemin başat özelliğinin nefsin şehvi isteklerine meylin devam etmesi olduğunu belirtir. İbnü'l-Cevzî, gençliğin şehvi arzu ve isteklerinin kalıntıları orta yaşlılarda heva ve hevesleri, arzu ve isteklerini tetiklese de saç beyazlamaya başlayan kişinin bu halinin ona yol göstermesiyle arzularını dizginlemesi gerektiğini vurgular.

¹² İbnü'l Cevzî, *Tenbih*, 21.

¹³ Gürses - Kılavuz, "Erikson'un Psiko-Sosyal Gelişim Dönemleri Teorisi Açısından Kuşaklararası Din Eğitimi Ve İletişiminin Önemi", 164.

¹⁴ Mustafa Koç, Gelişim Psikolojisi Açısından Ergenlik Dönemi ve Genel Özellikleri, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1/17 (2004), 231-238.

İbnü'l-Cevzî bu dönemde (35-50 yaş arasında) bulunanlara yönelttiği tavsiyeler genel olarak şu şekildedir:

- ✓ Fiziki değişimlerin/saçının ağarmasının kendisine yol göstermesi gerektiği
- ✓ Şehevi arzu ve isteklerini kontrol altına alması gerekliliği
- ✓ Olgunlaşmaya başlayan gencin bu yeni duruma uyum göstermesi

Orta yaş dönemi olarak adlandırılan bu yaş aralığında insanın gerek bünyesinde gerek sosyal, kültürel çevresinde meydana gelen değişikliklere adapte olmaya çalıştığı, bilişsel hususiyetlerinin gerilemeye başladığı dönemdir. Aslında cinsellik, insanın temel sorunlarından olsa da yeğâne sorunu veya özelliği değildir. Dönemin temel problemi olarak şehevi arzuları dile getirmek insanın sosyal, kültürel, psikolojik ve ekonomik problemlerini görmezden gelmek, eksik ve yanlış değerlendirmelere neden olabilecektir. Ancak yazarın bu dönem için verdiği temel nasihatın gençlikten olgunlaşmaya, orta yaş sınıfına geçişi kabul edip o yaşın gerektirdiği gibi davranması üzerine yoğunlaştığı belirtilebilir.

1.4. Yaşlılık/Şeyhûhet (50-70 Yaş Arası)

Yaşlılık; tecrübenin zirvede olduğu, buna karşın insanın fiziksel, sosyal ve psikolojik açılardan enerjisini ve sağlığını kaybetmeye başladığı, yakınlarnı bir bir kara toprağa sunmanın verdiği derin hüznün ve ölüm sırasının kendisine geleceği endişesiyle bekleyişin dönemidir. Azalan fiziksel güç ve yeteneklerin kullanımında kısıtlılıklar, yeni sağlık durumlarına uyum sağlama ve hayatın sonuna yaklaşmanın endişesi bu dönemin temel dinamikleri olduğu belirtilebilir. Müellif, kendi dönemlendirmesine göre elli ile yetmiş yaş arasındaki yılları kapsayan bu yaşlılık döneminin başında heva kaynaklı istekler bulunabileceğini belirterek bu dönemde bulunan yaşlıya günahlara ve masiyete karşı gösterdiği sabrı oranında mükâfat ve sevap verileceğini belirtir. Büyüklük ve yaşlılık duygusu ne kadar artarsa şehevî duyguların zayıflayacağını ve bunun neticesinde günahın arzulanmayacağını vurgular. Hz. Peygamber'in "*Allah'ın en kızdığı mahlûk zina eden yaşlıdır.*" hadisini yaşlıların zayıflayan şehevi arzularını kontrol etmeleri gerekliliğine delil olarak kullanan müellif, onlara evlenmeme tavsiyesinde bulunur. Ayrıca bu dönemde saçındaki beyazların ayıplarını örtmeyen kişinin imanında bozukluk olduğunu dile getirmektedir.¹⁵ İbnü'l-Cevzî bu dönemde (50-70 yaş arasında) bulunan yaşlılara yönelttiği tavsiyeler genel olarak şu şekildedir:

- ✓ Büyüklük ve yaşlılık duygusunun artırılması
- ✓ Kalp ve duygularını şehevi arzu ve isteklere karşı kontrol etme çabasında olunması
- ✓ Bu dönemde yapılacak amel ve ibadetlerin öneminin farkında olunması
- ✓ Bildikleriyle amel etmeleri

Evlenmenin sünnet oluşu ve Hz. Peygamber'in evlenmeye teşvikleri¹⁶ Allah'ın huzuruna evli olarak çıkma düşüncesinin sahâbenin temel yaklaşımı olduğu ve cinselliğin insanın nefsanî bir ihtiyacı olduğu düşünülürse İbnü'l-Cevzî'nin saç beyazlamışa evlenmemeyi tavsiye etmesinde belli bir süre içinde kaldığı zahid ve sâfilardan etkilenmesi olduğu belirtilebilir. Hâlbuki evlilik sadece şehevi arzuların tatmin edildiği bir kurum değildir.

¹⁵ İbnü'l-Cevzî, *Tenbîh*, 26-27.

¹⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, el-Câmi' u'ş-şahîh, nşr. Muhammed Zühreyy b. Nasr (b.y.: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422/2001), "Nikâh", 2-3; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, el-Câmi' u'ş-şahîh, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: y.y., 1374-75/1955-56), "Nikâh", 1.

Evlilik arka planında psikolojik, sosyolojik ve kültürel pek çok etmeni barındıran ve bunlarla birlikte düşünülebilecek bir kurumdur. Aslında zinadan kurtulmanın yollarının başında nikâh gelmektedir. Zira insandaki temel dürtüler yok olmamakta belki sönmeye yüz tutmaktadır. Ufak bir kıvılcım bu ateşi alevlendirebilmektedir. Müellifin saçı ağarmış yaşlıya yanlışa götürecektir şehvi arzularından kurtulma, onları kontrol altına alma tavsiyesi de aslında nikâhla gerçekleşebilecek bir durumdur. Belki de müellifin, saçı ağarmış yaşlıya evlenmeme tavsiyesi, yaşlının sırf cinsel arzularından kaynaklı evlilik yapmasına yönelik olduğu düşünülebilir.

Ayrıca yaşlılık insanın fiziksel açıdan zayıflayıp bir takım yeti ve özelliklerini kaybetmeye başladığı bir dönemdir. İnsanın yaşına göre davranış şekilleri de farklılık göstermektedir. Yaşlıların da içinde bulunduğu hale uygun tavırlar göstermesi beklenmektedir. Yaşlılık döneminde fizyolojik gerilemeyle birlikte ruhi depresyonlarda yaşanabilmektedir. Toplumsal ilişki ağı geniş olan yaşlılar dönemin getirdiği olumsuzluklardan daha az etkilenir ve sosyal anlamda mutlu olur. Bu nedenle günümüzde psikologlar yaşlılara güç ve yeterliliğine uygun etkinlik yapmaları, aktif bir hayat biçimi ve sosyal ilişkilerin canlı tutulmasını tavsiye etmektedir.¹⁷

1.5. İhtiyarlık/Hiram (70 Yaş Üzeri)

Ömrün son dönemi olarak nitelediği yetmiş yaş üzeri mevsimine Hz. Peygamber'in "Seksan yaşındakiler Allah'ın yeryüzündeki esiridir." hadisiyle başlangıç yapan müellif, bu dönemin geçmişi telafi etme çabası, istiğfar ve dua, mümkün olduğu kadar hayır ve iyilik yapmak suretiyle büyük yolculuğa hazırlık yapılmasının gerektiği dönem olduğunun altını çizer. Vaktin önemi ve zamanın ibadetle geçirilmesinin gerekliliğine dikkat çeken İbnü'l-Cevzî, yaşlılara Hz. Peygamber'in "kim subhânallâhi ve bi-hamdihi derse cennete onun için bir hurma ağacı dikilir." sözündeki zikri söylemelerini tavsiye eder. Toplumundaki yaşlıların kendilerine fayda vermeyip aksine zarar veren şeylerle meşgul olmaları veya hiçbir şey yapmadan boşa zaman harcamalarına üzülen müellif, bu insanların söyleyecekleri bir tek tesbîh lafzının onların yaptığı vakit öldürücü boş şeylerden çok daha iyi olduğunu dile getirir. Bunun da ancak Ahiretten gafil olmaktan kaynaklandığını belirtir.¹⁸ İbnü'l-Cevzî ölümü merkeze aldığı bu dönemde (70 yaş üzerinde) bulunan ihtiyarlara yönelttiği tavsiyeler genel olarak şu şekildedir:

- ✓ Geçmiş telafi etme çabasında olunması
- ✓ İstiğfar ve duanın çoğaltılması,
- ✓ Mümkün olduğu kadar hayır ve iyilik yapılması
- ✓ Büyük yolculuğa hazırlık yapılması
- ✓ Vaktin ibadet ve tövbeyle geçirilerek boşa harcanmaması

Yaşlılık döneminde yazarın ibadet ve istiğfar gibi hayatın anlamı ve özellikle ölümle ilgili farkındalığa dönük tavsiyeleri çağdaş psikolojide varoluşsal psikolojinin/logoterapinin yaklaşımları ile benzerlik arz ettiği belirtilebilir.¹⁹ Bu bakımdan yaşlının maneviyatını yükseltecek bu tavsiyelerin çağdaş tespitlerle de desteklendiği görülmektedir.

¹⁷ Asi Karakaş, Sibel - Durmaz, Hatice, "Yaşlılık Dönemi Psikolojik Özellikleri Ve Moral", *Kocatepe Tıp Dergisi* 18/1 (Ocak 2017), 32-36. <https://doi.org/10.18229/kocatepetip.341681>.

¹⁸ İbnü'l Cevzî, *Tenbîh*, 34-38.

¹⁹ Engin Geçtan, Varoluşçu Psikolojinin Temel İlkeleri, *Ankara University Journal of Faculty of Educational Sciences (JFES)*, 7(1) 2019, 13-17. https://doi.org/10.1501/Egifak_0000000417.

2. Risalede Kullandığı Merfû Rivayetler

Hadis, İslam ilim tarihinde tüm disiplinlerin Kur'an ile birlikte temel referans kaynağını oluşturan ilim dalıdır. Gerek temel İslam bilimleri gerekse farklı alanlarda yazılan eserlerde hadislerle yer verilerek veya atıflarda bulunularak onun meşruiyet gücünden yararlanılmaya çalışılmıştır. Kimi müellifler hadis kullanımında sahih-zayıf hassasiyeti gösterirken kimi de itikat ve ahkâm dışında kalan ahlak, fezâil vb. konularda daha rahat davranmış, zayıf, çok zayıf hatta uydurma hadisleri eserlerinde kullanmıştır. Farklı eserleriyle değişik açılardan pek çok araştırmaya konu olan İbnü'l-Cevzî, Hadis ilmiyle ilgili kaleme aldığı eserlerle de adından söz ettirmiştir. Özellikle uydurma hadislerle dair yazdığı *el-Mevzûât* isimli kitabı etkisini hala devam ettiren bir eserdir. Müellif, bu eserini kaleme alma sebebi olarak gerek fıkıh kitaplarında gerekse diğer alanlarda yazılan eserlerde mevzû hadis kullanılması olduğunu belirtmiştir. Çünkü o herhangi bir eserde mevzû ve aşırı zayıf rivayetlerin kullanılmasının caiz olmadığı fikrindedir.²⁰ Ancak bu konuda Zehebî (ö. 748/1348) ve Sehâvî (ö. 902/1497) gibi hadis tarihinin önde gelen münekkitleri İbnü'l-Cevzî'ye tenkitler yöneltmiştir. Zehebî onu dikkatli incelemeyi terk etmek, ilmi kitaplardan almak gibi gerekçeler nedeniyle hatalar yaptığını söyleyerek tenkit etmiş hatta onu hafız saymamış, sahihi sakiminden ayırabilecek yeterli donanımına sahip olmadığını söylemiştir.²¹ Sehâvî ise İmam Müslim'in *Sahîh*'inde mütâbaât olarak yer verdiği bir rivayeti mevzûâtına almasını eleştirerek vaaz ve ahlak türü eserlerinde pek çok mevzu rivayete yer vermesinden dolayı da tenkit etmiştir.²²

Ona yöneltilen eleştirilerden biri olan çok zayıf hatta uydurma rivayetleri vaaz, irşat türü eserlerinde kullanması, bu küçük hacimli risalede eleştiriyi haklı çıkaracak şekilde kullandığı tespit edilmiştir. Ancak özellikle fezâil konusunda mevzû rivayetler haricinde zayıf hadisle amel etmenin caiz olduğu konusunda mütekaddimun ve müteahhirun ulemanın ittifak ettiği bilinen bir husustur.²³ Zira itikat alanı dışında kalan diğer özellikle ahlak ve fazilet muhtevalı konularda zayıf hadisle amele mutlak olarak cevaz verilmesi caiz olsa da müellifin hadis kullanımıyla ilgili kendi belirlediği kriterlere uymayan bir uygulamayla risalesinde mevzu ve çok zayıf rivayet kullandığı tespit edilmiştir.

İbnü'l-Cevzî bu risalesinde doğrudan hadis olduğunu belirterek hadis kullandığı gibi rivayeti doğrudan kullanmayıp telmihte bulunarak yer verdikleri de bulunmaktadır. Çoğu hadisin başında Rasûlullah'a (s.a.v) ait olduğunu gösteren birtakım lafızlar bulunmaktadır. Bununla birlikte bir hadise, hadisin bir iki kelimesini kullanılarak gönderme yapılmıştır. Birkaç kelimeyle gönderme yapılan bu rivayet namaz kılmayan çocuğun on yaşına geldiğinde dövülmesi ile ilgili hadistir. İnsanın ömründeki ilk mevsim olan çocukluk döneminde çocuğun eğitimine dair tavsiyelerden biri de namaz eğitimidir. Bunun ifade edildiği kısımda anne babanın çocuğuna temizliği ve namazı öğretmeleri gerektiğini vurgulayan müellif, 10 yaşına geldiği halde namazı terk eden çocuğu dövmelerini söyler. Aslında bu tavsiye Hz. Peygamber'den merfû olarak nakledilen sahih bir rivayete telmihte bulunmaktadır. Burada çocuğun dövülüp dövülmemesi konusuna girmeden ülkemizde konuya dair yapılmış iki çalışmayı belirtmekle

²⁰ Cemaleddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzûât*, (Beyrut: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1386/1966), 1/32-36.

²¹ Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed ez- Zehebî, *Siyeru a lâmi'n-nübelâ*; thk. Şuayb el-Arnâvî vd, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 21/378.

²² Muhammed b. Abdurrahman es- Sehâvî, *Fethu'l-muğîs.*, (Beyrut: Mektebetü's-sünne, 1424/2003), 1/252, 314.

²³ Ayşe Esra Şahyar, *Zayıf Hadis Rivayeti*, (İstanbul: Akdem Yayınları, 2011), 43-57.

yetiniyoruz.²⁴ İbnü'l-Cevzî'nin telmihen kullandığı bu hadis hakkında yapılan sıhhat değerlendirmeler, genel olarak farklılık arz etmekle birlikte rivayetin "sahih, hasen" olduğu noktasında ittifak etmektedir. Çağdaş dönemde bu hadisi zayıf sayanlar olmakla birlikte tartışmalar daha çok hadisin nasıl anlaşılması gerektiği ve uygulamanın keyfiyeti noktasında düğümlenmektedir.

Birinci Hadis

Yazar risalesinin ömrü bölümlere ayıran Allah'a hamd ederek başladığı mukaddimesinde insan ömrünün ona sunulmuş bir imkân olduğunu, bu dünyada yapılan iyiliklere on katından yedi yüz ya da fazla kata kadar ecirle karşılık verildiğini, kötülüğe ise misliyle karşılıkta bulunulduğunu belirtmiştir. Buna müttefekun aleyh şu hadisi delil olarak kullanmıştır.

مَنْ هَمَّ بِحَسَنَةٍ فَلَمْ يَعْمَلْهَا كُتِبَتْ لَهُ حَسَنَةٌ، وَمَنْ هَمَّ بِسَيِّئَةٍ فَلَمْ يَعْمَلْهَا لَمْ تُكْتَبْ، وَإِنْ عَمِلَهَا كُتِبَتْ

"Kim bir iyilik yapmak ister de yapamazsa, bu yapılmış bir iyilik olarak yazılır. Şayet bir kimse iyilik yapmak ister sonra da onu yaparsa, o iyilik on mislinden yedi yüz misline kadar yazılır. Kim de bir kötülük yapmak ister de vazgeçerse, bu bir iyilik olarak kaydedilir. Şayet onu yaparsa, (bir günah olarak) yazılır."²⁵

Sahiha'nın da sahih bir isnadla Ebû Hureyre'den gelen bu hadisi mukaddime bölümünde nakleden yazar, ömür sermayesi az olan insanın iyiliği düşünmek ve yapmak, kötülükten uzak durmak suretiyle ebedi bir hayatı elde edebileceğini vurgulamak bağlamında kullanmıştır. Beş döneme ayırdığı ömrün her döneminde iyilik yapma imkânı bulunacağını ve yaşanan dönemin gerektirdiği şekilde iyiliğe yönelmenin önemli olduğu vurgulanmıştır. Rasulullah'ın sözünde belirtildiği gibi iyiliğe teşvik etmek gayesiyle insandaki iyiliğe yönelme arzusunu ona neler kazandıracığını hadisten delillendirerek iyiliğe olan iştihayı artırmak amacındadır.

İkinci Hadis

Yazar, risalede (فقد جاء في الحديث) şeklinde kaynak belirtmeden genel olarak hadis olduğunu belirtip naklettiği bir rivayeti büluğa ermiş gençlerin evlendirilmesine delil olarak kullanmaktadır. Rivayet, ilk mevsim olan çocukluk döneminde büluğ çağı/ilk gençlik döneminin en temel sorunu olarak kabul edilebilecek cinsel güdülerin kontrol edilmesi ve harama düşülmemesi bağlamında zikredilmektedir.

Hadis şöyledir: من بلغ له ولدًا، وأمكته أن يزوجه، فلم يفعل، وأحدث الولد، كان الإثم بينهما

"Evlendirmeye gücü yettiği büluğa ermiş çocuğa sahip olup da evlendirmeyen kişi çocuğun günaha düşmesi halinde o günah aralarında ortak olur."²⁶

Hiçbir muteber kaynakta tespît edemediğimiz bu rivayete Deylemî (ö. 509/1115) büyük bir kısmının çok zayıf ve mevzû (uydurma) olarak değerlendirilen on bin civarında kısa hadisi topladığı eseri *Firdevs'*inde²⁷ Ebû Ümâme'den gelen benzer lafızlarla yer vermiştir.

²⁴ Mustafa Ertürk, "Çocuğun Dinî Eğitiminde Kullanılan Bir Hadis Ve Tahlili", *Marife* 2/2 (2002), 53-79; Ahmet Tahir Dayhan, "Çocuğun Namaz Eğitimi İle İlgili Bir Hadis Tahlilinin Tahlili", *Marife* 3/2 (2003), 29-58.

²⁵ İbnü'l-Cevzî, *Tenbih*, 16; Buhari, "Rikak", 31; Müslim, "İman", 206.

²⁶ İbnü'l-Cevzî, *Tenbih*, 18.

²⁷ Mücteba Uğur, "Deylemî", "Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 9/266.

Ancak buradaki rivayette çocuğun düştüğü günahın tamamen evlendirme gücüne sahip babaya ait olduğu belirtilmektedir. *Firdevs'*de yer alan bu rivâyet şu şekildedir:

من بلغ ولده النكاح وعنده ما ينكحه ثم أحدث حدثاً فالإثم عليه

“Evlendirmeye gücü yettiği bülüğa ermiş çocuğa sahip olanın çocuğu günaha düşmesi halinde o günah onun (babanın) olur.”²⁸

Hadis ayrıca İbnü'l-Harrât el-İşbilî'nin (ö. 582/1186) *el-Ahkâmü'l-vüstâ* adlı eserinin Zâhiriye nüshasında Ebû Dâvûd > İbn Ebî Şeybe > Babası > Dedesi > Rasûlullah tarikiyle yer almaktadır. Eseri tahkik edenlerin dipnotta verdiği bilgiye göre Mağribiye nüshasında ise İbn Ebî Lebibe > Babası > Dedesi > Rasûlullah tarikiyle yer almaktadır. Muhakkikler bu isnadla hadisin Ebû Dâvûd'un herhangi bir eserinde yer almadığı gibi başka bir hadis kaynağında da yer almadığı bilgisini vermektedir. Rivâyet ise şu şekildedir: **مَنْ بَلَغَ لَهُ وَلَدٌ وَعِنْدَهُ مَالٌ بِمَا يُنْكَحُهُ فَلَمْ يَفْعَلْ فَأُحْدِثْ فَإِثْمٌ بَيْنَهُمَا**

“Evlendirecek malı bulunduğu halde bülüğa ermiş çocuğa sahip olup da evlendirmeyen kişi çocuğun günaha düşmesi halinde o günah aralarında ortak olur.”²⁹

İbnü'l-Harrât'ın *el-Ahkâmü'l-vüstâ*'sının üzerine kaleme alıp eleştirilerde bulunduğu eserinde İbnü'l-Kattân el-Mağribî (ö. 628/1231) mezkûr rivayetin mürsel ve İbn Ebî Lebibe'nin hem babası hem dedesinin meçhûl (*mechûlu'l-ayn*) olmasını gerekçe göstererek rivayeti taz'îf eder.³⁰ En erken Deylemî'nin eserinde yer alan bu rivayetin meçhûl raviler barındırması ve günahın kişisel olduğu hakikatıyla birlikte düşünülürse çok zayıf hatta mevzû olarak nitelenmesi mümkündür.

Üçüncü Hadis

Müellif İbnü'l-Cevzî'nin risalede kullandığı bir diğer rivayet ömrün ikinci dönemi olan gençlik mevsiminde şehvi istek ve arzularına sahip olan gencin yaratıcısı nezdindeki kıymetini ortaya koymaktadır. Yazarın “قال النبي صلى الله عليه وسلم” şeklinde naklettiği hadis şu şekildedir: **عجب ربك من شاب ليست له صبوة**

“Rabbin, duyularına yenilmeyen gençten hoşnut olur.”³¹

Hadis bu lafızlardan biraz farklı şekilde Ahmed b. Hanbel'in *Müsned'*inde Kuteybe > İbn Lehîa > Uşşâne > Ukbe b. Âmir > Rasulullah senediyle ve (**إِنَّ اللَّهَ لَيَعْجَبُ مِنَ الشَّابِّ لَيْسَتْ لَهُ صَبْوَةٌ**) lafzıyla rivayet edilmiştir.³² Müsnedi tahkik eden Şuayip el-Arnâvût hadisin senedinde yer alan İbn Lehîa'nın (ö. 174/784) hadislerinin hafıza zayıflığı nedeniyle hasen li-ğayrihi olduğunu zikreder. Zira İbn Lehîa, kitaplarının yanması sonrasında hadisleri karıştırmaya/ihtilata maruz kalmakla eleştirilmiş ve hadisleri zayıf sayılmış bir râvidir.³³ Ancak hadisi ondan nakleden Kuteybe b. Saîd (ö. 241/848) İbn Lehîa'nın hadislerini önce İbn Vehb'ten (ö. 197/813) dinlemiş ardından İbn Lehîa'nın kendisinden sema etmiştir. İbn Vehb ise İbn Lehîa'nın hadislerini ondan kitaplarını yakmadan ve ihtilata düşmeden önce

²⁸ Deylemî, Ebû Şüca' Şîrîye b. Şehredâr b. Şîrîye, *el-Firdevs bi me'sûri'l-htâb*, (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1406/1986), 3/486.

²⁹ İbnü'l-Harrât el-İşbilî, Ebû Muhammed Abdulhak b. Abdurrahman b. Abdullah, *el-Ahkâmü'l-vüstâ min hadisi'n-nebî*, (Beirut: Mektebetü'r-Rüşd, 1416/1995), 3/124.

³⁰ İbnü'l-Kattân el-Mağribî, Ebû'l-Hasen Alf b. Muhammed b. Abdilmelik el-Kutâmî el-Fâsî, *Beyânü'l-vehm ve'l-ihâmi'l-vâki'ayn fi kitâbi'l-Ahkâm*, (Medine: Dâru Taybe, 1418/1997), 3/62.

³¹ İbnü'l-Cevzî, *Tenbîh*, 19-20.

³² Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*, (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 28/600.

³³ İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Muhammed, *Takrîbü't-Tehzîb*, (Beirut: Dâru'r-Rüşd, 1404/1986), 319.

dinlemiştir. Bu yüzden Kuteybe'nin İbn Lehîa'dan rivayetinde problem görmeyen münekkithler bulunmaktadır.³⁴ Bu senetle merfû olarak varit olan rivayetin mevkûf nakilleri de bulunmaktadır. Hadis, Abdullah b. Mübarek'in *Zühhd'*ünde Ukbe'den mevkûf olarak yer almaktadır. Ancak bu senette yer alan Rişdîn b. Sa'd'ın (ö. 173/789) zayıf olduğu zikredilmiştir. İbn Ebî Hâtim de babası Ebû Hâtim'in bu rivayetin mevkûf halini merfûya tercih ettiğini zikreder.³⁵ Sonuç olarak bu rivayetin mevkûf olması durumunda zayıf, merfû olması halinde ise hasen bir rivayet olduğu zikredilebilir. Rabbin şaşırması (عجب ريك) ifadesi ise genellikle onun rıza ve hoşnutluğu olarak te'vil edilmiştir.³⁶

Dördüncü Hadis

Risalede yer verilen bir diğer hadis gençlik döneminin şehevî arzu ve isteklerine karşı dirençli olanların elde edecekleri mükâfat ile ilgili kutsî bir hadistir. Hadis risalede şu şekilde nakledilmiştir: **أيها الشاب التارك شهوته من أجلي، أنت عندي كبعض ملائكتي**

*"Şehvetlerini benim için terk eden genç! Sen benim yanımda katımdaki bazı meleklerim mesabesinde dir"*³⁷

En erken Abdullah b. Mübarek'in (ö. 181/797) *ez-Zühhd'*ünde sika olduğu belirtilen tâbî Yezid b. Meysere'den mürsel olarak nakledilmiştir.³⁸ Ebû Dâvûd da rivayeti İbn Mübarek'in naklettiği senetle *Zühhd'* adlı eserinde tahrîc etmiştir.³⁹ Ebû Nuaym ise *Hilyetü'l evliya'* da Şureyh'den nakledilen bu lafzın içinde yer aldığı uzun mürsel bir rivayete yer vermiştir. Eseri tahkik eden, hadis için Şureyh'in garib rivayetlerinden olduğu notunu düşmüştür. Ayrıca senedde yer alan Yahya b. Eyyüb'ün bu hadisi Abdulcebbâr b. Vehb'den rivayetinde teferrüd ettiği zikredilerek hadisin garip olduğunu belirtmiştir.⁴⁰ Müellifin, şehevî arzu ve isteklerine boyun eğmeyen gençlerin Allah katındaki değerini ortaya koymak için delil olarak kullanıldığı bu rivayetin zayıf ve garip bir rivayet olduğu anlaşılmaktadır.

Beşinci Hadis

İbnü'l-Cevzî'nin risalesinde kullandığı beşinci hadisi, insan ömrünün ikinci dönemi olan gençlik mevsimi başlığı altında kîle (قيل) temrîz lafzıyla nakletmiştir. Hadisin "Mü'minlere söyle gözlerini kıssın ve ferçlerini muhafaza etsinler" ayetinin ardından kullanılması onu destekleyip tamamlayıcı bir şekilde kullanıldığını göstermektedir. Nakledilen rivayet şu şekildedir:

النظر إلى محاسن المرأة سهم مسموم من سهام الشيطان، من تركه ابتغاء مرضاة الله آتيته إيماناً يجد حلاوته في قلبه

*"Kadının güzelliklerine bakmak şeytanın oklarından biridir. Her kim Allah'ı razı etmek için bu bakışları terk ederse ona kalbinde tadını bulacağı bir iman veririm."*⁴¹

³⁴ Abdullah Aydın, "Meşhûr Muhaddislerin Hocası Kuteybe b. Saîd'in Hayatı Ve Hadis İlmine Katkıları", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/19 (2023), 51-78.

³⁵ Abdurrahman b. Muhammed b. İdris İbn Ebî Hâtim, *el- İlel ve's-Suâlât*, (Dimeşk: Matâbî'ul-Hamîdî, 1427/2006), 5/109.

³⁶ İbn Fûrek, Muhammed b. Hasan, *Müşkilü'l-hadis ve beyânühü*, (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1985), 191.

³⁷ İbnü'l Cevzî, *Tenbîh*, 24.

³⁸ Abdullah b. Mübarek el-Mervezî, *ez- Zühhd ve'r-rekâik*, (Beyrut: Dâru's-selefiyye, 1419/1998), 117.

³⁹ Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş' as es-Sicistânî, *ez-Zühhd li Ebî Dâvûd*, (Beyrut: Dâru'l-mişkât, 1414/1993), 393.

⁴⁰ Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah el-İsfehânî, *Hilyetü'l-evliya ve tabakâtü'l-asfiya*, (Kahire: Matbaatü's-saâde, 1394/1984), 4/138.

⁴¹ İbnü'l Cevzî, *Tenbîh*, 26.

Bu rivayet bu lafızla Hâkim en-Nisâbü'rî'nin *el-Müstedrek*'inde Huzeyfe'den (r.a) gelen senetle yer almaktadır. Zehebî, *el-Müstedrek* üzerine yazdığı *telhis* adlı eserinde, hadisin isnadının sahîh olduğunu belirten Hâkim'e yönelttiği eleştiride mezkûr hadisin vâhî yani delil olmaya uygun olmayan aşırı zayıf hadislerden olduğunu belirtmiştir.⁴² Aclûnî de senedde yer alan İshak b. Abdulvahid el-Kureşî'nin vâhî'l-hadis olarak cerh edilmesine ilaveten münekkitlerin Abdurrahman el-Vâsî'ti'yi de zayıf saymaları nedeniyle bu hadise vâhî hükmünü vermiştir.⁴³ Ayrıca hadisin Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde Ebû Ümâme'den nakledilen rivayetinin senedinde yer alan Ali b. Yezîd b. Ebî Hilâl'in de vâhî'l-hadis olarak taz'îf edilmesi ve hadisi Ali b. Yezîd'den rivayet eden Ubeydullah b. Zecr'in "zayıf" olarak cerh edilmesi nedeniyle *Müsned*'deki bu rivayetin senedi de aşırı zayıf (إسناده ضعيف جداً) olarak nitelenmiştir.⁴⁴

Altıncı Hadis

İbnü'l-Cevzî'nin risalesinde kullandığı bir diğer rivayet, yaşlılık döneminde yaşlıların başına gelebilecek en olumsuz durumlardan birinin ifadesi olan şu hadistir:

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : أبغض الخلق إلى الله شيخ زان

Hz. Peygamber "Allah'ın en çok buğzettiği/kızdığı kişi zina eden yaşlıdır." buyurdu.⁴⁵

Bu hadisi müellif, "kale Rasûlullah" ifadesiyle nakletmiştir. Ancak İbnü'l Cevzî'nin risalesinde naklettiği bu rivayet Şia'nun hadis literatüründe Hz. Ali'nin sözü olarak yer almaktadır.⁴⁶ Bu lafızlarla hadis eserlerinde bulamadığımız rivayet farklı lafızlarla *Sahîhi Müslim*'de yer almaktadır. Ebû Hureyre'den nakledilen bu rivayette "Allah'ın en çok buğzettiği/kızdığı kişi" ifadesi yer almamaktadır. Ancak "zina eden yaşlı", Allah'ın kıyamet günü kendileriyle konuşmayacağı ve aklamayacağı veya yüzüne bakmayacağı üç sınıf arasında sayılmaktadır. Sahih hükmü verilen bu hadis şöyledir:

ثَلَاثَةٌ لَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ وَلَا يُزَكِّيهِمْ (قَالَ أَبُو مُعَاوِيَةَ: وَلَا يُنْظَرُ إِلَيْهِمْ) وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ: شَيْخٌ زَانَ. وَمَلِكٌ كَذَّابٌ. وَعَائِلٌ مُسْتَكْبِرٌ الْقِيَامَةِ

"Üç grup vardır ki Allah kıyamet gününde onlarla konuşmaz, onları tezkiye etmez (Ebû Muaviye onlara bakmaz dedi) ve onlar için elim bir azap vardır. Bunlar zina eden yaşlı, yalancı sultan, kibirli ihtiyaç sahibidir."⁴⁷

Bu bilgilerden yola çıkılarak sünnî hadis kaynaklarında yer alan rivayetin zina eden yaşlı kısmının şii kaynaklardaki rivayetle uyumlu olduğu ancak orada Hz. Ali'nin sözü olarak nakledilen mevkûf bir rivayet olduğu belirtilebilir. "Allah'ın en buğz ettiği kişi" ibaresinin ise sünnî hadis kaynaklarında "Allah'ın kıyamet günü kendileriyle konuşmayacağı ve aklamayacağı veya yüzüne bakmayacağı" şeklinde aynı manaya odaklanan üç farklı tarzda ifade edilmiştir.

⁴² Hâkim, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdillâh, *el-Müstedrek ala's-Sahihayn*, (Beirut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1411/1990), 4/349.

⁴³ İsmail b. Muhammed b. Abdilhadi el- Aclûnî, *Keşfu'l-hafa ve müzîlû'l-ilbâs*, (Beirut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1420/2000), 2/398-399.

⁴⁴ Ahmed, *Müsned*, 36/611.

⁴⁵ İbnü'l Cevzî, *Tenbih*, 54.

⁴⁶ Âmidî, Nasihuddin Ebü'l Fetih Abdulvahid b. Muhammed b. Abdulvahid Temimi Âmidî, *Gurerü'l-Hikem ve Düverü'l-Kelim*, (Dımaşk: Mektebetü'l-İlamü'l-İslamiyye. 1366/1987), 326.

⁴⁷ Müslim, "İman", 172.

Yedinci Hadis

İbnü'l-Cevzî'nin risalesinde kullandığı hadislerden biri de ihtiyarlık mevsiminde “ في الحديث ” diyerek bölüme başladığı “ابن الثمانين أسير الله في أرضه”, “seksen yaşındakiler Allah'ın yeryüzündeki esiridir” rivayetidir.⁴⁸ Yazar bu hadisi seksen yaşını aşmış olanların geçmişlerinde eksik bıraktıklarını biraz da olsa telafi etme, dua ve istiğfar ile geçirmeleri gerektiğini vurgulamak için kullanmıştır. Zira esirlerin nasıl özgürlükleri kısıtlı ise onların da zayıflıklarının esiri olarak pek çok şeyi yapamayacakları gerçeğinden yola çıkarak bu hadisi başa aldığı söylenebilir. Ancak risalede geçen seksen yaş (الثمانين) rivayetlerde doksan (التسعين) olarak yer almaktadır. Bu ifadenin de içinde bulunduğu Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde yer alan uzunca bir hadis şöyledir:

إِذَا بَلَغَ الرَّجُلُ الْمُسْلِمُ أَرْبَعِينَ سَنَةً، أَمَنَهُ اللَّهُ مِنْ أَنْوَاعِ الْبَلَايَا: مِنَ الْجُنُونِ، وَالْبَرَصِ، وَالْجَدَامِ. وَإِذَا بَلَغَ الْخَمْسِينَ لَيَّنَّ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَلَيْهِ جَسَدَهُ، وَإِذَا بَلَغَ السَّبْتِينَ، رَزَقَهُ اللَّهُ إِنَابَةَ يُجِيبُهُ عَلَيْهَا، وَإِذَا بَلَغَ السَّبْعِينَ، أَحَبَّهُ اللَّهُ وَأَحَبَّهُ أَهْلُ السَّمَاءِ، وَإِذَا بَلَغَ الثَّمَانِينَ، تَقَبَّلَ اللَّهُ مِنْهُ حَسَنَاتِهِ وَمَخَا عَنهُ سَيِّئَاتِهِ، وَإِذَا بَلَغَ التَّسْعِينَ، غَفَرَ اللَّهُ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ وَمَا تَأَخَّرَ وَسَمَّىٰ اللَّهُ فِي الْأَرْضِ وَشَفَعَ فِي أَهْلِهِ

Enes b. Mâlik'ten gelen hadisin metni şöyledir: “Müslüman kırk yaşına ulaştığında Allah onu, delilik, cüzzam ve deri hastalıkları gibi musibetlere karşı güvende kılar. Elli yaşına ulaştığında hesabını kolaylaştırır. Altmış yaşına vardığında onu sevdiği şeylere yöneltir. Yetmiş yaşına vardığında Allah ve sema ehli onu sever. Seksen yaşına ulaştığında Allah onun iyiliklerini kabul edip seyyielerini yok eder. Doksan yaşına vardığında ise Allah onun gelmiş ve geçmiş günahlarını bağışlar. Zira o Allah'ın yeryüzündeki esiri olarak isimlendirilir ve ailesine şefaata izni verilir.”⁴⁹

Bu rivayet, senesinde bulunan Ferç b. Fedâle'nin çok zayıf, Muhammed b. Amîr'in cehaleti/tanınmaması nedeniyle aşırı zayıf sayılmıştır. Hadis Heysemî'nin *Mecmau'z-zevâidi* ve Ali el-Müttaki'nin *Kenzu'l-Ummâl* adlı eserlerinde bazı lafız farklılıklarıyla zayıf sayılan bu iki râvinin de bulunduğu senetlerle yer almaktadır. Heysemî, *Mecmau'z-zevâid*'de (بَابُ فِيمَنْ طَالَ عُمُرُهُ مِنَ الْمُسْلِمِينَ) “Müslümanlardan ömrü uzun olanlar” adıyla muhtevaya da vurgu yapan bir bâb başlığı kullanmışken Ali el-Muttaki, *Kenzu'l-ummâl*'da “uzun ömrün fazileti” başlıklı uzun ömrün mutlak olarak faziletli olduğu kanısı verebilecek bir başlık kullanmış ve bâbta pek çok rivayete yer vermiştir.⁵⁰

Bu rivayetlere ilaveten uzun ömür ile ilgili nakledilen sahih rivayetlerde uzun ömür mutlak olarak iyi şekilde tavsif edilmemekte aksine birtakım kayıt ve şartlarla iyi ve faziletli olarak nitelenmektedir. Mesela “ahlakı güzel olan” (أَحْسَنُكُمْ أَخْلَاقًا) veya “amelleri doğru olan” (أَحْسَنُكُمْ أَعْمَالًا), “doğru yaşayan” (إِذَا سَدَّدُوا), “ameli güzel olan” (وَحَسَنَ عَمَلُهُ) gibi kayıtlar bulunmaktadır.⁵¹ Bu kayıtlar salt ömrün uzunluğunun iyi olarak anlaşılmasına engel teşkil etmektedir. Zira mutlak ifadeler mukayyete hamledilerek anlaşılması gerektiği usûlî bir kaidedir. Ayrıca Hz. Osman'dan hem merfû hem de mevkûf olarak nakledilen “20 yaşında olup da seksen yaşındakine benzeyeni Allah sever.” rivayeti bulunmaktadır. Hz. Osman'dan nakledilen bu hadislerde gençlerin gençlik heyecanlarından kaynaklanan fevri tavırlar yerine olgun tavra sahip olup ağırbaşlı olması bakımından yaşlıya benzemesi övülmüştür. Yoksa seksen yaşındakinin

⁴⁸ İbnü'l-Cevzî, *Tenbih*, 59.

⁴⁹ Ahmed, *el-Müsned*, 9/445-446.

⁵⁰ Heysemî, Ebu'l-Hasan Nureddin Ali b. Ebu Bekir, *Mecmau'z-zevâid ve menba'u'l-fevâid*, (Kahire: Meketebetü'l-Kudsî, 1408/1994), 10/203-206. Ali el-Müttakî, Alauddin Ali b. Hüsameddin. *Kenzu'l-Ummâl fi Süneni'l-Akavîl ve'l-Ef'âl*, (Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1401/1981), 15/664-675; 15/763-768.

⁵¹ Heysemî, *Mecmau'z-zevâid*, 10/203-206.

Allah'ın esiri olup affedildiğine dair rivayette herhangi bir vurgu bulunmamaktadır. İbnü'l-Cevzî'nin bu rivayeti aldığı yerin aslında hadis kitapları olmadığı anlaşılmaktadır. Zira hadis kaynaklarından aktarsaydı ibarede “seksen” yerine zayıf da olsalar rivayetlerin tamamında bulunan “doksan” yaşı bulunurdu. Müellifin risalesine aldığı bu rivayet aslında Hicri 576 yılında vefat etmiş Ebû Tâhir es-Silefi'nin Bağdatlı hocalarının hayatına dair yazdığı risalede geçen bir rüyada yer almaktadır. Yahya b. el-Eksem'i ölümünün ardından rüyasında gören biri ona rabbinin nasıl muamele ettiğini sorar. O da rabbimin önünde durdum bana “Ey yaşlı! Yazık sana, (سَوْءَةٌ لَكَ يَا شَيْخُ) dedi.” Ben de ona “Rabbim, Rasûlullah senin seksen yaşındakilere azap etmeyeceğini söyledi. Ben de seksenimdeyim. Allah'ın yeryüzündeki esiriyim.” diye cevap verince “Rasûlüm doğru söylemiş. Seni affettim, dedi.” şeklinde nakledilen bir rüyadan alıntı olduğu anlaşılmaktadır. Aslında bu hadis ile ilgili en ilginç durum İbnü'l-Cevzî'nin bu rivayetin birkaç uzun şeklini el-Mevzûât adlı eserine alıp Rasûlullah'tan naklinin sahih olmadığını belirtmesidir.⁵² Buradaki rivayetlerde Allah'ın yeryüzündeki esiri olanların hadis kaynaklarında yer aldığı şekliyle 90 yaşını aşanlar olduğu geçmektedir. Tariklerdeki râvileri değerlendirerek rivayetlerin Rasûlullah'a aidiyetinin sahih olmadığını ifade etmiştir. el-Mevzûât'ta bu bilgileri vermesine rağmen bu risalede rivayeti kullanması ona yöneltilen eleştirilerin haklılığını göstermektedir.

Sekizinci Hadis

Risalede yer alan son rivayet ihtiyarlık bölümünde (في الصحيح) ibaresiyle kaydedilen ve yetmiş yaşını aşmış olanlara vaktini boş işlerde tüketip ömrünü mahvetmektense kolayca söylenebilir bir tesbihi hatırlatan şu hadistir: *من قال سبحان الله العظيم وبحمده، غرست له نخلة في الجنة*

“Her kim Subhanallahi'l-azim ve bi-hamdihî derse onun için cennette bir hurma ağacı dikilir.”⁵³

Müellif, yetmiş yaş üzerindeki yaşlı insanın, artık dönüşün olmadığı, yolun sonunun görünmeye başladığı ve vaktinin kalmadığı demlerde olduğunu iyice anlaması gerekliliğini ve buna uygun olarak ibadet ve Allah'ı zikirle vaktini doldurmasının kendisi için faydalı olacağını bu hadisle temellendirmeye çalışmıştır. Bu rivayet Tirmizî'nin *Sünen*'inde sahâbî Câbir b. Abdullah'tan gelen bir tarikile nakledilmiştir.⁵⁴ Ayrıca İbn Hibbân bu rivayeti *Sahîh*'ine almıştır.⁵⁵ Ebû Hâtim hadisin senedindeki Ebu'z-Zübeyri müdellis olarak niteleyip kendisiyle ihticac edilemeyeceğini belirtirken İbn Hacer onu sadûk olarak vasfetmiştir. Zehebî ise hafız ve sika olarak nitelemiştir.⁵⁶ Tirmizî hasen-sahih-garip olarak değerlendirdiği bu hadisin sadece Ebu'z zübeyr>Câbir> tarikiyle bilindiğini belirtir. Rivayet Tirmizî öncesinde İbn Ebi Şeybe'nin *el-Musannef*'inde Amr b. Şuayb'ın dedesi Abdullah b. Amr'dan munkatî' bir senedle yer almaktadır.⁵⁷

İbnü'l-Cevzî *el-Mevzûât*'ının mukaddimesinde hadisleri sıhhatine göre altı kısma ayırmaktadır. Bu taksimin ilk dört kısmındaki hadislerin rivayetinde problem

⁵² İbnü'l Cevzî, Cemaleddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *el-Mevzûât*. (Beyrut: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1386/1966), 1/179-181.

⁵³ İbnü'l Cevzî, *Tenbîh*, 60.

⁵⁴ Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *el-Câmiu'l-kebir*, (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1414/1996), “Deavât”, 60.

⁵⁵ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân*, (Riyad: Dâru İbn Hazm, 1433/2012), 1/394, 2/97.

⁵⁶ Zehebî, *Kaşîf*, 195; İbn Hacer, *Takrib*, 438.

⁵⁷ Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef fi'l-Ahâdis ve'l-Âsâr*, (Dimaşk: Dâru't-tâc, 1409/1989), 6/56-57.

olmayacağını ve bunların delil olarak kullanılabileceğini belirtirken beşinci (aşırı zayıf hadisler) ve altıncı (mevzû hadisler) gruptaki hadislerle ihticac edilemeyeceğini söylemektedir.⁵⁸

Eserdeki rivayetlerin incelenmesin sonucunda üç rivayetin sahih, bir rivayetin hasen, diğer dört rivayetten birinin zayıf, diğer üçünün ise aşırı zayıf ve mevzu olduğu görülmektedir. *Mevzûât'*ında mevzû hükmü verdiği bir rivayeti ve kendi kriterlerine göre aşırı zayıf hadisin ihticac için kullanılamayacağını belirtmesine rağmen risalede delil olarak kullanması, bu konuda hassas olmadığı için İbnü'l-Cevzî'yi tenkit edenlerin haklılığını ortaya koymaktadır.

Tablo: Risalede Kullanılan Merfû Hadisler

	Hadis	Kaynak	Risalede Kullanıldığı Yer	Sihhat Durumu
1	Kim bir iyilik yapmak ister de yapamazsa, bu yapılmış bir iyilik olarak yazılır. Şayet bir kimse iyilik yapmak ister sonra da onu yaparsa on katı ile 700 kat arası iyilik yazılır.	Buhari, "Rikak", 31; Müslim, "İman", 206.	Risalenin Mukaddimesi	Sahih
2	Evlendirmeye gücü yettiği bülûğa ermiş çocuğa sahip olup da evlendirmeyen kişi çocuğun günaha düşmesi halinde o günah aralarında ortak olur.	Deylemî, el-Firdevs 3/486. İbnü'l-Harrât Ahkâmü'l-vüstâ 3/124.	Çocukluk dönemi	Aşırı Zayıf
3	Rabbin, gençlik duygularına yenilmeyen gençten hoşnut olur.	Ahmed b. Hanbel, Müsned, 28/600	Gençlik Dönemi	Hasen
4	Şehvetlerini benim için terk eden genç! Sen benim yanımda katımdaki bazı meleklerim mesabesinde.	İbn Mübarek, ez-Zühd, 117	Gençlik Dönemi	Zayıf
5	Kadının güzelliklerine bakmak şeytanın oklarından biridir.	Ahmed b. Hanbel, Müsned, 36/610.	Gençlik Dönemi	Aşırı zayıf
6	Allah'ın en çok buğzettiği/kızdığı kişi zina eden yaşlıdır.	Muhammed Reyşehri, 1/272.	Yaşlılık/Şeyhûhet	Sahih
7	Seksen yaşındakiler Allah'ın yeryüzündeki esiridir.	Ahmed b.Hanbel, Müsned, 9/445-446	Hiram/ İhtiyarlık dönemi	Mevzû
8	Hem kim "sübhânallahi'l-azim ve bi-hamdihî" derse cennette onun için bir hurma ağacı dikilir.	Tirmizî, "Deavât", 60.	Hiram/ İhtiyarlık dönemi	Sahih

Sonuç

İnsan ömrünü; 0-15 çocukluk, 15-35 Gençlik, 35-50 orta yaşlılık, 50-70 yaşlılık, 70 üzerine de ihtiyarlık şeklinde taksim eden İbnü'l-Cevzî'nin bu ömür taksiminin modern dönemde yapılan Erikson'un sekiz aşamalı gelişim dönemlendirmesiyle benzerlikler arz ettiği görülebilir. İbnü'l-Cevzî'nin bu ömür taksimi ve nasihatlerinin çağdaş psikolojik kuramlar ve gelişim özelliklerine bakışları açısından derinlemesine incelenebilecek bir husus olduğu söylenebilir. Ayrıca bu risaledeki dini, ahlaki, eğitsel ve sosyal tavsiyelerin psikolojik ve pedagojik değerleri üzerine analizler de yapılması mümkündür. Risalede günümüz sosyo-kültürel ve ekonomik şartlarına uygun olmayan tavsiyeler bulunsu da

⁵⁸ İbnü'l-Cevzî, el-Mevzûât, 1/32-36.

evrensel eğitim ve ahlak ilkelerini barındırması açısından değerli bir kaynak olduğu belirtilebilir.

Eserdeki rivayetlerin incelenmesin sonucunda üç rivayetin sahih, bir rivayetin hasen, diğer dört rivayetten birinin zayıf, diğer üçünün ise aşırı zayıf ve mevzû olduğu görülmektedir. İbnü'l-Cevzî *el-Mevzûât*'ının mukaddimesinde aşırı zayıf hadisler ve mevzû hadislerle ihticac edilemeyeceğini belirtmiştir. Buna rağmen risalede aşırı zayıf ve kendisinin mevzu olarak kitabına aldığı bir hadisi bu risalede delil olarak kullanması, onu bu konuda hassas olmamasından dolayı tenkit edenlerin haklılığını ortaya koymaktadır. Önde gelen sûfi ve zâhidlerin sözlerine sıklıkla yer vermesinde, dünya ahiret dengesini sağlayan bir züht anlayışını destekleyen sözler olmasına ilaveten İbnü'l-Cevzî'nin ömrünün ilk 30 yılını zâhidane bir tarzda sûfi meşrep olarak zahitlerin arasında geçirmesinin de etkisi olduğu belirtilebilir. Ancak bu sûfilerin sözlerinin çoğu yerde dengeyi göz ardı etmeye neden olabilecek bir özellik taşıdığı ve mübalağa içerdiği de belirtilebilir.

Müellifin tavsiye ve nasihatlerinde her dönemin kendine özgü sabitelerine vurgu yapılması aslında kaygan bir zeminde yürüyen ve neredeyse hiçbir sabitesinin bulunmadığı günümüz insanı için daha da anlamlı olduğu belirtilebilir. Zira 8 asır önce yaşasa da insanın tabiatının aynı olduğu ve temelde hemen hemen aynı problemlerle karşılaştığı düşünüldüğünde bir İslâm âliminin Kur'an ve Sünnet merkezli tavsiyelerine kulak vermenin çağdaş insan için de hem dünyada hem ukbada saadet vesilesi olacağı açıktır. Sonuç olarak İbnü'l-Cevzî'nin bu risalesinde sunduğu nasihatlerin İslami ahlak ve değerlerin korunması bakımından günümüzde de ilham kaynağı olabileceği belirtilebilir.

Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Ithenticate
Etik Bildirim	turkiyeilahiyat@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Ithenticate
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	turkiyeilahiyat@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça | References

- Abdullah b. Mübarek el-Mervezî. *ez-Zühhd ve'r-rekâik*. Beyrut: Dâru's-selefiyye, 1419/1998.
- Aclûnî, İsmail b. Muhammed b. Abdilhadi. *Keşfu'l-hafa ve müzilü'l-ilbâs*. 2 cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1420/2000.
- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. 50 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Ali el-Muttakî, Alauddin Ali b. Hüsameddin. *Kenzu'l-Ummâl fi Süneni'l-Akâil ve'l-Ef'âl*. 16 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1401/1981.
- Âmidî, Nasihuddin Ebu'l Fetih Abdulvahid b. Muhammed b. Abdulvahid Temimi. *Gurerü'l-Hikem ve Dürerü'l-Kelim*. Dimaşk: Mektebetü'l-i'lamü'l-İslamiyye, 1366/1987.
- Aydın, Abdullah. "Meşhûr Muhaddislerin Hocası Kuteybe b. Saîd'in Hayatı ve Hadis İlmine Katkıları". *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/19 (2023), 51-78. <https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.1194314>.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. el-Câmi'u's-sahîh. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavkî'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Dayhan, Ahmet Tahir. "Çocuğun Namaz Eğitimi İle İlgili Bir Hadis Tahlilinin Tahlili". *Marife* 3/2 (2003), 29-58.
- Deylemî, Ebû Şücâ' Şîrûye b. Şehredâr b. Şîrûye. *el-Firdevs bi me'sûri'l-hutâb*. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406/1986.
- Ebû Dâvûd, Süleyman es-Sicistânî. *ez-Zühhd li Ebî Dâvûd*. Beyrut: Dâru'l-mişkât, 1414/1993.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah el-İsfehânî. *Hilyetü'l-evliya ve tabakâtü'l-asfiya*. 4 cilt. Beyrut: Matbaatü's-saâde, 1394/1984.
- Ertürk, Mustafa. "Çocuğun Dini Eğitiminde Kullanılan Bir Hadis Ve Tahlili". *Marife* 2/2 (2002), 53-79.
- Gürses, İbrahim - Kılavuz, M. Akif. "Erikson'un Psiko-Sosyal Gelişim Dönemleri Teorisi Açısından Kuşaklararası Din Eğitimi Ve İletişiminin Önemi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/2 (Haziran 2011), 153-166.
- Hanay, Necattin. "Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Tenbîhü'n-nâ'imî'l-ğumr 'alâ mevâsimi'l-'umr". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (2012), 309-315.
- Hâkim, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdillâh. *el-Müstedrek ala's-Sahihayn*. 4 cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1990.
- Hatipoğlu, İbrahim. "İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 20/550. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Heysemî, Ebu'l-Hasan Nurddin b. Ebi Bekir b. Süleyman. *Mecmeu'z-zevâid ve menbeu'l-fevâid*. 10 cilt. Kahire: Mektebetü'l-kudsî, 1414/1994.
- İbn Ebi Hâtim, Abdurrahman b. Muhammed b. İdris. *el-İlel ve's-Suâlât*, 8 cilt. Dimeşk: Matâbi'ul-Hamîdî, 1427/2006.
- İbn Ebi Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed. *el-Musannefi'l-Ahâdis ve'l-Âsâr*. 7 cilt. Dimaşk: Dâru't-tâc, 1409/1989.

İbnü'l Cevzî, Cemaleddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *el-Mevzûat*. 3 cilt. Beyrut: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1386/1966.

İbnü'l Cevzî, Cemaleddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *Tenbîhü'n-nâimi'l-ğamri ala mevâsimi'l-Umr*. Tanta: Daru's-sahâbeti li't-turas, 1411/1991.

İbnü'l Cevzî, Cemaleddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *Tenbîhü'n-nâimi'l-ğamri ala mevâsimi'l-Umr*. thk. Bessam Abdulvehhab el-Câbi. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1418/1997.

İbnü'l Cevzî, Cemaleddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *Tenbîhü'n-nâimi'l-ğamri ala mevâsimi'l-Umr*. thk. Muhammed b. Nasır el-Acmî. Beyrut: Daru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1425/2004.

İbn Fûrek, Muhammed b. Hasan. *Müşkilü'l-hadis ve beyânühü*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1406/1985.

İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Muhammed. *Takrîbü't-Tehzîb*. Beyrut: Dâru'r-Rüşd, 1406/1986.

İbnü'l-Harrât el-İşbîlî, Ebû Muhammed Abdulhak b. Abdurrahman b. Abdullah. *el-Ahkâmü'l-vüstâ min hadîsi'n-nebî*. 3 cilt. Beyrut: Mektebetü'r-Rüşd, 1416/1995.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed. *Sahîhu İbn Hibbân*, 8 Cilt. Riyad: Dâru İbn Hazm, 1433/2012.

İbnü'l-Kattân el-Mağribî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Abdilmelik el-Kutâmî el-Fâsî. *Beyânü'l-vehm ve'l-ihâmi'l-vâki'ayn fi kitâbi'l-Ahkâm*. 4 cilt. Medine: Dâru Taybe, 1418/1997.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. el-Câmi'u's-sahîh. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: y.y., 1374-75/1955-56.

Sehâvî, Muhammed b. Abdurrahman. *Fethu'l-muğîs*. 4 cilt. Beyrut: Mektebetü's-sünne, 1424/2003.

Şahyar, Ayşe Esra. *Zayıf Hadis Rivayeti*. İstanbul: Akdem yayınları, 2011.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *el-Câmiu'l-kebîr (Sünen-i Tirmizî)*. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1414/1996.

Uğur, Mücteba. "Deylemî", "Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 9/266, Ankara: TDV Yayınları, 1994.

Uğur, Mücteba. "Firdevsü'l-Ahbâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 13/129-131. Ankara: TDV Yayınları, 1996.

Yıldırım, Enbiya. *Hadisçiler ve Çelişki*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2009.

Zehebî, Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. 25 cilt. thk. Şuayb el-Arnâvûd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.

Zehebî, Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Kâşif fi ma'rifeti men lehu rivayetün fi'l-kütübi's-Sitte*. thk. Muhammed Avvâme. Kahire: Dâru'l-Kible li's-sekafeti'l-İslâmiyye, 1413/1992.



Reisülküttâp Mehmet Raşit Efendi Kütüphanesi'ndeki Kelâm ve Akâid Eserleri

Ayhan Işık¹

Öz

Osmanlı Devleti'nde ilmî ve kültürel mirasın gelecek nesillere aktarıldığı en önemli kurumlardan biri vakıflardır. Dinî, ictimai, siyasî, iktisadî ve idarî sahada oldukça aktif vazife yürüten vakıflar, toplumun eğitim seviyesinin gelişmesine katkı sağlamıştır. Özellikle kitap ve kütüphane vakıfları, toplumun eğitim seviyesinin yükseltilmesinde ilk sırada yer almaktadır. Bu bağlamda Osmanlı devlet ricalinden Reisülküttâp Mehmet Raşit Efendi'nin Kayseri'deki Kütüphanesi, döneminin bir nevi yazılı kültür hafızasıdır. Mehmet Raşit Efendi, sadece kütüphane binasını yaptırmakla kalmamış, içerisine pek çok alanla ilgili temel sayılabilecek yazma eserleri de bağışlamıştır. Çalışmamızda Şer'iyye Sicilleri Arşivi'nde kayıtlı Reisülküttâp Mehmet Raşit Efendi'nin vakfiyesi esas alınmak suretiyle kütüphanedeki kelâm ve akâid eserleri incelenmiştir. Çalışmamızda ayrıca, Reisülküttâp Mehmet Raşit Efendi Kütüphanesi'nin, İstanbul Müftülüğü Şer'iyye Sicilleri Arşivi ve Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'nden tespit ettiğimiz vakfiyesindeki kayıtlar ile basılı/dijital kataloglarındaki eserler mukayese edilmiştir. Kütüphanenin kurulduğu dönemdeki kelâm ve akâid ile ilgili eserlerin toplu bir şekilde listesinin sunulmasıyla Osmanlı dönemi kelâm eserleriyle ilgili literatürdeki eksikliğin giderilmesi amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, İslâm Mezhepleri Tarihi, Şer'iyye Sicili, Vakıf, Mehmet Raşit Efendi.

Işık, Ayhan. "Reisülküttâp Mehmet Raşit Efendi Kütüphanesi'ndeki Kelâm ve Akâid Eserleri". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi 9/1 (Mart 2025), 449-475. <https://doi.org/10.32711/tiad.1589100>

Geliş Tarihi	21.11.2024
Kabul Tarihi	23.03.2025
Yayın Tarihi	28.03.2025
*Bu CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makaledir.	

¹ Doç. Dr., Karabük Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelâm ve İtikadi İslam Mezhepleri Anabilim Dalı, Karabük, Türkiye, ayhanisik@karabuk.edu.tr, ORCID: 0000-0002-7017-2583.



Kalam and Aqa'id Works In Library of Reis al-Kuttab Mehmet Rashid Efendi

Ayhan Işık ¹

Abstract

In the Ottoman Empire, one of the most important institutions where scientific and cultural heritage was passed on to future generations was waqf/foundations. The foundations, which were very active in religious, social, political, economic and administrative fields, also contributed to the development of the educational level of the society. In particular, foundations on books and libraries ranked first in raising the level of education of the people. In this context, the Library of Reis al-Kuttab Mehmet Rashid Efendi, one of the Ottoman state officials, is a kind of written cultural memory of the period. Based on the information in the documents of endowment, it is seen that after fiqh and literature, most of the endowed works are related to the field of kalām and aqā'id. In our study, the records in the library foundation of Reis al-Kuttab Mehmet Rashid Efendi, which were identified in the Judicial Registers Archive of Mufti's Office in Istanbul and the Archive of General Directorate of Foundations, and the works in the printed / digital catalogs have been compared.

Keywords: Kalām, History of Islamic Sects, Judicial Registers, Waqf/Foundation, Mehmet Rashid Efendi.

Işık, Ayhan. "Kalam and Aqa'id Works In Library of Reis al-Kuttab Mehmet Rashid Efendi". *Türkiye Journal of Theological Studies*, 9/1 (Mart 2025), 449-475. <https://doi.org/10.32711/tiad.1589100>

Date of Submission	21.11.2024
Date of Acceptance	23.03.2025
Date of Publication	28.03.2025
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	

¹ Assoc. Prof. Dr., Karabuk University, Faculty of Theology, Department of Kalam and Theological Islamic Sects, Karabuk, Türkiye, ayhanisik@karabuk.edu.tr, ORCID: 0000-0002-7017-2583.

Giriş / Introduction

Kayseri’de Reisülküttâp Mehmet Raşit Efendi (ö. 1798) tarafından 29 Eylül 1797 tarihinde kurulan Mehmet Raşit Efendi Kütüphanesi, Türkiye’deki önemli yazma eser kütüphanelerinden biridir. Kütüphanede yazma ve matbu olmak üzere pek çok eser bulunmaktadır. Mehmet Raşit Efendi, kütüphaneye muhteva olarak kıraat, tefsir, hadis, usûl-i hadis, fıkıh, usûl-i fıkıh, ferâiz, mevâiz, kelâm, tasavvuf, ed’iye/dua, siyer, tarih, edebiyat, divan, mantık ve hikmet, âdâb, beyan, bedi’, meânî, sarf, nahiv, lügat, matematik, geometri ve tıp alanlarında Arapça, Farsça ve Osmanlı Türkçesi olmak üzere çok sayıda eser bağışlamıştır. Zamanla diğer hayırseverlerin de katkılarıyla kütüphanenin koleksiyonu zenginleşmiş ve katalogları hazırlanmıştır. İlerleyen süreçte katalogların yeniden hazırlanması ve eserlerin dijitale aktarılmasıyla birlikte bazı bilgiler de güncellenmiştir. Bu süreçte kütüphanenin Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi’ndeki vakfiyesi yayımlanmıştır. Ancak İstanbul Müftülüğü Şer’iyye Sicilleri Arşivi’nde kayıtlı olan vakfiyesi şüana kadar incelenmemiştir. Bu bağlamda tespit ettiğimiz vakfiyesi ile kataloglardaki kelâm ve akâid eserlerinin mukayesesinin yapılmasının alana katkı sağlayacağı düşüncesindeyiz.

Çalışmamız, “Osmanlı Devleti’nde Vakıf Kütüphaneleri ve Reisülküttâp Mehmet Raşit Efendi Kütüphanesi”, “Reisülküttâp Mehmet Raşit Efendi Kütüphanesi’ndeki Kelâm ve Akâid Eserleri” ve “Reisülküttâp Mehmet Raşit Efendi Vakıf Kütüphanesi’ndeki Kelâm ve Akâid Eserlerinin Değerlendirilmesi” şeklinde üç ana başlıktan oluşmuştur.

Makalemizde Osmanlı Devleti’ndeki vakıf kütüphanelerinin sisteminden ve geçmişinden bahsedilerek Reisülküttâp Mehmet Raşit Efendi Kütüphanesi’nin kuruluşu izah edilmiştir. Kelâm ve akâidle ilgili eserlerin listeleri hazırlanmak suretiyle “eserin adı, müellifi ve koleksiyon numarası” gibi katalog bilgileri verilmiştir. Bu kısımda “Reisülküttâp Mehmet Raşit Efendi Kütüphanesi’nin, İstanbul Müftülüğü Şer’iyye Sicilleri Arşivi’ndeki Vakfiyesinde Kayıtlı Kelâm ve Akâid Eserlerinin Listesi” ve “Reisülküttâp Mehmet Raşit Efendi Kütüphanesi Kataloğunda Bulunup Şer’iyye Sicilleri Arşivi’ndeki Vakfiyede Bulunmayan Yazma Kelâm ve Akâid Eserlerinin Listesi” olmak üzere mukayese edilebilmesi açısından iki ayrı liste hazırlanmıştır. Son olarak Reisülküttâp Mehmet Raşit Efendi’nin Kayseri’de kurduğu kütüphanenin vakfiyesine göre kitap sayıları ve disiplinlere göre dağılım oranları verilmiştir. Muhteva açısından dönemin diğer vakıf kütüphaneleriyle de mukayesesine imkân tanınmıştır.

Çalışmamızla, Osmanlı vakıf kütüphanelerinden Reisülküttâp Mehmet Raşit Efendi Kütüphanesi’ndeki kelâm ve akâidle ilgili eserlerin şer’iyye sicillerinde kayıtlı vakfiyesi ışığında toplu bir şekilde listesinin verilmesiyle alana katkı sağlaması hedeflenmiştir.

1. Osmanlı Devleti’nde Vakıf Kütüphaneleri ve Reisülküttâp Mehmet Raşit Efendi Kütüphanesi

Osmanlı Devleti’nde başta yöneticiler olmak üzere maddi imkânı iyi olan halkın, topluma yönelik en önemli hizmet alanı şüphesiz ki vakıflardır. Lügatte “durmak, durdurmak, alıkoymak” anlamına gelen vakıf kelimesi, terim olarak “bir malın sahibi tarafından dinî, ictimâî ve hayrî bir hizmet amacıyla ebediyen tahsis edilmesi” şeklinde tanımlanmıştır.

Vakıflar içtimâî, iktisadî, dinî ve askerî saha başta olmak üzere toplumun her noktasına nüfuz etmiştir.³

Vakıf müessesesi, tarih boyunca Müslüman toplumlarda çok geniş bir yelpazede uygulama sahasına sahiptir. İslâm dininin yardımlaşmaya, paylaşmaya ve ihtiyaç sahiplerini koruyup gözetmeye yönelik telkinleri, Müslümanlar arasında vakıf kurumunun yaygınlaşmasını sağlamıştır. Toplumun ihtiyaç duyduğu ve karşılanması gereken hemen hemen her şey vakıf konusu olabilmıştır. Vakıflar, toplumsal huzursuzlukların giderilmesi ve toplumda sosyal refahın sağlanması, kültürel yozlaşmanın önlenmesi, ekonomik dengenin sağlanması ve toplumsal düzenin oluşturulmasında önemli görevler ifa eden müesseselerdendir. Vakıflar, toplumsal dayanışmanın artırılması, aile ve toplum içinde kuşaklar arasındaki bağların kuvvetlendirilmesi açısından önemli bir görev üstlenmiştir. İşte bu yolla, halkın ibadeti için camiler; eğitimi için medrese ve mektepler; okumak, bilgi ve görgüyü arttırmak için kütüphaneler; hastalara şifa sunmak için darüşşifalar; akıl hastaları için bimarhaneler; ihtiyaç sahiplerini yedirip içirmek amacıyla imarethaneler; ticari temin için bedestenler, arastalar; susuzluğu gidermek ve temizlenmek için suyolları, şadırvanlar, sebiller, hamamlar; yolcular için kervansaraylar, hanlar, tabhaneler; saati öğrenmek ve takip etmek için muvakkithaneler yapılmıştır. Dolayısıyla Osmanlı vakıf geleneği, ilmî ve kültürel mirasın korunmasının yanı sıra ekonomik ve sosyal sürdürülebilirliği de sağlamaya yönelik kapsamlı bir sistem oluşturmuştur. Bu bağlamda, kurulan vakıfların devamlılığını temin etmek amacıyla gelir getirici mülkler tahsis edilmiş ve vakıfların idaresinden sorumlu görevliler atanmıştır. Böylece yalnızca ilmî faaliyetlerin devamlılığı sağlanmakla kalmamış, aynı zamanda birçok kişiye istihdam imkânı sunularak toplumsal refaha katkıda bulunulmuştur. Bu uygulama, Osmanlı'da vakıfların sadece birer hayır kurumu olmanın ötesinde, eğitim ve istihdam alanında kalıcı bir medeniyet inşasına hizmet ettiğini göstermektedir.⁴

Günümüz dünyasında kadim bir medeniyetin mirası olan, bulunduğu coğrafyanın ilim, irfan ve kültürünü yansıtan eserlerin yer aldığı kütüphanelerin büyük çoğunluğu vakıflar yolu ile vücuda getirilmiştir. Vakıf kültürü kendisini kütüphanecilik faaliyetlerinde de hissettirmiş ve bunun sonucunda vakıflar yoluyla kütüphaneler kurulmaya başlanmıştır.⁵ Vakıflar, yalnızca sosyal yardımlaşma kurumları olmanın ötesinde, ilmî, kültürel ve düşünsel gelişimi destekleyen önemli yapılar olarak da işlev görmüştür. Bu müesseseler, eğitim ve araştırma alanlarına yaptığı katkılarla ilim ve

³ Hacı Mehmet Günay, "Vakıf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/475-479.

⁴ İlhan Akbulut, "Vakıf Kurumu, Mahiyeti ve Tarihi Gelişimi." *Vakıflar Dergisi* 30 (2007), 61-72.

⁵ Belkıs Yıldız, "Yazma Eserlerde Vakıf Kayıtları ve Mühürlerin Biyografik Değeri", *Nigarhane* 4/1 (2024), 69-86; Müşerref Avcı, "Osmanlı Dönemi Vakıf Kütüphaneleri ve Bu Kütüphanelerin Toplum Hayatına Etkileri", *Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü* 2/9 (2021), 241; İsmail E. Erünsal, "Osmanlı Döneminde İstanbul Kütüphaneleri", *Antik Çağ'dan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi: Edebiyat, Kültür, Sanat*, ed. Çoşkun Yılmaz, (İstanbul: İSAM, 2015), 7/578-601; Mahmut Gündüz, "İslam'da Kitap Sevgisi ve İlk Kütüphaneler", *Vakıflar Dergisi*, (Ankara: Gaye Matbaası), 11/165-166; İsmail E. Erünsal, *Osmanlı Vakıf Kütüphaneleri*, (İstanbul: Kocaeli Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2012), 54-90; İsmail E. Erünsal, *Türk Kütüphaneleri Tarihi I-II*, (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1991); Buket Candan, "Türk Kültüründe Kütüphaneler ve Eğitim Hayatımıza Etkileri: Cumhuriyet Öncesi Dönem", *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 4/2 (2013), 105-124; Abdullah Ceyhan, "İslâm Medeniyet Tarihinde Kitap, Kütüphane ve Âkibetleri İle İlgili Kıs Bir Tahlil", *Diyanet Dergisi*, 23/41 (1987), 21-24; Tuba Çavdar, "Vakıf Kütüphaneleri", *Vakıflar Dergisi*, Özel Sayı (2006), 54; Balcı zade Tahir Harimi, *Tarihi Medeniyette Kütüphaneler*, (Balıkesir: Vilayet Matbaası, 1931), 418-540.

irfanın yayılmasını sağlamış, aynı zamanda kültürel mirasın korunmasına ve aktarılmasına öncülük etmiştir. Vakıflar aracılığıyla inşa edilen kütüphaneler, medreseler ve diğer ilmi kurumlar, ilim ve fikir hayatının gelişmesine zemin hazırlamış, bu sayede kalıcı bir ilmî ve kültürel imar süreci gerçekleştirilmiştir. İnşa edilen medreseler, ilim ve irfanın yayılmasını sağlamak amacıyla kurulan vakıfların himayesinde faaliyetlerini sürdürmüş ve bu yapılar sayesinde eğitimin kurumsallaşması sağlanmıştır. İslam dininin yardımlaşma ve dayanışmaya verdiği önem, vakıfların birer sosyal kurum olarak ortaya çıkmasını nasıl teşvik etmişse, ilme verdiği değer de medreselerin ve bu medreselere bağlı vakıf kütüphanelerinin oluşumunda belirleyici bir unsur olmuştur. Bu bağlamda, vakıflar aracılığıyla desteklenen medrese ve kütüphaneler, yalnızca eğitimin sürdürülebilirliğini sağlamakla kalmamış, aynı zamanda ilmin gelişmesine ve toplumun kültürel seviyesinin yükselmesine de önemli katkılar sağlamıştır. Bu nedenle, Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan itibaren artan eğitim-öğretim ve kültürel faaliyetler, ilim ve irfanın toplumun geniş kesimlerine ulaşmasını sağlamış, bu doğrultuda vakıf destekli kütüphanelerin yaygınlaşmasına zemin hazırlamıştır. Başlangıçta belirli merkezlerde yoğunlaşan kütüphaneler, zamanla artan ilmî ve entelektüel ihtiyaçlara paralel olarak farklı bölgelerde de kurulmuş, böylece Osmanlı coğrafyasının çeşitli noktalarında bilgiye erişimi mümkün kılan güçlü bir akademik ve kültürel yapı oluşmuştur. XV. yüzyıldan XIX. yüzyıla kadar toplumun ve ilim adamlarının bilgi ihtiyacını karşılamada önemli bir rol oynayan kütüphaneler, özellikle eğitim-öğretim faaliyetlerinin yürütüldüğü medreselerde, genellikle müderris odasının karşısında ya da yanında yer alan özel bölümlerde konumlandırılmıştır. Medrese eğitiminde bilgiye erişimin düzenli ve sistematik bir şekilde sağlanması amacıyla, müderrisler bu kütüphanelere alanında yetkin bir hâfız-ı kütüb tayin etmişlerdir. Böylece, medreseler ile kütüphaneler sürekli bir etkileşim içinde olmuş, ilmî üretimi destekleyen ve bilgi aktarımını sürdürülebilir kılan bir yapı oluşturulmuştur. Bu bütünleşik sistem, Osmanlı eğitim geleneğinde kütüphanelerin sadece kitap muhafaza edilen mekânlar değil, aynı zamanda ilmi teşvik eden ve yaygınlaştıran kurumsal yapılar olduğunu göstermektedir.⁶

Vakıfların en etkili olduğu alanlardan biri de eğitim müesseseleridir. Mektep, medrese, dârulkurrâ ve dârulhadis gibi eğitim kurumlarının inşa edilmesi, müderris ve muallimlerin tayini, talebelerin yeme ve içme ihtiyaçlarının karşılanması, eğitim yapılan kurumların fiziki temizliği, tamir ve tadilatları, mektep ve medreselerdeki müderris ve talebelerin ilmî faaliyetlerini yürütebilmesi için kütüphanelerin inşası, kütüphanelere kitap temin edilmesi, kitapların kataloglarının hazırlanması ve cildi yıpranmış eserlerin restorasyonunun yapılması gibi birçok faaliyet vakıflar tarafından yürütülmüştür.⁷ Bu sayede eğitim kurumlarının ve özellikle de kütüphanelerin bulunduğu beldeler, zamanla

⁶ Ahmet Akgündüz, *İslam Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi* (Ankara: TTK Yayınları, 1988), 29; Ziya Kazıcı, *Osmanlı Vakıf Medeniyeti* (İstanbul: Bilge Yayınları, 2004), 33; Adnan Ertem, *Osmanlı'dan Günümüze Vakıflar* (Divan, 1999/1), 111; İsmet Kayaoğlu, "İslam'da Vakfın Amacı Ve Vakıf Çeşitleri", *Diyanet Dergisi*, 14/4 (1975), 252-253; H. Hüsnü Koyunoğlu, *Sosyal Politika Açısından Vakıflar (XVII. Yüzyıl İstanbul Örneği)*, (İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2002), 37-47; Fahrettin Tızlak, "XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Harput Vakıfları", *Vakıflar Dergisi* (Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayını, 1991), 22/69-75; Ahmet Turan Yüksel, "Türk-İslam Medeniyetinde Vakıfların Yeri ve Önemi", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2002), 47-53.; Fuad Köprülü, "Vakıf Müessesesi ve Vakıf Vesikalarının Tarihi Ehemmiyeti", *Vakıflar Dergisi* (Ankara, 1938), 1/ 1-6; İsmet Kayaoğlu, "Vakıfların Yönetim Tarihi", *Diyanet Dergisi* 16/2 (1977), 124-128.

⁷ Murat Yüksel, "Kara Timurtaş-Oğlu Umur Bey'in Bursa'da Vakfettiği Kitaplar ve Vakıf Kayıtları", *Türk Dünyası Araştırmaları* (İstanbul: 1984) 31/134-147; Gülcan Avşin Güneş, "Kayalık Medresesi Kütüphanesi: XIX. Yüzyıl Denizlisi'nde Kitap Vakıfları ve Kitaplar", *Vakıflar Dergisi* 61 (2024), 117-131.

bir ilim merkezi haline gelmiştir. Padişah, ulema, idari ve mülki erkânın yaptıkları kütüphaneler sayesinde toplumda ilmî faaliyetler canlanmıştır.⁸

Osmanlı Devleti'nin başkenti İstanbul, vakıf kütüphanelerinin önemli merkezlerinden biri haline gelmiş ve burada birçok kütüphane inşa edilmiştir. Tarihçiler, ilkinin Mahmut Paşa Medresesi veya Eyüp Külliyesi Kütüphanesi olduğuyula ilgili ihtilaf etmişlerdir. Fatih Sultan Mehmetle birlikte ilmî faaliyetler hız kazanmış, Dersaadet'te devlet adamları da onun yolunu ve icraatlarını takip ederek cami, medrese, sebil ve imaretlerin yanı sıra kütüphaneler de inşa ettirmişlerdir.⁹ Bu sayede İstanbul, siyasi bir merkez olmanın ötesinde, aynı zamanda ilim ve kültür hayatının da merkezi haline gelmiştir.

İstanbul'un yanı sıra Edirne, Konya, Amasya, Bursa ve Anadolu'nun pek çok şehrinde de vakıf kütüphaneleri kurulmuş ve bu mekânlar ilmî faaliyetlerin merkezleri haline gelmiştir. Tarihin sayfalarında önemli bir yer edinmiş ve halen toplumun istifadesine açık olan bu vakıf eserlerinden biri de Kayseri'deki Reisülküttâp Mehmet Raşit Efendi Kütüphanesi'dir.¹⁰ Osmanlı bürokrasisinde önemli bir mevkiye sahip olan Mehmet Raşit Efendi, sadece bir kütüphane binası inşa ettirmekle kalmamış, aynı zamanda bu kütüphaneyi zengin bir yazma eser koleksiyonu ile donatarak, döneminin ilmî hafızasını oluşturmuştur.

Kayseri'nin Gesi kasabasına bağlı İsbıdın köyünde 1167/1753-54 yılında dünyaya gelen Mehmet Raşit Efendi, Kayserili Koca Ağazâde Cafer Fevzi Efendi'nin oğludur. Tahsiline Kayseri'de başlayan Raşit Efendi, İstanbul'a giderek yükseköğrenimini burada tamamlamıştır. Azmi, çalışkanlığı ve zekâsıyla ön plana çıkan Raşit Efendi, divân kâtipliği, beylikçi kesedârlığı, beylikçilik, sadâret-i uzmâ mektupçuluğu gibi devletin birçok önemli kademelerinde vazife yaptıktan sonra Reisülküttâp olarak tayin edilmiştir. Farklı zaman dilimlerinde üç kez bu görevi icra etmiştir. Mehmet Raşit Efendi, döneminde maruz kaldığı siyasî hadiseler neticesinde 3 Mart 1798 tarihinde felç imesi

⁸ Esra Yıldız, "Şer'iyye Sicillerinden Şefkat ve Merhamet Timsâli Vakfiye Örnekleri", *Din ve Hayat: İstanbul Müftüülüğü Dergisi* 30 (2017), 72-75.

⁹ İsmail E. Erünsal, "Osmanlı Döneminde İstanbul Kütüphaneleri", *Antik Çağ'dan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi* (İSAM, 2015); Halil İnalçık, "The Policy of Mehmed II towards the Greek Population of Istanbul and the Byzantine Buildings of the City", *Dumbarton Oaks Papers* 22-23 (1968-69), 231, 233; İsmail E. Erünsal, "Türk Kütüphaneciliğinde Atılım Dönemi/Take off Era in Turkish Librarianship", *II Abdülhamid: Modernleşme Sürecinde İstanbul/ Istanbul During the Modernization Process*, ed. Coşkun Yılmaz (İstanbul, 2010), 360-377; İsmail E. Erünsal, "Ottoman Foundation Libraries in the Age of Reform: The Final Period" 54 (2004), 247-255.

¹⁰ İsmail E. Erünsal, "Râşid Efendi Kütüphanesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/462-463.

sonucu vefat etmiştir.¹¹ Görevindeki başarılarının yanında şairlik yönü de kuvvetli olan Mehmet Raşit Efendi'nin bir de Divânı bulunmaktadır.¹²

Mehmet Raşit Efendi, hizmet hayatındaki başarısı, şairlik yönü ve en önemlisi de kurduğu kütüphanesiyle adını tarihe yazdırmıştır. Herhangi bir mekâna değer katan, orada yaşayanlardır. Mekânın kıymeti şahsa bağlıyken şahsın kıymeti de eserinde aranır. Söz konusu eser şayet bir vakıf ve bu vakfa bağlı bir kütüphane ise işin mahiyeti de kıymeti de farklı olacaktır. Reisülküttâp Mehmet Raşit Efendi, yaşadığı doğduğu yetiştiği topraklara değer katmıştır. 1796 yılında Kayseri'deki Ulucamii'nin doğu duvarına bitişik vaziyette bir kütüphane yaptırmıştır.¹³ Kütüphanenin Vakıflar Genel Müdürlüğü'ndeki vakfiyesi daha öncesinde yayımlanmıştır.¹⁴ Ancak İstanbul Müftülüğü Şer'iyye Sicilleri Arşivi'nde kayıtlı vakfiyesinin şüana kadar incelenmediği tespit edilmiştir. Şer'iyye Sicilleri Arşivi Rumeli Sadareti Mahkemesi'nin 410 numaralı sicilinin 75-79. sayfalarında kayıtlı vakfiyesi, vakfın kurulduğu ve vakfiyesinin mahkemede tescil edildiği döneme aittir. Şer'iyye Scillerindeki vakfiye, Vakıflar Genel Müdürlüğü'ndeki ile büyük oranda benzerlik göstermektedir. Vakfiyesi incelendiğinde kütüphaneye, kurulduğu dönemde kıraat, tefsir, hadis, usûl-i hadis, fıkıh, usûl-i fıkıh, ferâiz, mevâiz, kelâm, tasavvuf, ediye/dua, siyer, tarih, edebiyat, divan, mantık ve hikmet, âdâb, beyân, bedî meânî, sarf, nahiv, lügat, matematik, geometri ve tıp olmak üzere yirmi iki alanda yazma eser

¹¹ Mehmet Fatih Köksal, "Râşid, Mehmed Râşid Efendi", <https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/rasid-mehmed-rasid-efendi>; Mustafa Aslan, "Kayserili Raşit Mehmed Efendi ve Divançesi", *Turkish Studies Türkoloji Araştırmaları* 20/3 (2007), 40-58; Ali Rıza Karabulut, *Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesi Tarihi* (Kayseri, 1994); Ali Rıza Karabulut, *Kayseri Raşid Efendi Eski Eserler Kütüphanesi'ndeki Türkçe Arapça Farsça Yazmalar Kataloğu* (Kayseri: Mektebe Yayınları, 1995); H. Mehmed Zeki Koçer, *Kayseri Ulemâsı* (İstanbul, 1972), 37-38; Kâzım Özyedekçi, "Kayserili Reisülküttâb Mehmed Râşid Efendi ve Eserleri", *Kayseri Halkevi Dergisi* 2/13 (1939), 391-398; Kâzım Özyedekçi, "Râşid Efendi Kütüphanesi ve Yazma Eserler I-VIII", *Kayseri Halkevi Dergisi* 5-6 (1946-1948), 59-60, 61-70; Mustafa Parlak, "Kayseri'de Bir Kültür Hazinesi: Reisül-küttâb Mehmed Raşid Efendi Kütüphanesi", *Erciyes Dergisi* 11 (1988), 1-5; Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi, "Râşid" (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1990), 287; Abdullah Satoğlu, *Kayseri Şairleri* (Ankara, 1970), 45-46; Zahide Şahin, "Raşit Efendi Kütüphanesi'ndeki (Kayseri) El Yazması Kuran-ı Kerim Miklepleri", *İshr Uluslararası Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırma Dergisi* 10/38 (2023), 2145-2154; Yıldırım Özbek, *Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesindeki Kitap Kapakları* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 2004), 11-12; Neval Sakin, *Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesindeki Yazma Eserlerde Bulunan Ebru Örnekleri* (Ankara: Laçın Yayınları, 2013), 129; Mustafa Aslan, "Kayserili Raşit Mehmed Efendi ve Divançesi", *Journal of Turkish Studies* 2/3 (2007), 40-58; Ayhan Yıldız, *Kayseri Râşid Efendi İhtisas Kütüphanesi'nde Bulunan Arap Dili ve Edebiyatına Dair El Yazması Eserlerin Tasnif ve Tanıtımı* (Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2008); Gözde Çitak, *Kayseri Raşit Efendi Kütüphanesi'ndeki XIX. Yüzyıla Ait Kuran-ı Kerim Tezhiplerinin İncelenmesi* (Erciyes Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2013); Bedriye Özbek, Muhammet Bilgen, "Kayseri Raşit Efendi Yazma Eser Kütüphanesi'nde Korunan 18. Yüzyıla Ait Beş Adet Yazma Eserin Tezyini Açından İncelenmesi", *Journal of Humanities and Tourism Research* 12/4 (2022), 692-710; Nuray Gökdoğan, *Kayseri Raşid Efendi Eski Eserler Kütüphanesi'ndeki 1096 Nolu Mesnevi'nin Tezhip ve Cilt Sanatı Bakımından İncelenmesi* (Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Geleneksel Türk El Sanatları Ana Sanat Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2013); Neval Karakuş Sakin, "Kayseri Râşid Efendi Kütüphanesi'ndeki Ebru Örnekleri", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5/21 (2012), 430-442; Şener Küçüktepe, *Kayseri İli "Raşit Efendi Kütüphanesi"nde Bulunan Deri Cilt Kapakları Üzerine Bir Araştırma* (Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015); Mehmet Çayırdağ, "Kayseride Vakıf Kütüphaneleri", *Vakıflar Dergisi* 20 (1988), 245-289; Hasan Karadağ, *Kayseri'de Kitap ve Kütüphane*, Erciyes Üniversitesi Matbaası (Kayseri, 1992); Dündar Alıkkılıç, "Kayseri'de Kütüphane Geleneği", *Atatürk Üniversitesi Türkiye Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 22 (2003), 321, 323.

¹² Ali Rıza Karabulut, *Divân-ı Raşid Efendi ve Kayseri Müellifleri* (Kayseri: Mektebe Yayınları, 2008).

¹³ İsmail E. Erünsal, "Râşid Efendi Kütüphanesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/462-463; Kâzım Özyedekçi, "Râşid Efendi Kütüphanesi ve Yazma Eserler", *Erciyes: Kayseri Halkevi Dergisi* (Kayseri) 59-60 (1945), 3; Ahmet Okutan, *Kayseri Umumi Kütüphanesi Râşid Efendi Kısmı Usul-i Hadis ve Hadis İlmine Ait Arapça Elyazma Eserler Kataloğu* (İstanbul: 1964).

¹⁴ *Reisülküttâb Mehmed Râşid Efendi'nin 7 Rebüülevvel 1212 Tarihli Vakfiyesi*, VGMA, nr. 579, 65-71; Müjgân Cunbur, "Kayseri'de Raşid Efendi Kütüphanesi ve Vakfiyesi", *Vakıflar Dergisi* 8 (1969), s. 185-195.

bağışlanmıştır. Zamanla kütüphaneye farklı kişilerin yaptığı bağışlarla eser sayısı 1469'a ulaşmıştır.15

2. Reisülküttâp Mehmet Raşit Efendi Kütüphanesi'ndeki Kelâm ve Akâid Eserleri

Reisülküttâp Mehmet Raşit Efendi Kütüphanesi'nin farklı tarihlerde katalogları hazırlanmış ve kütüphanedeki eserler üzerinde incelemeler yapılmıştır.¹⁶ Özellikle kütüphanedeki Arapça olan kelâm ve akâidle ilgili eserlerin katalogları hazırlanmıştır.¹⁷ Ancak yapılan bu çalışmaların 1960 ve 1980'ler gibi erken tarihli olması, eserlerin daha sonraki süreçte elektronik ortama aktarılarak restorasyonlarının yapılmış olması, önceki çalışmalardan bazısının Arapça eserlerle sınırlı olması gibi sebeplerle yazma ve matbu eserlerin bir kez daha gözden geçirilmesinin ve güncel listelerinin hazırlanmasının faydalı olacağı düşünülmüştür. Bunun için Şer'iyye Sicilleri Arşivi'nden tespit edilen vakfiyesindeki kelâm ve akâid eserleriyle¹⁸ günümüz kataloglarındaki bilgilerin mukayesesi yapılmış, bu sayede kütüphaneye sonradan bağışlanan eserler de tespit edilmiştir.

Çalışmamızda hazırlanan listede Şer'iyye Sicilleri Arşivi'ndeki vakfiyede kayıtlı kelâm ve akâidle ilgili eserlerin, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Raşit Efendi Yazma Eser Kütüphanesi'nin¹⁹ dijital verileriyle mukayesesi yapılarak yazma ve matbu eserlerin "Eserin adı, müellifi ve koleksiyon numarası" gibi katalog bilgileri verilmiştir. Yine çalışmamızda "Reisülküttâp Mehmet Raşit Efendi Kütüphane Vakfiyesinde Kelâm ve Akâid Başlığı Altında Yazılan Eserlerin Listesi",²⁰ ve "Reisülküttâp Mehmet Raşit Efendi Kütüphanesi Kataloğundaki Diğer Yazma Kelâm ve Akâid Eserleri"²¹ olmak üzere iki ayrı liste hazırlanmıştır. Aynı isimde mükerrer olan eserler, listenin uzamaması için tekrar yazılmamış ancak koleksiyon numarası verilmiştir.

Tablo 1: Reisülküttâp Mehmet Raşit Efendi Kütüphanesi'nin, İstanbul Müftülüğü Şer'iyye Sicilleri Arşivi'ndeki Vakfiyesinde Kayıtlı Yazma Kelâm ve Akâid Eserlerinin Listesi

Sıra No	Eserin Adı	Müellifi	Koleksiyon Numarası
1	İkdü'l-cevher fi Şerhi'l-fıkhi'l-ekber	Koçhisârîzâde, Süleyman Tâ'ib	524
2	Celâl Devvânî fi'l-akâid ma'a Mirzâcânî ilâ nısfu'l-evvel alâ	Celâleddin ed-Devvânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Esad b.	471

¹⁵ İsmail E. Erünsal, "Râşid Efendi Kütüphanesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/462-463; Esra Yıldız, *Şer'iyye Sicillerinin Tıp Tarihi Açısından Önemi: Osmanlı Devleti'nde Sağlık Çalışanlarının Terekeleri* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023).

¹⁶ Ahmet Okutan, *Kayseri Umumî Kütüphanesi Râşid Efendi Kısmı Usul-i Hadis ve Hadis İlmine Ait Arapça Elyazma Eserler Kataloğu* (İstanbul: 1964); Ali Rıza Karabulut, *Kayseri Râşid Efendi Kütüphanesi'ndeki Türkçe-Farsça-Arapça Yazmalar Kataloğu* (Kayseri: 1982); Ali Rıza Karabulut, *Kayseri Râşid Efendi Eski Eserler Kütüphanesindeki Türkçe-Farsça-Arapça Yazmalar Kataloğu* (Ankara: 1995); Ali Rıza Karabulut, İ. Hakkı Mercan, *Kayseri Râşid Efendi Kütüphanesi'ndeki Türkçe, Farsça, Arapça Basmalar Kataloğu* (Kayseri: 1993); Ali Rıza Karabulut, H. Hüseyin Babayigit, *Kayseri Râşid Efendi Kütüphanesi Türkçe, Farsça ve Arapça Basma Eserler Kataloğu* (Kayseri: 1993).

¹⁷ Metin Yurdagör, *Bibliyografik Bir Kelâm Tarihi Denemesi Kayseri Raşit Efendi Kütüphanesindeki Arapça Akâid ve Kalam Yazmalarının Tanıtım ve Değerlendirilmesi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989).

¹⁸ Şer'iyye Sicilleri Arşivi, *Rumeli Sadareti Mahkemesi*, sicil no. 410, 75-90.

¹⁹ <https://rasitefendi.yek.gov.tr/>

²⁰ bk. Tablo 1.

²¹ bk. Tablo 2.

Sıra No	Eserin Adı	Müellifi	Koleksiyon Numarası
	hikmeti'l-ayn	Muhammed ed-Devvânî es-Siddîkî	
3	Celâl Devvânî ale'l-Adûdiye (Şerhu'l-Akâidi'l-Adûdiyye)	Celâleddin ed-Devvânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Esad b. Muhammed ed-Devvânî es-Siddîkî	471, 465/1, 479/1, 480/1, 502/2, 623/1, 11210/1
4	Celâl Devvânî Hâşiyetü Aliyye li-Hüseyin el-Halhalî, Celâl Devvânî ma'a Hâşiyetü'l-Halhalî, Celâl Devvânî fi'l-akâid ma'a Kâdı Adud alâ Muhtasari'l-müntehî ve Seyyid Ali Kâdı Adud	Celâleddin ed-Devvânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Esad b. Muhammed ed-Devvânî es-Siddîkî	471
5	Câmi' u ihtilâfî'l-mezâhib fi'l-mu'tekidât ve akâid-i Celâl Devvânî (Câmi' u ihtilâfî'l-mezâhib li keşfihi'l-makâsid ve'l-meârib)	Necmeddin Ebû Hafs Ömer Neseffî	502/1
6	el-Cevheretü'l-behiyye fi Şerhi'r-risâleti'l-Birgiviyye li-Kâdzâde Ahmed İslâmbolî bi't-Türkî	Kadzâde, Ahmed b. Mehmed Emin İstanbulî	11207
7	el-Esfârü'l-erba'a el-müsemmât bi'l-Hikmeti'l-müte'âliye fi'l-Mesâilil-rübûbiye li'l-Şirâzî	Sadrüddin-i sâni, Muhammed b. İbrahim eş-Şirâzî eş-Şî'i	475
8	Hâşiye li-Saçaklızâde ale'l-Hayâlî ve Kul Ahmed alâ Şerhi'l-akâid	Saçaklızâde, Mehmed b. Ebû Bekir el-Maraşî el-Hanefî	531
9	Hâşiye alâ Celâl ed-Devvânî ale'l-akâidi'l-adûdiyye li'l-Mevlâ el-Gelenbevî	Gelenbevî, Ebu'l-Feth İsmâil b. Mustafa b. Mahmûd el-Gelenbevî	460
10	Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Celâl ed-Devvânî alâ Şerhi't-tecrîd li-İsâ es-Safevî	İsâ es-Safevî, Ebu'l-Hayr Kutbuddin İsâ b. Muhammed b. Abdullah el-Îcî el-Hüseyinî	532
11	Hayâlî alâ Şerhi'l-akâid (Hâşiye alâ Şerhi Akâidi'n-Neseffî)	Hayâlî, Şemseddin Ahmed b. Mûsâ el-İznîkî	476
12	Hâşiye alâ Hâşiyeti's-Seyyid alâ Şerhi't-tecrîd li-Şems el-İsfahânî ma'a'l-veledihi fi'l-Mantık (Metâli'u'l-Enzâr fi Şerhi Tavâlî'i'l-Envâr)	Ebu's-Senâ Şemseddin Mahmûd b. Abdurrahman b. Ahmed el-İsfahânî	463
13	Esrâr-i sinâyî' bi'l-Fârisî li-Mirzâ Muhammed Saîd	Muhammed Said el-Hakîm	521/5
14	Hâşiye-i Seyyidü's-şerîf alâ Şerhi't-tecrîd	Cürcânî, Seyyidü's-şerîf Ali b. Muhammed	508
15	Hâşiye li-Akkirmânî alâ Şerhi'l-akâid ve alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî	Akkirmânî, Mehmed b. Hamid b. Mustafa el-Kelevî	489 ve 486
16	Hâşiye li'l-Seyyid eş-Şerîf alâ Şerhi'l-İsfahânî alâ Tecridi't-Tûsi (Hâşiye alâ Teşyidi'l-Kavâ'id fi Şerhi Tecridi'l-Akâid)	Seyyid Şerîf Cürcânî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali el-Cürcânî el-Hanefî	508, 493
17	Hâşiye li'l-Mevlâ Muhammed el-Kelevî alâ Celâl ed-Devvânî	Akkirmânî, Mehmed b. Hamid b. Mustafa el-Kelevî	489 ve 486
18	Hâşiye alâ Şerhi'l-mevâkîf li-Hasan Çelebi (Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkîf fi İlmi'l-Kelâm)	Hasan Çelebi b. Mehmed Şah b. Muhammed el-Bursevî el-Fenârî	474
19	Hâşiye li-Ramazân Efendi alâ Şerhi'l-akâid	Ramazân b. Muhammed el-Hanefî	470
20	Hâşiye alâ Şerhi Akâidi'l-Celâl li-Müftizâde Efendi	Müftizâde, Muhammed Sâdık b. Abdurrahîm b. Süleyman el-	468

Sıra No	Eserin Adı	Müellifi	Koleksiyon Numarası
	(Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'l-Adudiyye)	Erzincânî el-Hanefî	
21	İşârâtü'l-merâm fi İbârâtü'l-imâm li-Beyâzîzâde	Beyâzîzâde, Ahmed b. Hasan b. Sinan el-İstanbulî el-Bosnevî	491, 1100.
22	İsbâtü'l-vâcib, Hanefiye alâ isbâtü'l-vâcib, Kul Ahmed ale'l-Hayâlî, Mirzâcân ale'l-Hanefiye alâ İsbâtü'l-vâcib	Devvânî, Muhammed b. Esad es-Sıddıkî	469, 490, 1416, 11223.
23	Kul Ahmed ale'l-Hayâlî ma'a Halhalî ale'l-Celâl	Kul Ahmed (İbn Hızır), Ebu'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Amrî	481, 487, 492
24	Kitab-ı Şerhü't-tavâli' li'l-İbrî	İbrî, Burhâneddin Abdullah b. Muhammed b. Gânim el-Fergânî et-Tebrîzî	473
25	Kul Ahmed ale'l-Hayâlî (Hâşiye alâ Hâşiyeti Şerhi Akâidi'n-Nesefî)	Kul Ahmed (İbn Hızır), Ebu'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Amrî	481, 487, 492
26	Kara Kemal ale'l-Hayâlî (Hâşiye alâ Hâşiyeti Şerhi Akâidi'n-Nesefî)	Kara Kemâl, Kemâleddin İsmâ'il b. Bâlî el-Karamânî	501
27	Kitâbü'l-erba'in fi usûli'd-din li-İmâm el-Fahrü'r-râzî müretteben ale'l-erba'in mesele min mesâli'l-ke'lâm	Fahredden er-Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî	499
28	Kasdü's-sebil li-İbrahim el-Kürdî alâ Manzûmeti Şeyh Ahmed el-Medenî (Kasdü's-sebil ilâ Tevhîdî'l-hakkî'l-vekîl)	Ebü'l-irfan Burhaneddin İbrahim b. Hasan (H. 1025-1101)	513
29	el-Kavlü'l-fasl ale'l-fıkhi'l-ekber li-Bahâüddin	Bahâüddinzâde, Muhyiddin Muhammed b. Bahâ'eddin b. Lutfullah er-Rahmâvî el-Bayrâmî	523
30	Kefevî ale'l-Hayâlî alâ Şerhi'l-akâid	Akkirmânî, Mehmed b. Hamid b. Mustafa el-Kefevî	489 ve 486
31	Kestel alâ Şerhi'l-akâid	Kestelî, Muslihuddin Mustafa b. Muhammed el-Kestelî	533, 1426
32	Levâmî'ül-beyyinât fi şerhi'l-esmâ ve's-sıfât li-Fahrüddin er-Râzî	Fahredden er-Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî	498
33	Mecmû'a-i muhteviye-i alâ sitte resâil: 1-el-ülâ ed-Devrül'a'lâ li'l-Şeyhi'l-ekber 2-es-sâniye et-Tavsîl ilâ enne ilmullâhi Teâlâ bi'l-eshyâ ezelen ale't-Tafsîl 3-es-sâlise Cilâ'ül-enzâr bi-Tahrîri'l-cebr fi'l-ihdiyâr 4-er-râbî'a Şümûsü'l-fikeri'l-münkize an-zulümâtî'l-cebr ve'l-kader 5-el-hâmise Şerhü'l-kasîdeti'l-Verkâiye es-Sinâiye 6-es-sâdisse Şerhü'n-Nüniye el-Hazariye li-Hayâlî Çelebi	-	835, 9233, 2614, 26131, 9217, 1457, 11229, 26891, 21499, 11210, 11218, 9309, 1498, 514, 509, 510, 467, 469-1, 469-2, 518, 525, 529, 494, 490, 466, 461, 465, 500, 502, 480, 483, 1430, 1420, 1425, 1416
34	Mecmû'atü'r-resâil fi'l-ahlâki'l-hamîde ve Reddiyetü'l-akâidi'l-ilmiye ve ameliye bi't-Türkiyye	-	835, 9233, 2614, 26131, 9217, 1457, 11229, 26891, 21499, 11210, 11218, 9309, 1498, 514, 509, 510, 467, 469-1, 469-2, 518, 525, 529, 494, 490, 466, 461, 465, 500, 502, 480, 483,

Sıra No	Eserin Adı	Müellifi	Koleksiyon Numarası
			1430, 1420, 1425, 1416
35	Metnü'l-Akâid li-Ahmed en-Neseffî ma'a Şerhü'l-akâid li-Sadüddin	Sadeddin Taftazânî, Sadeddin Mes'ud b. Ömer b. Abdullah et-Taftazânî el-Horasânî	485
36	el-Mu'âriz fi reddi'l-Revâfız (el-muâriz fi'r-reddi alâ külli muânidin ve muârizin mine'r-Râfızati ve'l-firaki'l-mübtedia)	Mevlana Şemseddin b. Mevlana Kemaleddin	494/2.
37	Mir'atü'l-akâid bi't-Türkî fi'l-fırak li-Dervîş Ahmed Çelebi	Dervîş Ahmed Çelebi	495/1
38	Menâhicü'l-usûl bi't-Türkî li-Ârif Efendi (Menâhicü'l-Usûlî'd-Dîniyye ilâ Mevâkıfî'l-Makâsidi'l-Ayniyye)	Abdülbâkî Ârif Efendi, Ârif b. Mehmed b. Mustafa el-İstanbulî	506
39	el-Metâlibü'l-âliye li-İmâm er-Râzî	Ebü Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî	503
40	Nihâyetü'l-uktûl fi dirâyeti'l-usûl li-İmâm er-Râzî	Ebü Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî	504
41	En-Nevâkız li'l-Revâfız li'l-Mevlâ Muhammed el-Berzencî	Berzencî, Muhammed b. Rasul eş-Şerîf el-Hüseynî (H. 1040-1103)	482
42	Neşrû't-tavâli' li-Saçaklızâde ma'a Muhtasar Muğni'l-lebîb li-Akkirmânî	Saçaklızade Muhammed b. Ebûbekir el-Maraşî (ö. 1150)	467
43	Risâletü müte'allika bi'l-imân müsemmât bi-Nüzheti'l-akâid ve zübdeti'l-fevâid li-Muhammed el-İzmirî	Muhammed İzmirî	624/1
44	Risâletü fi Vasiyyeti'l-İmâmî'l-a'zam	Ebü Hanife, Numan b. Sâbit	624/2, 558/6, 1317/3, 1395/13, 1430/2, 26141/5, 26147/6
45	Risâletü fi Hikmeti vaz'îl-ahkâmî's-şer'iyye	Muhammed İzmirî	624/3
46	Risâletü fi Zemmi'l-müştagılın bi'l-fâl ve'l-kehâne ve'n-nücüm	Muhammed İzmirî	624/4
47	Risâletü fi vücûbi ta'allümi ma'nâ kelimeti's-şehâde	Muhammed İzmirî	624/5.
48	Risâletü fi halli mâ eşkele zâhira'n-nusûs fi'l-vezn	Muhammed İzmirî	624/6
49	Risâletü fi beyânı ma'na et-tahiyyât	Muhammed İzmirî	624/7
50	Risâletü Muhtasaratü fi'l-i'râbi küllehâ li'l-Şeyh Muhammed el-İzmirî	Muhammed İzmirî	624/8
51	Risâletü li-Rüknüddin el-Hanefî	Rükneddin b. Muhammed b. Abdülmümin	526
52	Risâletü fi ilmi ma'rifetullah ve'l-meâd ma'a'r-risâletü el-müsemmât bi'l-Münkız mine'd-dalâleti li-İmâm el-Gazâlî	Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed	525/3
53	Siyalkûtî ale'l-Hayâlî alâ Şerhi'l-akâid	Abdülhakim es-Siyalkûtî, Abdülhakim b. Şemseddin Muhammed es-Siyalkûtî el-Hindî	488
54	Siyalkûtî ale'l-Hayâlî	Abdülhakim es-Siyalkûtî, Abdülhakim b. Şemseddin Muhammed es-Siyalkûtî el-Hindî	464
55	Şerhü Tavâli' li'l-İsfahâni	Fergânî, Ubeydullah b. Mahmud	473
56	Şevâhidü'r-rubûbiyye li-Sadrüddin eş-Şirâzî	Molla Sadrâ, Muhammed b. İbrâhim b. Yahyâ eş-Şirâzî el-	472

Sıra No	Eserin Adı	Müellifi	Koleksiyon Numarası
	(Şevâhidü'r-Rubûbiyye fi'l-menâhici's-sülûkiyye)	Kavâmî	
57	Şerhü'l-makâsîd	Sa'deddin Taftazânî, Sa'deddin Mes'ud b. Ömer b. Abdullah et-Taftazânî el-Horasânî	477
58	Şerhü't-tecrîd li-Ali el-Kûşî	Ali Kuşçu, Alâ'eddin Ali b. Muhammed es-Semerkandî	484
59	Şerhü Akâidü'n-Nesefî li-Sadüddin et-Taftazânî	Taftazânî, Sadüddin Mesud b. Ömer	466/2, 485, 9309/1, 11228/2, 11229/1, 11259, 26131/1, 26201
60	Şerh-i Kasîde-i Nûniyye li-Muhammed İsmet (el-Fevâ'idü'n-Naziriyye fi Halli'n-Nûniyyeti'l-Hızırıyye)	Hacı Halife, Muhammed İsmet b. İbrâhim er-Rûmî el-Hanefî en-Nakşibendî	512
61	Şerh-i Nûniyye ve Şücâ' ve Keş-i Kırımı ve Muhammed es-Sivâsî ale'l-Hayâlî	Hayâlî, Ahmed b. Musa	529/6, 1420/2
62	Şerhü Bedâ'ü'l-Emâlî ma'a Nûniyye li-Hızır Bey	Hayâlî, Ahmed b. Musa ve Hızır Bey, Hızır b. Kadı Celaleddin	1420/2
63	Şerhü Kasîdetü'l-bürde li-Aliyyü'l-kâri	Ebû Şâme Abdurrahman b. İsmail; Muhyiddin Muhammed b. Mustafa	11277/5; 549, 26184/1
64	Şerh-i Esmâü'l-hüsnâ ma'a Şerhü'l-Fikhi'l-ekber bi't-Türki ve Risâle-i Türkiyye fi ehemmi'l-mesâli'l-akâidiyye ve'l-ameliyye	Aliyyü'l-kâri, Nureddin Ali b. Sultan Muhammed el-Herevî	328/20, 1317, 509/1
65	Şerhü Fikhu'l-ekber li-Aliyyü'l-kâri ma'a Metnü'l-Fikhi'l-ekber	Aliyyü'l-kâri, Nureddin Ali b. Sultan Muhammed el-Herevî	26141/1 ve 4
66	Şerhü Birgivi li-Aliyyü'l-kâri li's-Şeyh Ali es-Sadrî el-Konevî bi't-Türki	Şeyh Ali es-Sadrî el-Konevî	
67	Şerhü Kısmi'l-kelâm mine't-tehzib li'l-Fâzıl Süleyman Efendi (Şerhu Tehzibi'l-Mantık ve'l-kelâm)	Süleyman Efendi	459
68	Şerhü İsbâtü'l-vâcib ma'a Haydar Kürevî alâ Hâşiyeti Mirzâcân alâ isbâtü'l-vâcib	Kazvinî, Ahmed b. Abdülevvel	461/1
69	Şerhü'l-mevâkıf li'l-Seyyid eş-Şerîf (Şerhu'l-Mevâkıf fi İlmi'l-Kelâm)	Seyyid Şerîf Cürçânî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali el-Cürçânî el-Hanefî	462, 1432, 26159
70	Terceme-i Risâle-i İmân	-	511/4
71	Et-Temhîd fi Beyâni't-tevhîd	Keşî, Ebû Şekûr Muhammed b. Abdusseyyid b. Şu'ayb el-Keşî es-Sâlimî el-Hanefî	519
72	Tefsîrü'l-esmâ'i's-sîfât li-Ebî Mansur	Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî el-Eş'arî	497
73	Tabîratü'l-edille li-Seyfü'l-hak Ebi'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî	Ebu'l-Mu'în en-Nesefî, Meymûn b. Muhammed b. Muhammed en-Nesefî	496
74	et-Tehâfüt alâ Tehâvütü'l-İmâm el-Gazâlî fi ibtâlî kîdemi'l-âlim li'l-Allâme İbn-i Rüşd	İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed	530
75	el-Yevâkıf ve'l-cevâhir fi beyâni akâidi'l-ekâbir li'l-İmâm Şa'rânî	Şa'rânî, Abdülvehhâb b. Ali	522

Bu tabloda yer alan eserler, Şer'iyye Sicilleri Arşivi'ndeki vakfiyede kayıtlı olup,

kütüphanenin kurulduğu dönemde mahkemede tescil edilen vakfiyesinde bulunan kelâm ve akâid eserleri olması bakımından büyük bir öneme sahiptir. Bu eserler, kütüphanenin vakfedildiği dönemdeki ilmî eğilimlerin ve ilim dünyasında hangi metinlerin öne çıktığını göstermesi açısından dikkat çekicidir.

Vakfiyede kayıtlı olup günümüzdeki mevcut kataloglarda tespit edilemeyen eserler arasında *Hâşiyetü'l-aleyh li'l-Mollâ Câmî*, *Cevzî li-Muhammed Vücûdî der-Cevâb-ı mesâil-i işrîniyeti'l-müteallıka bi-alemi'l-berzah*, *Risâletü fi mefhûmi'l-velediyye bi'l-Fârisî*, *Risâletü fi mefhûmi İsağoci bi't-Türki ve İsam alâ mefhûmi'l-velediye bi'l-Fârisî* gibi kıymetli eserler yer almaktadır. Bu durum, bazı eserlerin zamanla kaybolmuş olabileceğini, başka koleksiyonlara aktarılmış olabileceğini veya kataloglama süreçlerinde eksikliklerin yaşanmış olabileceğini düşündürmektedir. Bu nedenle, vakfiyede kayıtlı eserlerin eksiksiz bir envanter çalışmasının yapılması, kütüphanenin ilmî mirasının tam anlamıyla ortaya konulması açısından büyük önem taşımaktadır.

Tablo 2: Reisülküttâp Mehmet Raşit Efendi Kütüphanesi Kataloğunda Bulunup Şer'îyye Sicilleri Arşivi'ndeki Vakfiyesinde Bulunmayan Yazma Kelâm ve Akâid Eserlerinin Listesi

Sıra No	Eserin Adı	Müellifi	Koleksiyon Numarası
1	el-Fevâid ve'l-Ferâid	Hafidü't-Taftazânî, Seyfeddin Ahmed b. Yahyâ b. Muhammed el-Herevî	619
2	Ta'likun Latifun fi'l-Kelâm ale'l-Mi'râci's-Şerîf	İbrahim Nakîb el-Mâmûnî eş-Şâfi'î	663
3	Hâşiyetü alâ Şerhi'l-Mevâkîf fi İlmi'l-Kelâm	Alâ'eddin Ali b. Yahyâ es-Semerkindî el-Karamânî	528
4	Ahvâl-i Âlem-i Berzah fi Tercemeti Kitâbü'r-Rûh	Muhammed b. Abdulaziz el-Lârendevî el-Konevî	527
5	Minehu'r-Ravzî'l-Ezher fi Şerhi'l-Fıkhî'l-Ekber	Ali el-Kârî, Ebu'l-Hasen Nüreddin Ali b. Sultan Muhammed el-Herevî el-Kârî	514/1, 517, 1418/1, 1487, 11219, 11220/1
6	Kitâbü't-Tezkire bi-Ahvâl-i-Mevtâ ve Umûri'l-Âhire	Kurtubî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekir el-Kurtubî	123, 697, 200
7	Ikdü'l-Kalâ'id fi Tahkiki'l-Akâ'id	Akkirmânî, Mehmed b. Hamid b. Mustafa el-Kefevî	505
8	el-Müsâmeretü fi Şerhi'l-Müsâyere fi'l-Akâ'idü'l-Münciyye fi'l-Âhire	İbn Ebû Şerîf, Ebu'l-Me'âlî Kemâleddin Muhammed b. Muhammed b. Ebû Bekir el-Mürri el-Makdîsî	1408, 26141/2
9	es-Savâ'iku'l-Muhrika alâ Ehli'l-Bida' ve'd-Dalâl ve'z-Zendeka	İbn Hacer el-Heytemî, Ebu'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Heytemî es-Sa'dî	1159
10	Şerhu Risâletü's-Sağâ'ir ve'l-Kebâ'ir	İsmâ'il b. Sinan es-Sivâsî	673
11	Şerh-i Hakku'l-Yakîn fi Ma'rîfeti Rabbi'l-Âlemîn	Hâce Parsâ, Ebu'l-Feth Celâleddin Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Hâfizî el-Buhârî en-Nakşibendî	1088
12	Zübdetü'l-Kelâm fîmâ Yahtâcü İleyhi'l-Hâss ve'l-Âmm	Vecdî, Nuh b. Mustafa el-Amâsî el-Konevî el-Hanefî	1427
13	Tevbetü Kâtîlî'l-Mü'mini Amden	-	26907/20
14	Risâle fi İsbâti Azâbi'l-Kabr	Saçaklızâde, Mehmed b. Ebû Bekir el-Mar'aşî el-Hanefî	26907/12

Sıra No	Eserin Adı	Müellifi	Koleksiyon Numarası
15	Risâle fı'l-İrâdeti'l-Cüz'iyeye	Saçaklızâde, Mehmed b. Ebû Bekir el-Mar'aşî el-Haneff	26907/18
16	İthâfû'l-Mürîd li-Şerhi Cevhereti't-Tevhîd	Abdusselâm el-Lekkânî, Ebû Muhammed Abdusselâm b. İbrâhim b. İbrâhim el-Lekkânî el-Mısrî	1154
17	Şu'abü'l-İmân	Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali el-Hüsvircirdî el-Beyhakî en-Nisâbüri	109
18	Esrârü't-Tenzîl ve Envârü't-Te'vîl	Fahredden er-Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî	645
19	Şerh-i Esmâ'ullâhî'l-Hüsna	Şücâ'üddin İlyas ed-Dimetokavî er-Rûmî	1327
20	Keşfü Rumûzi'l-Vasiyye min Künûzi'l-Hanefiyye	-	926
21	Tecrîdü'l-kelâm	Tûsî, Nasrüddin Muhammed b. Muhammed	11178/1
22	Et-Tecrîd fî Kelimeti't-tevhîd	Gazzâlî, Ahmed b. Muhammed	26186
23	Şerhu Tehzîbi'l-Mantık ve'l-Kelâm	Devvânî, Celâleddin Muhammed b. Esad	11239
24	Şerhu Risâleti't-Tevhîd	-	558/1
25	Şeyhu Fıhki'l-ekber	Ebü'l-Müntehâ, Ahmed b. Muhammed el-Manisavî	518/2, 1162/2, 1382/4, 1437/1, 1498/3, 21499/2, 26132/1
26	Es-Sahâifü'l-İlâhiyye	Semerkandî, Şemsüddin Muhammed b. Eşref el-Hüseynî	1414/1
27	Risâletün fı'l-İlahiyyât	Kemalpaşazâde, Ahmed b. Süleyman	674/3
28	Risâletün fî mâ yetealleku bi-meseleti halki'l-Kurân	Kemalpaşazâde, Ahmed b. Süleyman	674/14
29	Risâletün fî Tashîhi Lafzi'z-zındık	Kemalpaşazâde, Ahmed b. Süleyman	674/19
30	Risâletün fı'l-umûri'l-âmmе	Kemalpaşazâde, Ahmed b. Süleyman	674/2
31	Risâletün fı Tahkîki'l-mucizeti ve beyânî veçhi delâletihâ alâ sıdki men yedde'î'n-nübüvve	Kemalpaşazâde, Ahmed b. Süleyman	674/15
32	Risâletün fı Tahkîki makâli'l-kâilîne bi'l-hâli min eshâbinâ ve eshâbi'l-itizâl	Kemalpaşazâde, Ahmed b. Süleyman	674/29
33	Risâletün fı Nübüvveti Nebiyyinâ Muhammed (sav)	Kemalpaşazâde, Ahmed b. Süleyman	141/5
34	Risâletün fı Tafsilî mâ kîle fı hakkı Ebu'r-rasul Aleyhi's-selâm	Kemalpaşazâde, Ahmed b. Süleyman	693/3
35	Risâletün fı Tafsilî mâ kîle Emri't-tafdil	Kemalpaşazâde, Ahmed b. Süleyman	674/25
36	Risâletün fı Tahkîki enne mâ yesduru bi'l-kudreti ve'l-ihiyârî lâ bi'l-kerhi ve'l-Iztrâr	Kemalpaşazâde, Ahmed b. Süleyman	141/7
37	Risâletün fı meseleti'l-cebr ve'l-kader	-	26128/5
38	Risâletün fı mana Ehad	Hafâcî, Şihabüddin Ahmed b. Muhammed	610/8
39	Risâletün fı Mukadderati'l-Kurân	Konevî, İsmâüddin Hâfiz İsmail b. Muhammed	59/8
40	Risâletün fı İtlâki'z-zât ve'n-nefsi alellâhi Teâlâ	Hafâcî, Şihabüddin Ahmed b. Muhammed	610/7

Sıra No	Eserin Adı	Müellifi	Koleksiyon Numarası
41	Risâletün fi Hakkı Ebevey Nebiyyinâ	Kemalpaşazâde, Ahmed b. Süleyman	141/6
42	Risâletün fi Hakkı Vâlidey Resûlillah	Aliyyü'l-kâri, Nureddin Ali b. Muhammed el-Herevî	690/12
43	Risâletün fi Hakkı Vâlidey Resûlillah	Saçaklızâde, Muhammed b. Ebibekr el-Maraşî	26189/12
44	Risâletün fi enne'l-Mümkinne lâ yekünü ehadü tarafeyni evlâ bihi lizâtihi	Kemalpaşazâde, Ahmed b. Süleyman	674/26
45	Risâletün fi elfâzi'l-küfr	Muzaffer b. İbrahim	21499/3
46	Risâletü'l-kader ve'l-cebr	Kemalpaşazâde, Ahmed b. Süleyman	11221/3
47	Risâletün Hasenetün fi'l-kelâm alâ kavli'n-Nebeviyyi "İnneme'l-amâlü bi'n-niyât"	-	11221/4
48	Risâletü'l-İman	Muhammed Emin b. Sadrüddin	907/2
49	Er-Reddû alâ Nakdî's-sahâif	-	1414/3
50	Nakdû's-sahâif	-	1414/4
51	El-Mevâkif	Adûddüddin Abdurrahman b. Ahmed el-İcî	816/21
52	Kıt' atün mine'l-mevâkif	Adûddüddin Abdurrahman b. Ahmed el-İcî	448/3
53	El-İtirâzât ale's-sahâif	-	1414/2
54	Hidâyetü'l-hikme	Ebherî, Esirüddin Mufazzal b. Ömer	618/17, 844/1, 862/1
55	Akâid	Sinanpaşa, Sinanüddin Yusuf b. Hayruddin Hızır Bey	1425/2
56	Akâid Risâlesi	-	511/3, 1490, 21438/6
57	Akâid Risâlesi	Zencanî, İshak b. Hasan et-Tokadî	70/5, 1422/5
58	Akâid Risâlesi	Rumî Efendi	21538
59	Behcetü'l-Ârifin ve Ravzatü's-salikin	Unkudî, Süleyman b. Şeyh Halil	509/3
60	Din ve Millet Risâlesi	-	511/6
61	Dürr-i Mekkûn	Mehmed Nureddin el-Misrî	659/12
62	Elli Dört Farz	-	189/7
63	Fıkh-ı Ekber Tercümesi	-	1430/1
64	Kaside-i Emâlî Tercümesi	Feyzî	196/11
65	İtmâmü'l-merâm min Nazmî'l-kelâm	Kadzâde İlmî	21538/5
66	Kızılbaşların Bâtlı İnançları Hakkında Risâle	-	980/2
67	Minhâcü'l-usûlî'd-diniyye ilâ Mevâkıfî'l-makâsidi'l-yakîniyye	Abdülbaki Arif b. Mehmed	506
68	Millet ve Şeriat-ı İslâm Risâlesi	Minkarizade, Yahya b. Ömer	511/5, 1169/4
69	Miracnâme	Abdülbaki Arif b. Mehmed	196/3
70	Nazmü'l-leâlî	Zencanî, İshak b. Hasan Tokadî	26189/10
71	Mucize Risâlesi	-	196/2
72	Tayin-i Mezhep Risâlesi	-	511/2
73	Tevhid Risâlesi	Kefeli Şefii Dede	930/7
74	Vasiyetnâme	Birgivi, Mehmed b. Pir Ali	1144/2, 21477, 26148
75	Vasiyetnâme Tercümesi	-	1430/2, 659/15, 1430/3
76	Vasiyetnâme Şerhi	Konevî, Bedreddin Ali b. Şeyh Sadrî	515, 520
77	Risâle-i Mebde' ve Meâd	Siracüddin Kamerî el-Kazvinî	119/6
78	Zahîretü'l-mülûk	İbn Şihâb, Seyyid Ali b. Şihabüddin	1136

Sıra No	Eserin Adı	Müellifi	Koleksiyon Numarası
79	Bahru'l-kelâm	Nesefî, Ebûlmuîn Meymûn b. Muhammed	85/2, 1421/1, 1422/1
80	Akâidü'n-Nesefiyye	Nesefî, Necmüddin Ebû Hafs Ömer b. Muhammed	466/1, 634/2, 816/7, 11228/1, 26210/6
81	Akîdetü Mevlânâ Ebülyür	Pezdevî, Mevlânâ Ebülyür Muhammed b. Muhammed Hüseyin b. Abdülkerim	516
82	Bestü'z-ziraeyni bi'l-vesîfî fi Baeyâni'l-hakikati ve'l-mecaz mine't-tevhîd	Nablusî, Şeyh Abdülgani b. İsmail	611/34
83	El-Erbaîn fi Usûli'd-dîn	Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed	1135
84	Cevheretü't-tevhîd	Lakânî, İbrahim b. İbrahim el-Mâlikî	1415/1
85	El-Es'ile bi's-seb'î's-şîdâd	Lütfî, Lütfullah b. Hasan et-Tokâdî	1013/5
86	El-Es'ile ve'l-Ecvibe	Kadı Zekeriya, Zeynüddin Ebû Yahya Zekeriya b. Muhammed el-Ensarî	417/5
87	Esmâü'l-Hüsnâ Şerhi ve Akâid	-	21506
88	Fethü'r-rahman fi Şerhi Risâleti'l-Veli Ruslân	Kadı Zekeriya, Zeynüddin Zekeriya b. Muhammed el-Ensarî	558/3
89	El-Fevâidü's-seniyye fi Şerhi'l-Akâidi'l-Adudiyye	Süleyman Fâzil b. Ahmed el-Rumî el-Vâiz	350/1
90	El-Fıkhü'l-ekber	İmam Azam Ebû Hanife Numan b. Sâbit el-Kûfî	514/3, 1430/1, 21470/4, 26147/5
91	Firri'l-avn Mîmmen Yaddêi İmâne Firavn	Aliyyü'l-kâri, Nureddin Ali b. Sultan Muhammed el-Herevî	328/7
92	El-Harîdetü'l-Behiyye	Ahmed Dardîr	21490/3
93	Haşiye alâ Akâidi'n-Nesefiyye	Muhammed es-Sivasî	500/3
94	Haşiye alâ Akâidi'n-Nesefiyye	Şücâüddin	500/1
95	Haşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'l-Adudiyye	Mervezî, el-Câmi	465/3
96	Haşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'l-Adudiyye	Müftüzade Abdurrahman Said b. Yusuf el-Menteşevî	468
97	Haşiye alâ Şerhi İsbâtî'l-vâcib	Hüseyin Abâdî, Haydar b. Ahmed el-Kürdî	461/2
98	Haşiye alâ Şerhi İsbâtî'l-vâcib	Mevlânâ Hanefî, Şemsüddin Muhammed	469/2, 490/3, 878/5, 1416/2
99	Haşiye alâ Şerhi İsbâtî'l-vâcib	Mirzâcan, Habîbullah b. Abdullah eş-Şirâzî	469/3, 490/2, 878/4, 1416/3
100	El-Hidâye mine'l-İtikad li-kesrati nefihî beyne'l-ibâd	Razyüddin Ebülkasım b. Hüseyin el-Bekrî	507/1
101	Hadiyyetü'l-mehdiyyîn (Mühtedîn)	Ahi Çelebi, Yusuf b. Cüneyd el-Hanefî	241/12
102	El-İlâm bi Hükmi İsa aleyhisselâm	Süyütî, Celaleddin Abdurrahman b. Ebübekir eş-Şâfiî	975/2
103	Kasidetü Bed'î'l-Emâli	Evşî, Ali b. Osman	1078/8, 11220/3, 21490/2, 26147/3
104	El-Kasidetü'n-Nüniyye	Hızır Bey, Hızır b. Kadı Celaleddin	507/2, 1420/1, 21490/1
105	El-Kasidetü'n-Nüniyye	-	1115/2
	El-Keşf an Mücâvezeti hâzihî'l-ümme'ti'l-elif	Süyütî, Celaleddin Abdurrahman b. Ebübekir	1395/6
106	El-Keşf Haşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye	Kırımî, Ahmed b. Abdullah	500/2
107	El-Maznûnü bihî alâ gayri ehlihî	Gazzalî, Ebû Hamid Muhammed	525/1, 11221/6, 21530/2

Sıra No	Eserin Adı	Müellifi	Koleksiyon Numarası
		b. Muhammed	
108	Medâricü'l-istidrâc	Gazzali, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed	659/16
109	Miftâhü'l-İbâde ve Vesiletü's-saâde	Molla Hüseyin b. İskender el- Hanefî	21511
110	El-Muhtasar fî Beyâni'l-İtikâd	Yahya b. Ebûbekir	1169/3
111	Muhtasarü'l-Hikmeti'n-Nebeviyye fî Şerhi'l-Fıkhî'l-Ekber	Hakim İshak	518/1
112	Muhtasarü Şerhi Akîdeti Ehli't- tevhîd	Senûsi, Muhammed b. Yusuf	1386, 1411/1
113	Muhtasarü Şerhi'l-Mukaddimât	Senûsi, Ebû Abdullah Muhammed b. Yusuf	448/4, 1207/3
114	El-Mukaddimetü's-sâlime fî Havfî'l- hâtîme	Aliyyülkâri, Nureddin Ali b. Sultan Muhammed el-Herevî	328/15, 676/4
115	Ref'ü'l-İştibâh an Alemiyyeti İsmillâh	Nablûsi, Şeyh Abdülğani b. İsmail	611/16
116	Risâletü't-Tevhid	Konevî, İsamüddin İsmail b. Muhammed	59/1
117	Risâletü't-Tevhid	Şeyh Ruslân b. Yakub b. Abdullah el-Çağberî	558/2
118	Risâle fî Bahsi'l-Haşri ve'l-Meâd	Lârî, Muslihuddin Muhammed b. Salâh	11277/4
119	Risâle fî Beyâni Erne Esmaillâhi Teâlâ Tefkiyyetün	Kemalpaşazâde, Ahmed b. Süleyman	674/24
120	Risâle fî Beyâni Firaki'd-dâlle	Kemalpaşazâde, Ahmed b. Süleyman	674/22
121	Risâle fî Beyâni İmani'l-ye'si fî Hakki Firavni Musa	Devvânî, Celaleddin Muhammed b. Ahmed es-Siddîki	241/11
122	Risâle fî Beyâni'l-Kebâir	Süleyman Fazıl b. Ahmed er- Rûmî el-Vâiz	350/6
123	Risâle fî Beyâni'l-kebâir ve's-sağâir	-	285/3
124	Risâle fî Beyâni Maâdi'l-cismâni ve tafsilî mâ Vakaa fihi mine'l-hilâf beyne's-selef	Kemalpaşazâde, Ahmed b. Süleyman	141/8, 674/16
125	Risâle fî Beyâni's-sükkânillezine kânû alâ vechi'l-arzi min Benî Âdeme	Kemalpaşazâde, Ahmed b. Süleyman	141/12
126	Risâle fî Beyâni vaz'i'l-âlemiyye li- lafzi'l-celâle	Hafâci, Şihabeddin Ahmed b. Muhammed	610/6
127	Risâle fî Ebeveyni'n-Nebî	Zeynî Çelebi, Muhammed b. Muhammed el-Fenârî	494/1
128	Risâle fî Etfâli'l-müslimîn	-	1167/5
129	Risâle fî İbtâli Şerhi't-tarîkatî'l- Muhammediyye	Minkarîzâde, Yahya b. Ömer	350/3
130	Risâle fî İsbâti'l-maâdi'l-cismâni ve'l- haşri'l-bedenî	Konevî, İsamüddin İsmail b. Muhammed	59/6
131	Şerhu Kasideti Bed'i'l-Emâli	-	196/11, 285/2, 1420/2
132	Şerhu'l-Kasideti'n-Nüniyye	Davudü'l-Karsî, Davud b. Muhammed	507/3
133	Zav'ü'l-Leâli fî Şerhi'l-Emâli	Sendûbî, Ahmed b. Ali	696/3
134	Risâle fî kavlihî Teâlâ "Hel Yenzurûne" ve beyâni eşrâti's-sâati	Aliyyülkâri, Nureddin Ali b. Sultan Muhammed el-Herevî	690/13
135	Risâle fî Tahsinî'l-itikâd bi-tariki'l- itimâd ve hükmi men sebbe's- sahâbete ve katele'l-enbiyâ	Aliyyülkâri, Nureddin Ali b. Sultan Muhammed el-Herevî	690/35
136	Risâle fî teklifi mâ lâ yutâk	Konevî, İsamüddin Hâfiz İsmail b. Muhammed	59/7

Sıra No	Eserin Adı	Müellifi	Koleksiyon Numarası
137	Risâle mâ hüve ehassu bihi Teâlâ	Kemalpaşazâde, Ahmed b. Süleyman	674/1
138	Es-Savâiku'l-muhrika alâ Ehli'l-Rafzı ve'n-zendeka	İbn Hacer el-Heysemî, Şihabüddin Ahmed b. Muhammed b. Hacer	1159
139	Seyfü's-Sünne ve Ziyâü'z-zulme	Endülüsi, Abdullah b. Fâris el-Mâlikî el-Mağribî	494/3
140	Şemmü'l-evâruz fi zemmi'r-ravâfiz	Aliyyülkâri, Nureddin Ali b. Sultan Muhammed el-Herevî	690/36
141	Şerhu'l-Kasîdeti'l-Ayniyye	Abdülvâcid b. Muhammed	529/5
142	Şerhu Risâleti'n-Neccâriyye	Halil b. İbrahim	1498/4
143	Şerhü Ümmi'l-berâhin	Senûsi, Muhammed b. Yusuf el-Hüseyn	12218/2, 11228/8, 1386/2, 1411/2, 11228/7
144	Şerhu Vasiyyeti'l-İmâm Ebi Hanife	Bâbertî, Ekmeleddin Muhammed b. Mahmud el-Hanefî	1335/2, 26141/6
145	Şümüsü'l-Fikeri'l-Münkezetî min Zulümâtî'l-cebri ve'l-kader	İbni Arabî, Muhyiddin Muhammed b. Ali	529/4
146	Tahkîku Keyfiyeti Vezni'l-Amâl	Muhammed İzmîrî	624/6
147	Ta'lîkun Latîfun alâ Mirac'ı'n-Nebi	İbrahim Nakîb	663
148	Teziy li-Şerhi'l-Mevâkif	-	448/3
149	Zav'ü'l-Meâlâ li-Bed'i'l-Emâlî	Aliyyülkâri, Nureddin Ali b. Sultan Muhammed el-Herevî	196/11, 696/3, 1422/3, 1437/2, 1498/1, 9315/1, 11184, 11220/2, 11228/5
150	Er-Tavsîl ilâ enne ilmîllâhi bi'l-eshyâ edellü ale't-tafsîl	Gürânî, Ebu'l-İrfân İbrahim b. Hasan	529/2
151	Umdetü Ehli't-tevfik ve't-tesdîd fi Şerhi Akîdeti Ehli't-tevhîd	Senûsi, Muhammed b. Yusuf el-Hüseyn	1386/1, 1411/1
152	El-Vasît fi şerhi Tehzîbi'l-mantık	Bağdâdî, Ganim b. Muhammed	826
153	Ez-Zahîratü'l-kesîre fi Recâi Marifeti'l-kebîre	Aliyyülkâri, Nureddin Ali b. Sultan Muhammed el-Herevî	328/29
154	Zav'ü'l-Leâlî fi Şerhi'l-Emâlî	Sendûbî, Ahmed b. Ali	696/3

Bu tabloda yer alan eserler, Şer'iyye Sicilleri Arşivi'ndeki vakfiyede kayıtlı olmayıp, kütüphanenin günümüzdeki kataloglarında mevcut olan yazma kelâm ve akâid eserleridir. Bu durum, söz konusu eserlerin, vakfiyenin mahkemede tescil edilmesinden sonraki süreçte -kütüphanenin kurulmasından sonra-kütüphaneye bağış veya eklemeler yoluyla kazandırıldığını göstermektedir.

Bu eserlerin kütüphaneye sonradan dâhil edilmesi, kütüphanenin yalnızca kurucusunun bağışladığı eserlerle sınırlı kalmadığını zaman içinde büyümeye ve gelişmeye devam ettiğini ortaya koymaktadır. Farklı dönemlerde ilim adamlarının veya hayırseverlerin kütüphaneye katkıda bulunarak ilmî mirası genişlettiklerini söyleyebiliriz. Bu durum Osmanlı'daki ilim ve kitap vakfetme geleneğinin dinamik yapısını ortaya koyması bakımından dikkat çekicidir. Bu eklemeler, dönemin ilmî eğilimlerini ve kelâm ile akâid alanında öne çıkan metinlerin değişimini anlamak açısından da önemli bir veri sunmaktadır.

3. Reisülküttâp Mehmet Raşit Efendi Vakıf Kütüphanesi'ndeki Kelâm ve Akâid Eserlerinin Değerlendirilmesi

Osmanlı Dönemi'nde, genellikle hayır sahipleri tarafından kurulan, eğitim ve kültür hayatının önemli bir parçasını oluşturan vakıf kütüphaneleri, kuruluş amaçları, konumlandırıldıkları alanlar ve hizmet verdikleri mekânlar bakımından çeşitlilik

göstermektedir. Bu kütüphaneler, vakfedildikleri kurumların yapısına ve ihtiyaçlarına göre farklı kategorilerde değerlendirilmiştir. Padişah ve saray erkanının kurdukları kütüphaneler, medrese kütüphaneleri, ilmi ve devlet erkanının kurduğu kütüphaneler, 18. yüzyıldan sonra darülfünun, mühendishane, mesleki ve bilimsel cemiyetlerin kütüphaneleri, okul ve araştırma kütüphaneleri; cami, tekke, türbe gibi mekânlar içinde kurulan kütüphaneler, halk kütüphaneleri ve 19.yüzyıl sonlarından itibaren Umûr-ı Şarkıyye Dâiresi, Erkân-ı Harbiye-i Umûmiye Riyâseti ve Emniyet-i Umûmiye Müdüriyeti gibi kurumların bünyesinde oluşturulan özel ihtisas kütüphaneleri olmak üzere farklı başlıklar altında tasnif edilebilir.²² Bu çeşitlilik, Osmanlı kütüphanelerinin ilim ve kültür hayatının temel taşları olduğunu ve farklı sosyo-kültürel ihtiyaçlara cevap verecek şekilde organize edildiklerini göstermektedir. Bu sınıflandırmaya göre Reisülküttâp Mehmet Raşit Efendi Kütüphanesi, özel kişisel kütüphaneler arasında değerlendirilebilir.

Osmanlı'da vakıf kitapları mekân olarak; cami, medrese, tekke, türbe ve müstakil binalarda bir araya getirilmiştir. Mekânlar farklı da olsa buralarda tesis edilen kütüphanelerin kitap çeşitliliği birbirine benzemektedir. Diğer bir ifadeyle cami ile medrese ya da tekke ile müstakil kütüphane arasında kitap türü açısından bir ayrım olmadığı dikkati çekmektedir. Bu kütüphanelerde tefsir, kıraat, hadis, fıkıh, kelâm, tasavvuf gibi İslâmî ilimlere ait olanlar başta olmak üzere dil, tarih, edebiyat, kimya, mantık, hikmet, astronomi ve tıp alanlarında kitaplar bulunmaktadır.²³

Osmanlı medrese eğitiminin muhtevası ve süresi, günümüz modern eğitim sisteminden farklı olarak kural ve nizamlarla belirlenmiş belli bir müfredat ve sene esasına dayanmamaktadır. Medrese eğitiminin esaslarını doğrudan müderrisler tayin eder ve müderrisler ihtisas yaptığı herhangi bir ilim dalında o ilim dalının meşhur bir eserini okutarak yeterli bulduğu takdirde talebesine icâzet verirdi. Müderrisler kendi okutacakları dersler için muhtelif risaleler kaleme almış, bazı eserler için şerh ve hâşiyeler yazmışlardır.²⁴ Osmanlı medreseleri eğitim sisteminde XVI. yüzyılın ortalarına kadar müderrislerin merkezde olduğu bir yapı hâkimdi. Bu gelenek, önceki İslâm devletlerinin eğitim sisteminin bir devamı niteliğinde olup, eğitim-öğretim faaliyetleri büyük ölçüde vakıf kurucularının belirlediği çerçevede ve yerleşik geleneklerin yönlendirmesiyle yürütülmekteydi. Devlet, medreseleri yakından takip etmekle birlikte, eğitim sistemine doğrudan müdahale etmek yerine, süreci kontrol ve nezaret mekanizmasıyla yönlendirmeyi tercih ediyordu. Medrese eğitiminde, dersler müderrislerin nezaretinde

²² Müşerref Avcı, "Osmanlı Dönemi Vakıf Kütüphaneleri Ve Bu Kütüphanelerin Toplum Hayatına Etkileri", *Sürt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/2 (Aralık 2021), 240-267; Hakan Anameriç, "Osmanlılarda Kütüphane Kültürü ve Bilimsel Yaşama Etkisi", *VI. Uluslararası Türk Kültürü Kongresi Bildirileri*, haz. Şebnem Ercebeci, 2 (Ankara 2009), 563.

²³ Nilüfer Ateş, "1869 Tarihli Bir Sayım Listesi Işığında İstanbul Vakıf Kütüphaneleri" *Diyanet İlmî Dergi* 58 (2022), 791-836.

²⁴ Ekrem Tak, Bilgin Aydın, "XVII. Yüzyılda İstanbul Medreselerinde Okutulan Kitaplar (Tereke Kayıtları Üzerine Bir Değerlendirme)", *Dil ve Edebiyat Araştırmaları (DEA)* 19 (Bahar 2019), 183-236; Yaşar Yücel, *Osmanlı Devlet Teşkilatına Dair Kaynaklar* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988), 195; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmîye Teşkilatı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988), 75-77; Şükran Fazlıoğlu, "Osmanlı Medrese Müfredatına Dair Çalışmalar: Nereden Nereye?", *Türk Araştırmaları Literatürü Dergisi -Türk Eğitim Tarihi* 6/12 (İstanbul 2008), 593-609; Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim* (İstanbul, 1997); İhsan Fazlıoğlu, "Osmanlı Düşünce Geleneğinde 'Siyasî Metin' Olarak Kelâm Kitapları", *TALİD* 2 (2003), 379-398; Şükran Fazlıoğlu, "Manzûme Fi Tertîb El-Kutub Fi El-Ulûm ve Osmanlı Medreselerindeki Ders Kitapları", *Değerler Eğitim Dergisi* 1/1 (Ocak 2003), 97-111; Şükran Fazlıoğlu, "Ta'lim ile İrşâd Arasında: Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Medrese Ders Müfredatı", *Divân İlmî Araştırmalar* 18 (2005/1).

gerçekleşir, seçilen kitapların takip edilmesi esas alınır. Eğitim sürecinde belli bir zaman dilimi değil, belirlenen kitap veya kitapların bölümlerinin tamamlanması esas alınır, bu bölümler bitmeden yeni bir derse geçilmezdi. Bu durum, sınıf geçme sisteminden ziyade, ders ya da kitap tamamlama esasına dayalı bir eğitim modelinin benimsendiğini göstermektedir. Bu sistem, öğrencilerin konuları yüzeysel bir şekilde geçmelerini engelleyerek, derinlemesine bir bilgi edinmelerine ve ilmi yeterliliğe ulaşmalarına imkân tanıyordu.²⁵

Osmanlı Devleti'nin yükseliş dönemi, kelâm konularının bir hayli revaçta olduğu bir zaman dilimidir. Gazâlî (ö. 505/1111) ile İbni Rüşd (ö. 520/1126) arasında tartışılan bazı kelami konular Ali Tûsî (ö. 887/1482), Hocasâde (ö. 893/1488) ve Muslihiddin Mustafa (ö. 896/1491) gibi bilginlerce tekrar gündeme getirilmiştir. Bu nedenle "Hâşiye-i Tecrîd" kitabı medreselerin en önemli ders kitabı olarak kabul edilmiştir. Okunan kitaplar arasında şunlar en yaygınlarıydı: "Tecrîdü'l-Kelâm": Nasîruddin et-Tûsî (ö.1273) tarafından yazılan bu esere Şemseddin Mahmud el-İsfehânî'nin (ö. 1348) yaptığı şerh -ki "Şerhu't-Tecrîd" adını almıştı- bir hayli itibar kazanmıştır. Bu esere Seyyid Şerif el-Cürcânî (ö.1413) "Hâşiye-i Tecrîd" adıyla bir şerh yazmıştır. Zamanla bu eserin okutulduğu medreseler "Hâşiye-i Tecrîd" adıyla anılmaya başlanmış ve be eser kelâm alanında temel ders kitabı niteliği kazanmıştır. "Şerh-i Mevâkif": Kadı Adududdin el-İcî'nin (ö.1355) telif ettiği "el-Mevâkif fi İlmi'l-Kelâm" adlı esere -Akâid-i Adudiyye-Seyyid Şerif Cürcânî tarafından şerh yazılmış, "Şerhu'l-Adudiyye" adlı bu eser üst düzey medreselerde ders kitabı olarak okutulmuştur. "Akâid-i Nesevî": İmam Maturidî'nin öğrencisi Ömer Nesevî'nin (ö.1142) yazdığı Hanefî akâid kitabı ve daha çok Sadeddin Teftâzânî tarafından bu esere yapılan şerh, medreselerde yaygın olarak okutulmuştur. "Akâid-i Neseviyye" şerhine, Fâtih devri âlimlerinden "Hayâlî" adıyla ünlenen Şemseddin Ahmed b. Mûsâ İznîkî'nin (ö.1481) yaptığı haşiye, yüzyıllarca önemli müderrisler ve öğrencilerinin elinde ders kitabı olarak hizmet vermiştir. Bu eser "Hayâlî": "Şerh-i Hayâlî" olarak bilinmektedir. "Tevâlî'u'l-Envâr": Kadı Beydâvî (ö.1286) tarafından yazılan bu eserin tam adı Tevâlî'u'l-Envâr min Metâlî'i'l-Enzâr'dır. Eser önce Şemseddin Mahmud İsfehânî tarafından şerh edilmiş, daha sonra da bu şerhe Cürcânî'nin yazdığı haşiye medreselerde çok tutulmuştur.²⁶

Mehmet Raşit Efendi Kütüphanesi'nin vakfiyesindeki kitap listesi ve sonraki süreçte yapılan katalogları incelendiğinde diğer alanlarda olduğu gibi kelâm ve akâid sahasında da temel eserlerin bulunduğu ve fıkihtan sonra en fazla eserin kelâm ve akâid alanında olduğu görülmüştür.²⁷ Detaylı incelediğimizde bu temel eserlerin dönemin diğer vakıf kütüphanelerinde de bulunduğu görülmektedir. Örneğin İmam Azam Ebû Hanîfe Numan b. Sâbit el-Kûfî'nin el-Fıkhu'l-ekber ve Vasiyyeti'l-İmâmî'l-a'zam, Ebülmuîn Meymûn b. Muhammed Nesevî'nin Bahru'l-keâm, Saçaklızade Muhammed b. Ebûbekir el-Maraşî'nin Neşrü't-tavâli' ve Risâle fi'l-İrâdeti'l-Cüz'iyeye, Abdulhakim es-Siyalkûtî, Abdulhakim b. Şemseddin Muhammed es-Siyalkûtî el-Hindî'nin Siyalkûtî ale'l-Hayâlî

²⁵ Mefail Hızlı, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2008), 25-46.

²⁶ Mefail Hızlı, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2008), 25-46; Muhittin Eliaçık, "Osmanlı Medreselerinde Öğretilen Belâgat Kitapları", *Ulakbilge Sosyal Bilimler Dergisi* 2/4 (2014), 31-39; Mustafa Ergün, "Medreselerde Okutulan Dersler ve Ders Kitapları", *A.K.Ü. Anadolu Dil-Tarih ve Kültür Araştırmaları Dergisi* (Afyon, 1996); Şerife Özkan, *Medrese Tâbirinin İlk Defa Ortaya Çıkışı, Selçuklular Zamanında Medreselerin Kuruluş Sebepleri ve Medrese Eğitimi* (Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007).

²⁷ Bk. Grafik 1.

alâ Şerhi'l-akâid, Ahmed b. Süleyman Kemalpaşazâde'nin Risâletün fi'l-İlahiyyât, Risâletün fi Tashîhi Lafzi'z-zındık, Risâletün fîmâ yetealleku bi-meseleti halki'l-Kurân, Risâletün fi Hakkı Vâlidey Resûlillah, Risâletü'l-kader ve'l-cebr, Risâle fi Beyânî's-sükkânillezîne kânû alâ vechi'l-arzı min Benî Âdeme, Risâle mâ hüve ehassu bihî Teâlâ isimli risâleleri, Muhammed b. Yusuf es-Senûsî'nin Şerhü Akîdeti Ehli't-tevhîd, Celaleddin Muhammed b. Ahmed es-Siddikî ed-Devvânî'nin Şerhu'l-Akâidi'l-Adûdiyye ve İsbâtü'l-vâcib, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî'nin Et-Tecrîd fi Kelimetü't-tevhîd, El-Erbaîn fi Usûli'd-dîn ve Medâricü'l-istidrâc, Seyyidü's-şerîf Ali b. Muhammed Cürçânî'nin Hâşiye-i Seyyidü's-şerîf alâ Şerhi't-tecrîd, Ebu'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Amrî Kul Ahmed (İbn Hızır)'ın Kul Ahmed ale'l-Hayâlî ma'a Halhalî ale'l-Celâl, Burhâneddin Abdullah b. Muhammed b. Gânim el-Fergânî et-Tebrîzî İbrî'nin Kitâb-ı Şerhü't-tavâlî li'l-İbrî eserleri diğer yazma eser vakıf kütüphanelerinde de bulunmaktadır.²⁸ Ayrıca Muhammed İsmet b. İbrâhim er-Rûmî el-Hanefî en-Nakşibendî'nin Şerh-i Kasîde-i Nûniyye li-Muhammed İsmet, Ali b. Osman Evşî'nin Kasîdetü Bed'i'l-Emâlî, Hızır b. Kadı Celaleddin'in El-Kasîdetü'n-Nûniyye, Abdülvâcîd b. Muhammed'in Şerhu'l-Kasîdeti'l-Ayniyye başlıklı kelâm ve akâidle ilgili kasîde tarzı eserler de bulunmaktadır.

Reisülküttâp Mehmet Raşit Efendi Vakıf Kütüphanesi'ndeki kelâm eserleri incelendiğinde, bunların Osmanlı medreselerinin müfredatında yer alan temel metinler olduğu görülmektedir. Bu durum, kütüphanenin doğrudan eğitim öğretime hizmet etme amacı taşıdığını göstermektedir. Nitekim kütüphane öncelikle medrese talebelerine hizmet vermektedir. Bu bağlamda Osmanlı döneminde kurulan vakıf kütüphanelerinin ve içerisindeki kitap muhteviyatının dönemin medreseleri ve medreselerinde okutulan kitap müfredatıyla doğru orantılı geliştiği görülmektedir. Ancak, diğer vakıf kütüphaneleriyle karşılaştırıldığında, ilmiye sınıfına mensup vakıflarla devlet erkânına ait vakıf kütüphaneleri arasında belirgin farklar olduğu da dikkat çekmektedir. Örneğin, Sofya Müftüsü Ebubekir Efendi tarafından kurulan vakıf kütüphanesinde, genel itibarıyla dinî ilimlerle ilgili eserlerin vakfedildiği görülmektedir. Buna karşılık, Reisülküttâp Mehmet Raşit Efendi'nin kütüphanesi, hem dinî hem de bilimsel alanlarda geniş bir yelpazeye yayılan eserleri içermesiyle farklılaşmaktadır. 22 farklı alanda eser bağışlamış olması, onun sadece dinî ilimlere değil, aynı zamanda dönemin bilimsel gelişmelerine de önem verdiğini göstermektedir.²⁹ Bu çeşitlilik, Osmanlı'da bürokrat kimliği taşıyan vakıf kurucularının ilmî bakış açılarını ve bilgi üretimine olan katkılarını anlamak açısından önemli bir örnek teşkil etmektedir. Çötelizade Vakıf Kütüphanesi'ndeki eser türleri incelendiğinde ise kelâm eserlerinin sayı bakımından fıkıh, Arap dili ve mantık alanlarından sonra geldiği ve kelâm alanındaki eserlerin diğer eserlerle mukayese edildiğinde yaklaşık üçte biri oranında yer aldığı görülmektedir.³⁰ Bu dağılım, kütüphanelerin vakfeden kişinin ilmî yönelimleri ve dönemin ilim anlayışına göre şekillendiğini göstermektedir.

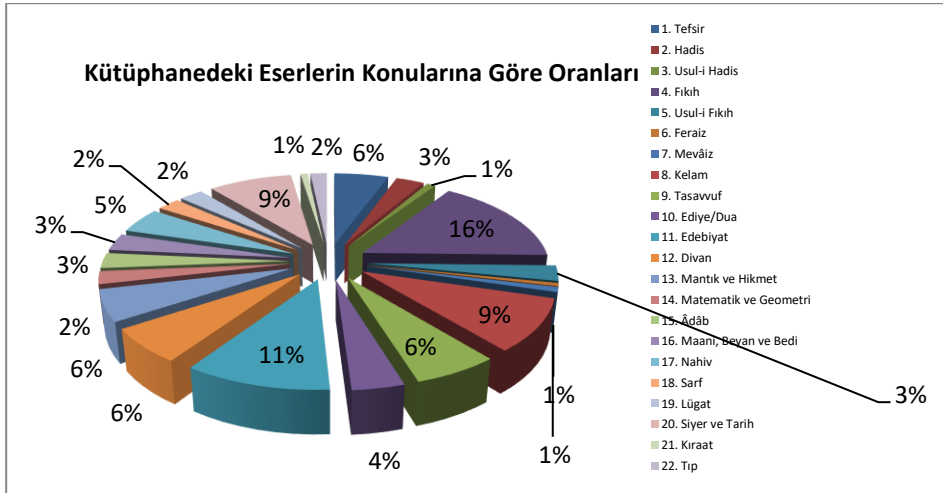
²⁸ Halil Öztürk, "Ziya Bey Yazma Eser Kütüphanesindeki Akâid ve Kelâm Eserleri", *Edebali İslamiyat Dergisi* 4/1 (2020), 1-39.

²⁹ Orlin Sabev, "Bulgaristan'da Osmanlı Vakıf Kütüphanelerinden Bir Örnek: Sofya Müftüsü Ebubekir Efendi Kütüphanesi (1777)", *Balkanlarda Osmanlı Vakıfları ve Eserleri Uluslararası Sempozyumu* (Ankara: T.C. Başbakanlık Vakıflar Genel Müdürlüğü-T.C. Başbakanlık Yurtdışı Türkler ve Akkraba Topuluklar Başkanlığı Yayınları, 2012), 297-303.

³⁰ Gani Ersoy, "Çötelizade Ailesi Ve Çötelizade Vakıf Kütüphanesi", *Fırat Üniversitesi Harput Uygulama ve Araştırma Merkezi Uluslararası Harput'a Değer Katan Şahsiyetler Sempozyumu*, (Elazığ, 14-16 Mayıs 2015).

Eserlerin sayısal dağılımı, o dönemde medreselerde okutulan dersler ve bu derslerin müfredattaki ağırlıkları hakkında önemli ipuçları sunmaktadır. Özellikle fıkıh kitaplarının sayısal olarak ilk sırada yer alması, Osmanlı medrese sisteminde İslamî ilimlerin merkezî bir konumda olduğunu göstermektedir. Bu durum, ilimlerin aklî ve naklî şeklinde sınıflandırılması ve medrese eğitiminin temelini dinî ilimleri öğrenmeye dayalı olmasıyla doğrudan ilişkilidir. İslamî ilimler, Osmanlı eğitim anlayışında aklî ve naklî ilimler şeklinde iki ana kategoriye ayrılmaktadır. Naklî ilimler (fıkıh, tefsir, hadis gibi), dinî metinlerin anlaşılması ve uygulanmasını esas alırken, aklî ilimler (mantık, felsefe gibi), düşünsel muhakemeyi geliştirmeye yönelik dersleri içermektedir. Medreselerde naklî ilimlerin ağırlıklı olarak öğretilmesi, bu eğitim modelinin dinî ilimlere öncelik verdiğini, ancak belirli ölçüde aklî ilimlere de yer ayırdığını göstermektedir.

Reisülküttâp Mehmet Raşit Efendi Vakıf Kütüphanesi'nde bulunan eserlerin tür açısından incelenmesi, bu kütüphanenin diğer vakıf kütüphanelerinden belirgin farklılıklar taşıdığını ortaya koymaktadır. Kütüphane koleksiyonunda fıkıh ve edebiyat alanlarına ait eserlerin ardından en geniş kategori, kelâm disiplinine ait eserlerden oluşmaktadır. Bu durum, kütüphanenin tematik yapısında kelâm ilmine verilen önemin göstergesi olarak değerlendirilebilir. Özellikle Reisülküttâp Mehmet Raşit Efendi Vakıf Kütüphanesi ile Bostancılar Ocağı Kütüphanesi ile karşılaştırıldığında, Bostancılar Ocağı Kütüphanesi'nde kelâm eserlerinin sayısının oldukça sınırlı olduğu görülecektir.³¹ Bu bağlamda, Reisülküttâp Mehmet Raşit Efendi'nin, medrese müfredatında kelâm derslerine verilen öneme paralel olarak bu alandaki eserleri kütüphanesine daha yoğun biçimde kazandırdığı anlaşılmaktadır.



Grafik 1: Reisülküttâp Mehmet Raşit Efendi Kütüphanesi'nin Vakfiyesindeki Bilgilere Göre Eserlerin Dağılımı

Tablo 3: Kitap Türleri ve Eser Sayıları

Kitapların Türü	Eser Sayısı
-----------------	-------------

³¹ Muhammed Özler, Kadir Demirel, "III. Mustafa'nın Bostancılar Ocağı Kütüphanesi ve Vakfettiği Kitaplar" *Belgeler* 43 (Haziran 2024), 15-77.

1. Tefsir	50
2. Hadis	26
3. Usul-i Hadis	8
4. Fıkıh	145
5. Usul-i Fıkıh	25
6. Feraiz	5
7. Mevâiz	8
8. Kelam	83
9. Tasavvuf	56
10. Edîye/Dua	34
11. Edebiyat	95
12. Divan	56
13. Mantık ve Hikmet	51
14. Matematik ve Geometri	21
15. Âdâb	25
16. Maani, Beyan ve Bedi	28
17. Nahiv	42
18. Sarf	21
19. Lügat	22
20. Siyer ve Tarih	77
21. Kiraat	7
22. Tıp	15

Sonuç / Conclusion

Bu çalışma, Osmanlı dönemindeki vakıf kütüphanelerinin ilmî mirasın korunması ve aktarılmasındaki rolünü Reisülküttâp Mehmet Raşit Efendi Kütüphanesi özelinde ele almıştır. Osmanlı'daki vakıf kütüphanelerinin yalnızca kitap muhafaza işlevi bulunmadığı, aynı zamanda medrese müfredatına paralel bir şekilde ilmî gelişimi desteklediği görülmüştür. Kelâm ve akâid eserlerinin kütüphane koleksiyonundaki belirgin ağırlığı, Osmanlı ilmî geleneğinde bu alanların eğitimdeki yerini anlamamız açısından önemli bir veri sunmaktadır.

Osmanlı Devleti'nde padişah ve saray erkânı başta olmak üzere devlet ricali ve halk, vakıflar kurarak insanlara iyilikleri ulaştırmada yoğun bir çaba sarf etmiştir. Dinî, ictimâî, siyasî, iktisadî ve idarî sahada oldukça aktif vazife yürüten vakıflar, toplumun eğitim seviyesinin gelişmesine de katkı sağlamıştır. Osmanlı sosyal ve kültürel yaşamında kitap vakfetme ve bu suretle kütüphaneler kurma, kendinden önceki Anadolu coğrafyasında yaygın olan İslâm geleneğinin bir devamı niteliğindedir. Devlet erkânından ve ulemâdan pek çok kişi bu sürece dâhil olmuştur. Böylece, merkezi yerleşim yerlerinden taşradaki kasaba ve köylere kadar farklı ölçeklerde vakıf kütüphanelerinin örnekleri sunulmuştur. Kitap ve kütüphane vakıfları, toplumun eğitim seviyesinin yükseltilmesinde ilk sırada yer almaktadır.

Kütüphaneler, daha ziyade medrese müfredatıyla uyumlu bir içerik taşımaktadır. Zira kitaplardan istifade edenler, öncelikle medrese hocaları ve öğrencileridir. Kütüphane vakfiyelerinde ilim ehlinin kitaplardan faydalandırılması, özellikle zikredilen bir husustur. Vakıf kütüphaneleri, yine bir vakıf kurumu olan medrese içinde ya da yakınında ayrı bir mekânda konumlandırılarak ilmî faaliyetler desteklenmiştir.

Osmanlı'da matbaa kullanımının yaygınlaşması (XVIII. yüzyıl) öncesinde kurulan kütüphanelerin ve vakfedilen kitapların yazmalardan oluştuğu ve sonrasında da yazma eser kültürünün devam ettiği dikkate alındığında yazma eserlerin çoğunlukta olduğu; dinî ilimlere ait kitapların ağırlıkta olması sebebiyle de Arapça eserlerin, Farsça ve Türkçe eserlerden daha fazla olduğu söylenebilir.

Anadolu'da kurulan, binası ve eserleriyle günümüze kadar ulaşan en önemli vakıf kütüphanelerinden birisi de Kayseri'deki Mehmet Raşit Efendi Kütüphanesi'dir. Şer'iyye Sicilleri Arşivi Rumeli Sadareti Mahkemesi'nin 410 numaralı sicilinde kayıtlı vakfiyesi tarafımızca tespit edilmiştir. Reisülküttâp Mehmet Raşit Efendi Kütüphanesi'nin vakfiyesi incelendiğinde kütüphanenin 29 Eylül 1797 tarihinde kurulduğu, binasıyla birlikte kütüphaneye kıraat, tefsir, hadis, usûl-i hadis, fıkıh, usûl-i fıkıh, ferâiz, mevâiz, kelâm, tasavvuf, ediye/dua, siyer, tarih, edebiyat, divan, mantık ve hikmet, âdâb, beyân, bedî, meânî, sarf, nahiv, lügat, matematik, geometri ve tıp olmak üzere yirmi iki alanda Arapça, Farsça ve Osmanlı Türkçesi eserler bağışlandığı görülmüştür. Kütüphanenin katalogları incelendiğinde kütüphaneye zamanla farklı konularda yazma ve matbu eserlerin de bağışlandığı görülmektedir. Vakfiyede kayıtlı kitaplar ile kataloglardaki bilgiler mukayese edilerek eserlerin büyük bir kısmının müellifi tespit edilmiştir. Ancak kütüphanenin basılı ve dijital kataloglarında da müellifi tespit edilemeyen bazı eser ve risâleler mevcuttur.

Vakfiyesindeki bilgilerden sayı olarak en fazla eserin fıkıh alanında olduğu, ardından edebiyat ve üçüncü sırada ise kelâm ve akâid eserlerinin geldiği görülmektedir. Kelâm ve akâidle ilgili eserler incelendiğinde ve Osmanlı dönemi diğer vakıf kütüphaneleriyle mukayese edildiğinde zengin bir içeriğe sahip olduğu görülmektedir. Celâleddin ed-Devvânî, Necmeddin Ebû Hafs Ömer en-Nesefî, Lütfullah en-Nesefî Keydâni, Mehmed b. Ebû Bekir el-Maraşî el-Hanefî Saçaklızâde, Ebu'l-Feth İsmâil b. Mustafa b. Mahmûd el-Gelenbevî, Şemseddin Ahmed b. Mûsâ el-İznikî Hayâlî, Seyyidü's-Şerif Ali b. Muhammed Cürçânî gibi daha birçok âlimin kelâm ve akâidle ilgili eserlerinin yazma nüshalarının günümüze kadar ulaştığı tespit edilmiştir. Bu temel eserlerin yanı sıra kelâm ve akâid sahasını besleyecek haşiye tarzı eserlerde de mevcuttur. Osmanlı döneminde medreselerde okutulan temel eserlerin vakıf kütüphanelerinde yer alması alanda uzmanlaşmak isteyen öğrencilere ciddi bir eğitim imkânı sunduğu anlaşılmıştır.

Reisülküttâp Mehmet Raşit Efendi'nin bir kütüphane kurması ve kitap bağışında bulunması, onun kitaba ve ilme verdiği değeri göstermektedir. Diğer vakıf kütüphanelerinden farklı olarak kelâm ve akâid eserlerinin koleksiyonda daha geniş bir yer tutması, Mehmet Raşit Efendi'nin bu sahadaki ferasetini ve engin basiretini ortaya koymaktadır. Ayrıca, daha önce kütüphane bulunmayan bir bölgede ilk kez bir kütüphane inşa ettirmesi, onun kültürel ve ilmî mirasa katkı sağlama konusundaki öncülüğünü ve vizyonunu göstermektedir.

Netice itibarıyla Mehmet Raşit Efendi Kütüphanesi, sadece Osmanlı döneminde değil günümüzde de kelâm ve akâid ilmiyle ilgilenen araştırmacılar için temel kaynakları ihtiva etmesi sebebiyle önemli bir yazma eser kütüphanesidir. Çalışmamızda vakfın kurulduğu dönemde kütüphaneye ilk vakfedilen eserlerin listesinin verilmesiyle, günümüz katalogları ile mukayese yapılmasına imkân tanınmıştır. Bu sayede Osmanlı Devleti'nin kelâm ve akâid sahasındaki ilmî ve kültürel hafızası ile dönemindeki müderris ve talebelerin istifade ettiği eserlerin katalog bilgisi günümüze taşınmıştır. Kelâm ve akâid

sahasındaki eserlerin Şer'iyeye Sicilleri Arşivi'ndeki kayıtlar ışığında incelenmesi alana bir katkı olarak değerlendirilebilir.

Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	<i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i>
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	turkiyeilahiyat@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	<i>It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.</i>
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	turkiyeilahiyat@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça | References

Alikılıç, Dündar. "Kayseri'de Kütüphane Geleneği". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Erzurum, 2003.

Aslan, Mustafa. "Kayserili Raşit Mehmet Efendi ve Divançesi", *Journal of Turkish Studies* 2/3 (2007), 40-58.

Cunbur, Müjgân, "Kayseri'de Raşid Efendi Kütüphanesi ve Vakfiyesi". *Vakıflar Dergisi* 8 (1969), 185-195.

Çayırdağ, Mehmet. "Kayseride Vakıf Kütüphaneleri", *Vakıflar Dergisi* 20 (1988), 245-289.

Çitak, Gözde. *Kayseri Raşit Efendi Kütüphanesi'ndeki XIX. Yüzyıla Ait Kuran-ı Kerim Tezhiplerinin İncelenmesi*, Erciyes Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

Erünsal, İsmail E. "Osmanlı Döneminde İstanbul Kütüphaneleri", *Antik Çağ'dan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi*, İstanbul: İSAM, 2015.

Erünsal, İsmail E. *Türk Kütüphaneleri Tarihi II Kuruluştan Tanzimat'a Kadar Osmanlı Vakıf Kütüphaneleri*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1988.

Erünsal, İsmail E. "Osmanlı Döneminde İstanbul Kütüphaneleri", *Antik Çağ'dan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi: Edebiyat, Kültür, Sanat*, ed. Coşkun Yılmaz, İstanbul: İSAM, 2015..

Erünsal, İsmail E. *Osmanlı Vakıf Kütüphaneleri*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2008.

Erünsal, İsmail E. "Râşid Efendi Kütüphanesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/462-463. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Gökdoğan, Nuray. *Kayseri Raşid Efendi Eski Eserler Kütüphanesi'ndeki 1096 Nolu Mesnevi'nin Tezhip ve Cilt Sanatı Bakımından İncelenmesi*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Geleneksel Türk El Sanatları Ana Sanat Dalı. Yüksek Lisans Tezi, 2013.

Günay, Hacı Mehmet . "Vakıf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/475-479. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Güneş, Gülcan Aşşın. "Kayalık Medresesi Kütüphanesi: XIX. Yüzyıl Denizlisi'nde Kitap Vakıfları ve Kitaplar". *Vakıflar Dergisi*, Ankara, 61 (2024), 117-131.

İnalçık, Halil. "The Policy of Mehmed II towards the Greek Population of Istanbul and the Byzantine Buildings of the City". *Dumbarton Oaks Papers* 23-24 (1968-69).

Karabulut, Ali Rıza. *Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesi Tarihçesi*. Kayseri, 1994.

Karabulut, Ali Rıza. *Kayseri Raşid Efendi Eski Eserler Kütüphanesi'ndeki Türkçe Arapça Farsça Yazmalar Kataloğu*. Kayseri: Mektebe Yayınları, 1995.

Karabulut, Ali Rıza-Mercan, İ. Hakkı. *Kayseri Râşid Efendi Kütüphanesi'ndeki Türkçe, Farsça, Arapça Basmalar Kataloğu*. Kayseri, 1993.

Karadağ, Hasan. *Kayseri'de Kitap ve Kütüphane*, Erciyes Üniversitesi Matbaası. Kayseri, 1992.

Küçüktepe, Şener. *Kayseri İli "Raşit Efendi Kütüphanesi"nde Bulunan Deri Cilt Kapakları Üzerine Bir Araştırma*. Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Okutan, Ahmet. *Kayseri Umumî Kütüphanesi Râşid Efendi Kısmı Usul-i Hadis ve Hadis İlmine Ait Arapça Elyazma Eserler Kataloğu*. İstanbul, 1964.

Öztürk, Halil. "Ziya Bey Yazma Eser Kütüphanesindeki Akâid ve Kelâm Eserleri". *Edebali İslâmiyat Dergisi* 4/1 (2020), 1-39.

Özyedekçi, Kâzım. "Kayserili Reisülküttâb Mehmed Râşid Efendi ve Eserleri". *Kayseri Halkevi Dergisi* 13/2 (1939), 391-398.

Özyedekçi, Kâzım. "Râşid Efendi Kütüphanesi ve Yazma Eserler I-VIII". *Kayseri Halkevi Dergisi* 1946-1948.

Parlak, Mustafa. "Kayseri'de Bir Kültür Hazinesi: Reisü'l-küttâb Mehmed Raşid Efendi Kütüphanesi". *Erciyes Dergisi* 11 (1988), 1-5.

Yıldız, Esra. "Şer'iyye Sicillerinden Şefkat ve Merhamet Timsâli Vakfiye Örnekleri". *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi* 30 (2017), 72-75.

Yıldız, Esra. *Şer'iyye Sicillerinin Tıp Tarihi Açısından Önemi: Osmanlı Devleti'nde Sağlık Çalışanlarının Terekeleri*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023.



Emevî Dönemi Şairlerinden Kutâmî ve Lâmiyye Türü Şiiri

Zahit Kaplangöz ¹

Öz

Bu çalışmada Emevîler döneminde yaşamış şair Kutâmî'nin hayatı ve Lâmiyye'sinin tanıtılması amaçlanmıştır. Bu amaç için yazılı literatür taranmış, gerekli bilgiler konularına göre tasnif edilerek incelenmiş, bunun için doküman analizi yöntemi kullanılmıştır. Yapılan incelemelerde onun hayatına dair kısıtlı bilgilerin bulunduğu ve var olan bu bilgilerinde kaynaklarda dağınık bir biçimde yer aldığı görülmüştür. Yaşadığı dönemden itibaren şairleriyle dikkatleri üzerine çeken şairimizin zamanındaki diğer ünlü şairler gibi meşhur olamamasının sebebinin devlet ricali ile olan kısıtlı ilişkisi olduğu tespit edilmiştir. Bunun yanında şairleri Arap dili açısından çok önemli olduğu ortaya çıkmıştır. Lâmiyye'sinde bulunan beyitler, pek çok klasik eserde yer alan farklı konularda şahit olarak kullanılmıştır. Kutâmî, bir medih ve gazel şairi olarak biliniyor olsa da şairlerinde geçen hikmetli sözlerin ağızlarda mesel olarak dolaştığı tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagatı, Kutâmî, Emevîler, Şiir, Lâmiyye

Kaplangöz, Zahit. "Emevî Dönemi Şairlerinden Kutâmî ve Lâmiyye Türü Şiiri". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi 9/1 (Mart 2025), 476-498. <https://doi.org/10.32711/tiad.1583873>

Geliş Tarihi	12.11.2024
Kabul Tarihi	23.03.2025
Yayın Tarihi	28.03.2025
*Bu CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makedir.	

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Aksaray Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı, Aksaray, Türkiye, zkaplangoz@gmail.com, ORCID: 0000-0003-3789-0951



Qutami, One of The Poets of the Umayyad Period and His Lâmiyya

Zahit Kaplangöz ¹

Abstract

In this study, it is aimed to introduce the life and Lâmiyye of the poet Kutâmî, who lived during the Umayyad period. For this purpose, written literature was scanned and examined according to its subjects, and the document analysis method was used for this. The investigations showed that there is limited information about his life and that this information is scattered in the sources. The reason why our poet, could not become famous like other famous poets of his time was his limited relationship with the state dignitary. In addition, his poems turned out to be very important for the Arabic language. The couplets in his Lâmiyye have been used as evidence of the subject in many classical works. Although he is famous as a poet of eulogy and ghazal, it has been determined that the wise words in his poems are known as proverbs.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Qutamî, Umayyads, Poetry, Lamiyya

Kaplangöz, Zahit. "Qutami, One of The Poets of the Umayyad Period and His Lâmiyya". *Türkiye Journal of Theological Studies*, 9/1 (Mart 2025), 476-498. <https://doi.org/10.32711/tiad.1583873>

Date of Submission	12.11.2024
Date of Acceptance	23.03.2025
Date of Publication	28.03.2025
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	

¹ Asst. Prof. Dr., University of Aksaray, Faculty of Islamic Sciences, Department of Arabic Language and Rhetoric, Aksaray, Türkiye, zkaplangoz@gmail.com, ORCID: 0000-0003-3789-0951

Giriş

Emevîler, Hulefâ-i Râşidîn döneminden sonra İslam topraklarında 661-750 yılları arasında hüküm süren ilk İslam hanedanıdır. İlk İslam döneminden sonra kurulan bu yeni devlette bazı farklılıklar göze çarpmaktadır. Bunların ilki yönetim şeklinin değişip saltanata dönüşmesidir. Emevî hanedanının yönetimi ele geçirmesi cahiliye döneminde var olan kabilecilik anlayışının tekrar ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Ayrıca devletin sınırlarının genişlemesi ile Arap olmayan milletlerin buraya dahil olması ve bu unsurlara kötü davranılması var olan huzursuzluğu iyice körüklemiştir.³ Dolayısıyla bu dönem genellikle iç isyanların meydana geldiği çalkantılı bir döneme dönüşmüştür.⁴ Bunun yanında Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Râşidîn dönemindeki İslâmî yaşam yerini sefahat ve eğlencenin kısaca dünyevileşmenin hakim olduğu bir hale dönüşmüştür. Bu durum yaşama sıkı bir bağlantıya sahip olan edebiyatı dolayısıyla şiiri etkilemiştir. Özellikle devlet ricaline yakınlaşmayı çabalayan şairler medih türü şiirleri daha sık kullanmaya başlamışlardır. Aynı zamanda hayata hakim olan eğlence kültürü gazel yani aşk türü şiirlerinde oldukça yoğun bir şekilde kullanılmasına sebep olmuştur.⁵ Emevî dönemi şiirlerin yapısı genel olarak cahiliye dönemine benzerlik göstermektedir.

Arap dilinde Lâmiyye olarak nitelendirilen şiirler beytin son harfinin yani revîsinin “lam” olduğu şiirlerdir.⁶ Lâmiyyetü'l-Acem, Lâmiyyetü'l-Arab, Lâmiyyetü's-Şâtibiyye gibi meşhur, pek çok şiir bulunmaktadır. Bu tarz şiirlerin konu birlikliği yoktur. Örneğin kahramanlık, özür, medih ve hikmet konuları bu tür şiirlerde işlenmiştir. Özellikle bu adla çok fazla şiirin bulunmasının sebebi olarak revîsi “lam” olan şiirlerin revîsi farklı olan şiirlere göre daha kolay yazılması denilebilir.⁷

Kutâmî'nin Lâmiyye'si ise dönemin Medine valisi olan Abdulvâhid b. Hâris için yazılan medih türü bir şiirdir. Hayatı hakkında tarih ve tabakat⁸ türü eserler oldukça sınırlı bilgiler vermiştir. Merzubânî (ö. 384/994) onun hayatı hakkında şunları demiştir:

“Kutâmî: Asıl ismi, Umeyr b. Şuveyym b. Amr b. Abbâd ... b. Tağlib'tir. Söylediği beyit sebebiyle lakabı Kutâmî olmuştur. Künyesi Ebu Saîd'dir. Aynı zamanda Ebu Ğanem de denilmektedir. İsmi Amr olduğu söylense de ilki daha doğrudur. İslam'ın ilk dönemlerinde yaşamış, ince sözlü usta bir şairdir.”⁹

İbn Asâkir (ö. 571/1176) ise onun hakkında yukarıdaki bilgilere ek olarak, Şam'a Velid b. Abdulmelik'i övmek için geldiğini ve Hristiyan'ken Müslüman olduğunu ifade etmiştir.¹⁰

³ Ahmet Kazım Ürün, *Klasik Arap Edebiyatı* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2017), 72–75.

⁴ Abd al-Ameer Dixon, “Emevi Dönemi Hairici İsyancıları”, çev. Hüseyin Doğan, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 7/1 (2014), 155.

⁵ Merve Küçükzoroğlu, “Emevî Dönemi Arap Şiiri Türlerine ve Şairlerine Genel Bir Bakış”, *İlahiyat* 10 (2023), 7.

⁶ İsmail Durmuş, “Kafiye”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/.

⁷ Mehmet Sıddık Özalp – Hasan Taşdelen, “Arap Edebiyatında Lâmiyye Literatürü”, *Balikesir İlahiyat Dergisi* 12 (2020), 219, 220.

⁸ Alanında öne çıkmış kimselerin hayatlarını konu edinen İslâmî telif türü. bk: İsmail Durmuş, “Tabakat”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 288.

⁹ Ebû 'Ubeydullâh Muhammed b. İmrân el- Merzubânî, *Mu'cemu's-Şu'arâ'*, thk. F. Krenkow (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1402/1982), 244.

¹⁰ Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen İbn Asâkir, *Târîhu Dimesşk*, thk. Amr b. Ğurâme el-Umrevî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995), 46/96.

Burada görüldüğü üzere tabakat müelliflerinin verdiği bilgilerdeki sınırlılık, onun hayatı hakkında bahsedilmeyen bilgilere ulaşılması için diğer tarihî ve edebî kaynaklardaki satır arası bilgilerin ortaya çıkarılmasına veya bizzat kendi şiirlerine müracaata sebep olmuştur. Zikredilen araştırmannın neticesi, çalışmada Kutâmî'nin hayatı kısmında ortaya koyulmuştur. Bu kısımda şair hakkında isminde var olan farklı rivayetler, İslam'a girmesi, Hz. Ali döneminden kalan siyasi karışıklıklar neticesinde kendi kabilesinin de dahil olduğu iç savaşdaki durumu gibi oldukça özet bilgilere ulaşılmıştır. Onun kendi zamanındaki ünlü şairlere nazaran biraz daha geri planda kalmasının sebebi olarak, devrinin önemli şehirlerinden uzak bir hayatı tercih etmesi gösterilebilir. Her ne kadar halife Yezid devrinden (ö. 64/683) itibaren toplumda bilinen bir şair olsa¹¹ da Şam'a gelmesi halife Velid b. Abdülmelik (ö. 96/715) zamanına denk gelmektedir.¹² Bu durum şairin ömrünün son zamanlarında büyük bir şehre geldiğini ve hayatının büyük bölümünü kendi kabilesinin yanında geçirdiğini göstermektedir. Zaten kabilesinin dahil olduğu iç savaşta esir düşmesi de bu iddiayı desteklemektedir.¹³

Kutâmî'nin söylediği şiirler kendi adıyla bilinen bir divanda toplanmıştır. Bu divan otuz iki parça şiirden meydana gelmiştir. Söz konusu divanı ilk olarak Jacob Barth, Leiden'de 1902 yılında neşretmiştir. Bundan sonra İbrahim es-Semarrâi ve en son Mahmud er-Rebiâ onun divanını yayınlamışlardır.¹⁴ Bu çalışmada Kutâmî'nin hayatı hakkında bilgiler verilmiştir. Ayrıca divandaki ilk şiir olan Lâmîye'nin içeriği tahlil edilmiş ve Arap dilindeki önemi gösterilmeye çalışılmıştır.

1. Kutâmî'nin Hayatı

Kutâmî'nin tam ismi "Umeyr b. Şuyeym b. Amr b. Abbâd b. Bekr b. Âmir b. Usâme b. Mâlik b. Bekr b. Hubeyb b. Amr b. Ganem b. Tağlib'tir.¹⁵ Kaynaklarda genel olarak bu şekilde belirtilmekle birlikte bazı farklılıklar da göze çapmaktadır. İbn Sellâm el-Cumahî ismini Amr olarak belirtmiştir.¹⁶ Şuyeym olan babasının ismi ise Suyeym¹⁷ şeklinde geçmektedir. Semânî ise Kutâmî ile Kutâmî Ebi's-Şergâ'yı karıştırmış ve ismi için Husayn b. Cemâl b. Hubeyb olarak vermiştir.¹⁸ Ancak İbn Esîr bunun açık bir yanlış olduğunu ifade ederek söz konusu isimlendirmeyi hatalı bulmuştur.¹⁹ Çünkü Kutâmî Ebi's-Şergâ, Kelb kabilesine mensupken üzerinde bahsedeceğimiz Kutâmî ise Tağlib kabilesindedir. Kutâmî hakkında kaynaklarda çok fazla bilgi bulunmamaktadır. Bu sebepten ötürü doğum tarihi hakkında net bir bilgi yoktur. Ancak Yezid'in ileride bahsedileceği üzere

¹¹ İbn Asâkir, *Târîhu Dimesk*, 46/98.

¹² İbn Asâkir, *Târîhu Dimesk*, 46/98.

¹³ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *eş-Sîr ve's-Şu'arâ* (Kahire: Dârü'l-hadis, 1423), 2/713.

¹⁴ Zülfişkar Tüccar, "Kutâmî", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/.

¹⁵ Ebû'l-Kâsım el-Hasen b. Bişr b. Yahyâ el-Âmedi Ebû'l-Kâsım el-Âmedi, *el-Mu'telif ve'l-muhtelif fi esmâi's-Şu'arâ*, thk. F. Krenkow (Beyrut: Dârü'l-Ceyl, 1411/1991), 218.

¹⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sellâm b. Ubeydillâh b. Sâlim el-Cumahî, *Tabakâtü fuhûli's-Şu'arâ*, thk. Mahmud Muhammed Şakir (Cidde: Dârü'l-medeni, 1974), 2/534.

¹⁷ Abdulkâdir b. Omar el-Bağdâdi Abdulkâdir el-Bağdâdi, *Hizânetu'l-edeb ve lubbu lubâbi lisâni'l-Arab* (Kahire: Mektebetü'l-Hânci, 1418/1997), 2/370.

¹⁸ Ebû Sa'd Abdulkerim b. Muhammed el-Mervezî es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahman b. Yahyâ (Haydarabad: Dâiratü'l-Me'ârifü'l-Osmâniyye, 1382/1962), 10/449.

¹⁹ Ebû'l-Hasen Ali b. Ebî'l-Kerem Muhammed el-Cezerî İbnu'l-Esîr, *el-Lubâb fi tehzîbi'l-ensâb* (Beyrut: Dârü Sâdir, 1400/1980), 3/44.

kendisinden Ensar'ı hicvetmesini emretmesi olayı kabul edilirse²⁰ Muâviye döneminde h. 40 yıllarında doğduğu düşünülebilir.²¹ Tağlib kabilesine mensup olduğu için kuzey Suriye bölgesinde doğmuştur. Onun hakkında ilk bilgi verenler arasında İbn Kuteybe bulunmaktadır. O, Kutâmî'nin iyi bir şair olduğunu özellikle gazel türü eserlerde başarılı olduğunu ifade eder.²² Ayrıca kendi devrinde yaşamış ünlü Arap şairlerinden Ahtal'ın (ö. 92/710-11) onun şiirlerini övdüğü rivayet edilmiştir.²³ Ona verilen en meşhur lakap "kutâmî" lakabı olup şahin anlamındadır. Bunun sebebi şu beytinde geçen "kutâmî" lafzıdır:

بُحْطُهُنَّ جَانِبًا فَجَانِبًا . . . حُطَّ الْفُطَامِي الْقَوَارِبَا

Sağdan ve soldan iner üzerlerine, şahinin su içmeyi arzulayan bağırtlak kuşunun üzerine indiği gibi²⁴

Kutâmî'nin ikinci bir lakabı ise "Sarfulgavânî" (güzellere vurgun)'dur. Bu lakabı ise şu beytinden ötürüdür:

صَرِيغٌ غَوَانٍ رَاقِفُهُنَّ وَرُقْفَهُ . . . لُدُنُ شَبِّ حَتَّى شَابَ سُودُ الْأَوَانِبِ

Güzellere vurgundur; onlar, onun hoşuna gider, o da onların hoşuna gider, gençliğinden yaşlılığına kadar siyah perçemi vardır.²⁵

Kutâmî'nin dini inancı hakkında kaynaklarda genel olarak önce Hristiyan iken sonradan müslüman olduğuna dair bilgiler verilmektedir. Ancak Luis Şeyho (1859-1927) onun Hristiyan olduğunu hiçbir zaman müslüman olmadığını dile getirmiştir. Onun Müslüman olduğuna dair iddiaları reddeder ve ileride bahsedilecek olan İslam ve Müslümanlara dair yazdıklarını ise aynı Ahtal'ın İslam'a dair güzellmelerine benzetmektedir. İddiasını üç temele dayandırmaktadır:

- 1- Kutâmî, Tağlib kabilesine mensuptur. Bu kavim Abbasîler devrine kadar Hristiyan dinine sıkı bir şekilde sarılmıştır.
- 2- Kendisi de Hristiyan olan şair Ahtal ile akraba olması.
- 3- Hristiyan olan kavmi ile övünmesi.²⁶

Aslında Şeyho'nun bu iddialarının güçlü bir temele dayanmadığı görülmektedir. Çünkü bir kişi kendi kavminin inancını pekâlâ terk edebilir ama kavmi ile övünmeye de devam edebilir. İkinci bir husus ise Ahtal'ın İslam dini hakkındaki güzel sözleriyle Kutâmî'nin sözlerinin benzetilmesidir. Böyle bir yaklaşım her ne kadar mümkün görünse de onun Müslüman olmasına delalet eden ve İbn Asâkir'de nakledilen olay böyle bir ihtimali

²⁰ İbn Asâkir, *Târîhu Dimesk*, 46/98.

²¹ Mahmud er-Rebîa, "Mukaddime", *Divânu'l-Kutâmî*, mlf. Ebû Saîd Umeyr b. Şüeyym et-Tağlibî el- Kutâmî. thk. Mahmud er-Rebîa (Kahire: Heyetü'l-Misriyye, 2001), 147, 148; Tüccar, "Kutâmî", 26/.

²² İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-şu'arâ*, 2/713.

²³ Ebû Zeyd Muhammed b. Ebî'l-Hattâb el-Kureşî Ebû Zeyd el-Kureşî, *Cemheretu Eş'âri'l-'Arab*, thk. Ali Muhammed el-Bicâdî (Kahire: Nühzetu Mısır, ts.), 73.

²⁴ Ebû Saîd Umeyr b. Şüeyym et-Tağlibî el- Kutâmî, *Divânu'l-Kutâmî*. thk. Mahmud er-Rebîa (Kahire: Heyetü'l-Misriyye, 2001a), 191.

²⁵ Kutâmî, *Divânu'l-Kutâmî*, 280.

²⁶ Luvis Şeyho, "Şuarâu'n-nasrâniyyeti bade'l-İslâm", *Mecelletü'l-Meşrik* 1 (1925), 25, 26.

zayıflatmaktadır. Bu olaya göre Yezîd, Ensâr'ı yeren bir şiir yazması için Kâb b. Cuayle emretmiş o, ise bunu yapamayacağını belirtip halifeyi Kutâmî'ye yönlendirmiştir. Kutâmî ise kendisinin Müslüman olduğunu ve diğer Müslümanlardan utandığını ifade edip Ensâr'ı hicvetmeyi reddetmiştir.²⁷

قَوْمٌ، هُمْ يَتَّبِعُوا الْإِسْلَامَ، وَامْتَنَعُوا ... قَوْمَ الرَّسُولِ الَّذِي مَا بَعْدَهُ رَسُولٌ

Öyle kavimdir ki İslam'ı onlar sabit kıldı ve kendisinden sonra resul gelmeyen resulü korudular/desteklediler²⁸

Kureys'i övdüğü ve bunu yaparken son peygamberi desteklemelerine atf yaptığı bu beyit, onun İslam'a girdiğini açık bir şekilde göstermektedir. Başka dine mensup birisinin, inanmadığı bir dine mensup özel bir grubu hem de devrin halifesinin emrini geri çevirerek reddetmesi gerçekleşmesi zor bir olay olarak kabul edilmelidir.

Emevîler döneminde kavmiyetçilik anlayışı tekrar kuvvetlenmiş ve Arap kabileleri arasında üstün olma mücadelesi Câhiliyye döneminde gibi tekrar baş göstermişti. Yemenî ve Mudarî Arap kabileleri arasında çıkan savaşlarda Benî Kelb'e karşı Kayslılar'ı destekleyen Benî Tağlib, Kelb kabilesinin yenilmesinden sonra Kayslılar'la ayrılığa düştü.²⁹ Kutâmî kabilesi Tağlib ile Kays arasındaki savaşa katılmış ve esir düşmüştür. Kays kabilesinin lideri Züfer b. Hâris onu serbest bırakmış ve 100 deve vermiştir. Bunun üzerine Kutâmî, şunları demiştir.

وَمَنْ يَكُنْ اسْتِغْلَامَ إِلَى ثَوِيٍّ ... فَقَدْ أَحْسَنْتَ، يَا زُفَرَ، الْمَتَاعَا
أَأَكْفُرُ بَعْدَ رَدِّ الْمَوْتِ عَنِّي ... وَبَعْدَ عَطَائِكَ الْمَائَةِ الرَّتَاعَا

Kim ev sahibini kınar da ona kötülük yapar, ki sen ey Züfer, bana nimetler vererek güzel davrandın

Beni ölümden kurtarıp 100 deve verdikten sonra sana nankörlük mü yapayım³⁰

Ayrıca iki kabile arasında var olan bu savaşın kötülüğüne ve her iki kabilenin aslında kardeş olmasına rağmen birbirlerinin kanlarının döktüğüne dair beyitler söylediği görülmektedir. Bu beyitlerden birisi şudur:

لَمْ تَرَ قَوْمًا هُمْ شَرٌّ لِأَخْوَانِهِمْ ... مِمَّا عَشِيَّةً يَجْرِي بِالذِّمِّ الْوَادِي
حَالَ الْحَوَادِثِ وَالْأَيَّامِ ذُنُوبُهُمْ ... وَنَحْنُ مِنْ بَعْدِهِمْ لَسْنَا بِخَلَادٍ
حَتَّى إِذَا دُكَّتِ النَّيِّرَانُ بَيْنَهُمْ ... لِلْحَرْبِ يُوقِنَنَّ لَا يُوقِنَنَّ لِلزَّادِ

Kardeşlerine bizlerden daha kötü davranan bir kavim göremezsin, öyle ki gece vadiden kan akar

Onlara kötü günler ve musibetler uğramıştır, bizler ise onlardan sonra kalıcı değiliz

Ta ki aralarındaki savaşı körüklemek için ateş yakarlar da yiyecek için ateş yakmazlar³¹

Ayrıca şu beyitte her iki kavim arasındaki savaştan duyduğu üzüntüyü dile getirmiştir:

²⁷ İbn Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, 46/98.

²⁸ Kutâmî, *Divânu'l-Kutâmî*, 265.

²⁹ Casim Avcı, "Tağlib", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 374, 375.

³⁰ İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve ş-Şu'arâ*, 2/713.

³¹ Kutâmî, *Divânu'l-Kutâmî*, 212, 213.

أَلَمْ يُخزَنَكَ أَنْ جَبَالَ قَيْسٍ ... وَتَغْلِبَ قَدْ تَبَايَنْتَ انْقِطَاعًا
يُطِيعُونَ الْغَوَاةَ وَكَانَ شَرًّا ... لِمُؤْتَمِرِ الْغَوَايَةِ أَنْ يُطَاعَا

Kays ve Tağlib'in iplerinin kopmuş bir vaziyette birbirinden ayrılması seni üzmedi mi?

Şerli kimselere itaat ediyorlar, kötülüğü tavsiye eden kimselere itaat ne kötüdür³²

Kutâmî'nin devlet ricali ile olan ilişkisi oldukça sınırlı olmakla birlikte onlarla iyi geçinmeye çalışmıştır. Öncelikle övdüğü kişiler arasında devrinin halifesi Abdulmelik b. Mervan bulunmaktadır. Onun için şunları demiştir:

أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ هُدَى وَنُورٌ ... كَأَجَلِي دُجَى الظُّلَمِ النَّهَارِ
قَرِيبُ بَنِي أُمَيَّةَ مِنْ قُرَيْشٍ ... هُمْ السُّرُّ الْمُهَذَّبِ وَالنَّصَارِ
وَعَبْدُ الْمَلِكِ لِلْفُقَرَاءِ طَعْمٌ ... وَحَزْرٌ لَيْسَ مَعْقَلُهُ يُضَارُ

Müminlerin emiri hidayet ve nurdur, gündüzün gece karanlığını aydınlattığı gibi

Kureys'teki Benî Ümeyye'nin cengaveridir, ki onlar güzel ve güleç yüzlü bir topluluktur

Abdulmelik ise fakirler için bir nimet ve sığınaktır, onun kalesi zarar görmez³³

Ayrıca o, ileride üzerinde duracağımız Lâmiyye türü şiirinde bahsi geçen Medine valisi Abdolvâhid b. Hâris'i övmüştür. Kutâmî'nin devlet ricalinden başka bir kimseyi övdüğü görülmemektedir. Bu durum aynı dönemde yaşamış ama ondan daha ünlü olan Ferz dak, Cerîr gibi şairlerle arasındaki farka da işaret etmektedir. Çünkü bu kimselerin devletin önde gelen simalarıyla güçlü ilişkileri bulunmaktayken Kutâmî, daha çok kendi bölgesinde yaşamış dolayısıyla diğer şairler gibi ünlenmemiştir.

Kutâmî'nin yukarıda da bahsedildiği üzere gazel, ayrıca medih ve vasıf türü şiirleri, onun hakkında çalışma yapan araştırmacıların dikkatini çekmiştir.³⁴ Bununla birlikte hikmet temalı beyitleri de kendi döneminden itibaren insanların ağızlarında mesel olarak kullanıla gelmiştir.³⁵ Sonraki konularda incelenecek olan Lâmiyye'sinde de meselleşmiş beyitlerine temas edilecektir. Ancak burada insanlara yük olan, onlara gereksiz zahmet veren kimse hakkındaki şu beytini örnek olarak göstermek yeterli olacaktır:

وَمَنْ لَا يَزَلْ يَسْتَحْمِلُ النَّاسَ نَفْسَهُ... يُعْتَفُ وَيُنْكَرُهُ مَنْ الَّذِي يَعْرِفُ

Her kim kendisini insanlara taşıtırsa, onu bilenler artık onu kınar ve çirkin görür³⁶

³² Kutâmî, *Divânu'l-Kutâmî*, 258, 259.

³³ Kutâmî, *Divânu'l-Kutâmî*, 352.

³⁴ İbrahim es- Sâmerri, "Mukaddime", *Divânu'l-Kutâmî*, mlf. Ebû Saïd Umeyr b. Şüeyem et-Tağlibî el- Kutâmî. thk. İbrahim es-Sâmerri (Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1960), 12.

³⁵ Arap şiirinin bir özelliği de söylenen sözlerin hikmetli anlamları sebebiyle ağızlarda mesel olarak dolaşmasıdır. bk: Abdullah Esat Bağcı, "İbn Dureyd in Söylediği Hikmet Şiirlerinin Tema ve Üslup Bakımından İncelenmesi", *Akif* 54/1 (2024), 96, 97

³⁶ Ebû Saïd Umeyr b. Şüeyem et-Tağlibî el- Kutâmî, *Divânu'l-Kutâmî*. thk. İbrahim es-Sâmerri (Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1960b), 157.

Kutâmî'nin vefat tarihi hakkında daha net ifadelerin söylendiği görülmektedir. Zehebî, onun ölümünü h.101 olarak belirtmektedir.³⁷ Aynı tarihi Kâtip Çelebi de ifade etmiştir.³⁸ Ancak Zirikli, onun ölüm tarihini h. 130 olarak söyler.³⁹ Öncelikle Kutâmî'nin yaşadığı yıla dair eldeki en net bilgiye Ahtal sebebiyle ulaşılmaktadır. Ölüm yatağında Ahtal'a kendisinden sonra kimi bıraktığını sorduklarında Kutâmî'yi söylemiştir.⁴⁰ Ahtal'ın h. 92'de öldüğü düşünülürse bu tarihlerde Kutâmî'nin hala hayatta olduğu anlaşılacaktır. Vefatı hakkında ise Sibeveyhi'nin (ö. 180/796) kitabına en son Cerîr (ö. 114/732) ve Ferezdak'ın (ö. 114/732) şiirlerini şahit olarak kullanması dikkate alındığında,⁴¹ Zirikli'nin vefatı için vermiş olduğu tarihin iddia edilen ilk tarihe göre daha zayıf kaldığı söylenebilir.

2. Lâmiyye Türü Şiiri

2.1. Şiir ve Tahlili

Kutâmî'nin Lâmiyye'si konu bakımından Emevî dönemi yazılan ve cahiliye şiir formatına uygun olan medih tarzı şiirlere benzemektedir. Bu bağlamda üç ana kısma ayrılan Lâmiyye, cahiliye şiirlerinde olduğu gibi şairin sevgilisine duyduğu özlemin dile getirdiği, bir zamanlar onunla geçirdiği şimdi ise birer harabeye dönen kalıntıların zikredildiği nesib bölümü⁴² ile başlamaktadır.

[1] إنا مُحَيُّوك، فَاسَلِّمْ أَيُّهَا الطَّلَلُ، ... وَإِنْ بَلَيْتِ، وَإِنْ طَالَتْ بِكَ الطَّوَلُ

[2] أَلَى اهْتَدَيْتِ لِتَسْلِيمِ عَلَى يَمَنِ، ... بِالْعَمْرِ، عَجَزَهُنَّ الْأَعْصُرُ الْأَوَّلُ

[3] صَافَتْ، تُعَمِّجُ أَعْنَاقُ السُّيُولِ بِهَا، ... مِنْ بَاكِرِ سَبَطِ، أَوْ رَاحِ يَبَلُ

[4] فَهِنَّ كَالْحَلَلِ الْمُوشَى ظَاهِرَهَا، ... أَوْ الْكِتَابِ الَّذِي قَدْ مَسَّهُ بَلُّ

[5] كَانَتْ مَنَازِلَ مِمَّا قَدْ حُلُّ بِهَا، ... حَتَّى تُعْزِرَ دَهْرٌ خَانِ، خَبَلُ

[6] لَيْسَ الْجَدِيدُ بِهِ تَبَقَى بِشَائِنُهُ، ... إِلَّا قَلِيلًا، وَلَا دُوَ خَلَّةٍ يَصِلُ

[7] وَالْعَيْشُ لَا عَيْشَ إِلَّا مَا تَقَرُّ بِهِ ... عَيْنٌ، وَلَا حَالَةً إِلَّا سَتْنَقُولُ

[8] وَالنَّاسُ، مَنْ يَلْقَى خَيْرًا قَائِلُونَ لَهُ ... مَا يَشْنَهِي، وَلَأَمِ الْمُخْطِئِ الْهَيْلُ

[9] قَدْ بُدِرِكَ الْمَتَائِي بَعْضَ حَاجَتِهِ، ... وَقَدْ يَكُونُ مَعَ الْمُسْتَعْجِلِ الرَّلُّ

[1] Bizler seni selamlarız, her zaman güvende kalın ey harabeler! Eskiseniz de üzerinizden pek çok zaman geçip gitse de ...

[2] (Ey nefsim!) Seni Ğamr bölgesindeki tepelere selam vermek için göndersem (oraları tanır mısın?), çünkü geçen zaman oraları değiştirmiştir

³⁷ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez- Zehebî, *el- İber fi haberi men ğaber*, thk. Ebû Hâcir Muhammed Zağlûl (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 1/92.

³⁸ Mustafâ b. Abdullâh Hâcî Halîfe Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn an esâmî'l-kutubi'l-funûn* (Bağdat: Mektebetu'l-Muşennâ, 1941), 1/806.

³⁹ Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Fâris ed-Dimaşkî ez- Zirikî, *el-A lâm* (Beirut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 2002), 5/88.

⁴⁰ Merzubânî, *Merzubânî 1402*, 245.

⁴¹ Tüccar, "Kutâmî", 26/26/481.

⁴² Selçuk Pekparlatır, *Osmanlı Dönemi Şairlerinden Yûsuf el-Esrîr ve Şiiri* (Konya: Palet Yayınları, 2019), 138; İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve'ş-Şu'arâ*, 1/75, 76.

[3] Yaz olduğunda o tepelerden sel suları kıvrılır, sabah veya akşam şiddetle yağan yağmurdan

[4] (Suların) sırtı, süslü nakışlar veya ıslaklığın kendisine ulaştığı kitap gibidir

[5] İşte orada bir zamanlar yerleştiğimiz evlerimiz vardı ta ki her şeyi bozan ve ifsat eden zaman değiştirene kadar

[6] Zamanın getirdiği yenilikler ondaki mutluluktan ve lezzetten çok azını geride bıraktı

[7] Oysa gerçek yaşam ancak gözün aydın olduğu zamandır, durumlar ise her daim değişkendir

[8] İnsanlar bir hayra ulaşan kimseye hoşuna gidecek sözler söylerken hata edene beddua ederler

[9] İşini teenni ile yapan bazı isteklerine ulaşabilirken acele eden hataya düşebilir⁴³

Burada görüleceği üzere Kutâmî, *الظَّلَل*/harabeler ifadesiyle, şiirine bir zamanlar yaşadığı ve harabeye dönmüş kalıntılara selam vererek başlamış ve zamanın, şimdi sadece hatırasında kalan o güzel mekanları nasıl harap ettiğinden bahsetmiştir. Onun eskiyi güzel bir şekilde yâd etmesi ve bunun için harabelere selam verip onların selamette kalması için dua etmesi gibi hususlar, şiir eleştirmenlerinin de dikkatini çekmiş ve erken İslam dönemindeki en güzel başlangıcı olan şiirlerden kabul etmişlerdir.⁴⁴ Yapılan bu yorumlardan özellikle nesib bölümünde şiirlerde başlangıcın genel olarak eskiye özlem duyma ve bir nevi geçmişi kutsama gerektiği bilgisine ulaşılabilir.⁴⁵ Diğer yandan şairin özellikle *حَتَّىٰ تُغَيِّرَ دَهْرَ خَائِنٍ* (ta ki her şeyi bozan ve ifsat eden zaman değiştirene kadar) sözleriyle yaptığı zaman eleştirisi, yaşamın sınırlılığına ve kişinin bu hayattaki mutlu zamanın, geçirdiği hayata nispetle azlığına delalet etmektedir. Zamanın getirdiği yeniliklerin, mutluluğu bitirdiğine dair sözleri ise genel olarak mezkûr yenilikler hakkında olumsuz bir görüntü vermekte ve devamlı olarak bunlar hakkında bir kuşkuyu celbetmektedir. Ayrıca şairin zamanın evleri harabeye dönüştürme tasavvuru, şiirlerde evler için kullanılan güzel bir niteleme olarak kabul görmüştür.⁴⁶ Şair zamanın getirdiği olumsuz etkenlerden birisini de zamanla tepelerden aşağı süzülen sel suları olarak görmüştür. Çünkü bu sular var olan eski yapıları iyice bozmaktadır. Burada şair bu sel sularını edebî bir dille betimlemekte ve onu aynı anda iki şeye benzeterek teşbih yapmaktadır. Bunlardan ilki süslü nakışlar ikincisi ise ıslanmış kitaptır.⁴⁷

Ayrıca burada geçen *وَالْعَيْشُ لَا عَيْشَ إِلَّا مَا تَقَرَّبَ بِهِ عَيْنٌ* (oysa gerçek yaşam ancak gözün aydın olduğu zamandır) sözleriyle gerçek hayatın ancak mutluyken anlamının olduğunu ifade eder. Onun hayattaki mutluluk hakkında söylediği sade, tekellüften uzak sözleri bu beytin kendi zamanında söylene gelen en muhkem beyitlerden birisini olduğunu göstermektedir.⁴⁸ Bununla birlikte o, hayatın devamlı surette mutluluk ve hüznün

⁴³ Kutâmî, *Divânü'l-Kutâmî*, 23, 24.

⁴⁴ Ebû Alî el-Hasan b. Reşîk el-Kayravânî el-Ezdi İbn Reşîk el-Kayravânî, *el-'Umde fi mehâsini's-ş-î'r ve âdâbîhi*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1401/1981), 1/218; Ebu'l-Feth Ziyâuddîn Nasrullâh eş-Şeybânî Ziyâuddîn İbnü'l-Esîr, *el-Meselu's-sâîr fi edebi'l-kâtîb ve's-ş-âî'r*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1420), 2/225.

⁴⁵ Mehdi Cengiz, "Eski Arap Şiirinde Kasidenin Bölümleri Arasındaki Konu Bütünlüğü Sorunu", *Şarkiyat İlmî Araştırmaları Dergisi* 13/3 (2021), 1238.

⁴⁶ Ebû'l-Me'âlî Muhammed b. el-Hasan b. Muhammed İbn Hamdûn, *et-Tezkiretu'l-Hamdûniyye* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1417), 5/390.

⁴⁷ İbn Reşîk el-Kayravânî, *el-'Umde*, 1/291.

⁴⁸ Ebû'l-Hasen Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm İbn Tabâtâbâ, *Î'yâru's-ş-î'r*, thk. Abdülaziz b. Nâsir (Kahire: Mektebetü'l-Hânicî, ts.), 90.

arasında gidip geldiğine işaret eder. Hayatta devamlı surette var olan mutluluk ve hüznün arasındaki bu değişkenlik sadece Kutâmî'nin dikkat çektiği bir husus değildir. Nitekim bu durum hakkında benzer sözler, farklı şairler tarafından da zikredilmiştir. Nemr b. Tüleb'in (ö. 14/635) aşağıdaki beyti buna örnektir:⁴⁹

فَيَوْمٌ عَلَيْنَا وَيَوْمٌ لَنَا ... وَيَوْمٌ نُسَاءُ وَيَوْمٌ نُسْرُ

Bazı günler bizim aleyhimize bazı günler ise lehimize. Bazılarında başımıza kötü şeyler gelir bazılarında ise seviniriz

Görüleceği üzere bu beyitte zamanın, insanlara getirdiği mutluluk ve hüzne dair olaylara işaret edilmiştir. Diğer yandan Kutâmî, insanların diğer insanları hayatlarındaki başarılarına göre yargıladıklarını, bir hayra ulaşan kimselere güzel sözler, başarısız kimselere ise kötü sözler söylediklerini ifade etmiştir. Buna göre o, diğer insanların ne dediklerinin çok önemli olmadığını dolayısıyla bunlara çok dikkat edilmemesi gerektiğini tavsiye eder. Kutâmî'nin başarılı insanların övülmesi ve başarısız insanların yerilmesine dair sözlerini İbn Kuteybe, insanlarla istişarenin önemini ortaya koyması olarak yorumlamıştır. Buna göre şayet bir insan diğerleriyle istişare etmeden bir hataya düşecek olursa kınanmaktadır.⁵⁰ Oysa şiirin tamamı düşünüldüğünde burada yapılan ilk yorumun daha uygun olacağı görülmektedir. Çünkü Kutâmî, gerçek mutluluğun kişinin gözlerinin aydın olduğu zamanlarda gerçekleştiğini ifade etmiştir ki bu, insanların o kimse hakkındaki düşüncelerinden ziyade içsel konumu ile alakalıdır. Nitekim bu sözlerin, insanlarla danışmanın önemini değil de ilk yorumu destekler mahiyette olmasına İbn Hubeyre'nin (ö. 110/728)⁵¹ başından geçen şu olay örnek olarak gösterilebilir. O, kendisini tutuklayan Emevi valilerinden Halid b. Abdullah el-Karî den bir yolunu bulup kaçmış ve halife Hişam b. Abdülmelik'e sığınmış, halife de onu iyi karşılamıştır. Etrafındaki kimseler bu durumu görünce onu övmeye başlamışlar bunun üzerine İbn Hubeyre, kaçarken ya başıma kötü bir şey gelseydi gene böyle mi söylerdiniz diyerek etrafındaki insanların bu durumunu kınamış ve Kutâmî'nin bu beytini söylemiştir. Bu olayda açık bir şekilde gösteriyor ki Kutâmî'nin zikredilen beyti insanların kahir ekseriyetinin başarılı kimseleri övmesini, başarısızları ise herhangi bir neden göstermeksizin acı bir şekilde eleştirmelerini kastetmekte, istişareden bahsetmemektedir.⁵² Ayrıca söz konusu olay Kutâmî'nin bu beytinin ağızlarında bir mesel olduğuna da şahittir. Hatta İbn Reşîk el-Kayrevânî, bu beyitten sadece **وَلَا مَ الْمُحْطِئِ وَالْهَبْلِ** kısmının bile mesel olabileceğini ancak ilk kısmın şiirsel bir havası olduğunu ifade etmiştir.⁵³

Yukarıdaki beyitte olduğu gibi sonrasında gelen **فَقَدْ يَذْرُكُ الْمُتَأَنِّي بَعْضَ حَاجَتِهِ...** (İşini teenni ile yapan bazı isteklerine ulaşabilirken ...) beyti de insanların kullandığı bir mesele dönüşmüştür. Çünkü bu sözlerle bir işin teenni ile yapılmasının önemi vecîz bir şekilde

⁴⁹ Ebû Ubâde el-Velîd b. Ubeyd et-Tenûhi et-Tâ'î el- Buhturî, *el-Hamâse*, thk. Muhammed İbrâhîm Huvvar (Abu Dabi: Heyetu Abu Dabi, 1428/2007), 259.

⁵⁰ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *el-Me'âni'l-kebir fi ebyâti'l-me'âni*, thk. Sâlim el-Kerenkevî v. dğr (Haydarabad: Dâiratü'l-Me'âri'î'l-Osmâniyye, 1368/1949), 3/1266.

⁵¹ Emevîler'in Irak genel valilerinden. bk: Nahide Bozkurt, "Ömer b. Hübeyle", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/.

⁵² Ebû Amr Ahmed b. Muhammed b. Abdi Rabbih İbn Abdi Rabbih, *el-'İkdu'l-ferîd* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1404/1983), 2/59.

⁵³ İbn Reşîk el-Kayravânî, *el-'Umda*, 1/283.

anlatılmıştır. Nitekim İbn Abdi Rabbih için teenni ile yapılmasının öneminden bahsederken bu beyti zikretmiştir.⁵⁴ Ayrıca İbn Kuteybe, Belâzûrî ve Ebu'l Ferec el-İsbehâni eserlerinde farklı olayları zikrettikten sonra olayların ana fikrini bu beyitle vermeye çalışmışlardır.⁵⁵ Bu durumun yanında beyitte zikredilen teenni ile yapılan işlerin bazısının gerçekleşmesinden kaynaklı cümlenin üslubuna dair bir tartışmanın yapıldığı görülmüştür. Buradaki sorun teenni ile yapılan işlerin bazısının gerçekleşmesinin eşyanın tabiatına uygun olmaması ve aslında teenni ile yapılan işlerin pek çoğunun gerçekleşmesidir. Nitekim bu hususta Câhiz, burada yer alan "bazı" ifadesinin uygun olmadığını doğru olanının teenni ile hareket edenlerin arzularının çoğuna ulaşacağını ifade etmiştir.⁵⁶ Söz konusu tartışma özellikle **وَإِنَّ يَكُ صَادِقًا يُصِيبُكُمْ بَعْضُ الَّذِي يَبْعَثُكُمْ** Eger doğru sözlü ise, sizi tehdit ettiklerinin bir kısmı başımıza gelebilir⁵⁷ ayetinde yer alan **بَعْضُ** lafzıyla ve bu ayetin üslubuyla da irtibatlandırılmıştır. Çünkü vadedilen tehdidin bir kısmının gerçekleşmesi durumu ve bu tehdidin özellikle bir peygamber tarafından yapılmış olması birtakım soruların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bunun sebebi ise bir peygamber vaadinin normalde bir kısmının değil de tamamının gerçekleşmesi gerekliliğine dayanmasıdır. Zeccâc, söz konusu ifadenin veciz bir söz, özel bir üslup olduğunu dolayısıyla buradaki "bazı" kelimesinin yanlış anlaşıldığını söyleyerek cevap vermiştir. O, burada geçen "bazı" ifadesinin "tamamın" zıttı olmadığını aksine bir şeyin en azı olmasına delalet ettiğini ifade etmektedir. Buna göre cümlenin anlamı "bu vadedilenlerin en azı bile gerçekleşirse sizi helak eder" şeklindedir. Hatta açıklama sahipleri bu üslubun Arap dilinde geçerli bir üslup olmasını Kutâmî'nin bu beytiyle kanıtlamaya çalışmaktadırlar. Bu durumda beytin anlamı (İşini teenni ile yapan en az ihtiyacına bile ulaşabilirken acele eden, en az ihtiyacına ulaşmaya çalışırken bile hataya düşer) şeklinde olmaktadır.⁵⁸ Her ne kadar Câhiz, burada yer alan "bazı" ifadesinin uygun olmadığını doğru olanının teenni ile hareket edenlerin arzularının çoğuna ulaşacağı, görüşünü zikretse de ilk açıklama ile birlikte düşünüldüğünde bu ifadenin de uygun olduğu görülmektedir.

Teenninin öneminin bahsedilmesiyle şiirdeki nesîb bölümü bitmiş ve sonrasında genel olarak devenin veya atın sırtında yapılan uzun yolculukların, burada başa gelen olayların, görülen hayvanların ve çölün betimlendiği rahîl bölümü başlamaktadır. Bu bölüm, medih türü yazılan kasideler için çok uygundur çünkü şair övülen kimseye ulaşmak için çektiği sıkıntıları bahsetmektedir. Böylece övülen kimse ile bir ülfet sağlanması ve ondan bir hediye alma amaçlanmaktadır. Lâmiyye'nin rahîl bölümü şu şekildedir:

[10] أَمْسَنْتُ غَلِيَّةَ يَرْتَاخُ الْفَوَاذُ لَهَا، ... وَلِلرَّوْاسِمِ فِيمَا دُونَهَا عَمَلٌ

⁵⁴ İbn Abdi Rabbih, *el-'Ikdu'l-ferid*, 3/52.

⁵⁵ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-Ahbâr* (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418), 3/137; Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el- Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşraf*, thk. Suheyl Zekkâr (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996), 4/185; Alî b. el-Huseyn b. Muhammed el-Kureşî Ebu'l-Ferec el-İsfehâni, *el-'İmâu's-şevâ'ir*, thk. Celil el-'Atiyye (Beirut: Dâru'n-Nâdil, 1404/1984), 179.

⁵⁶ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb Câhiz, *er-Resâilü'l-Edebiyye* (Beirut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1423/2002), 334.

⁵⁷ Mümin 40/28.

⁵⁸ Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî ez- Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu*, thk. Abdulcelîl Abduh Şelebî (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988), 4/372; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî el- Ezherî, *Tehzîbu'l-luğa*, thk. Muhammed Avd Mir 'ab (Beirut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 2001), "baz", 1/310.

- [11] بِكَلِّ مُخْتَرِقِ يَجْرِي السَّرَابِ بِهِ ... يُمَسِي، وَرَاكِبُهُ مِنْ خَوْفِهِ وَجَلْ
- [12] يُبْضِي الهَجَانَ الَّتِي كَانَتْ تَكُونُ بِهِ، ... عِرْضَةً وَهَبَابٌ، حِينَ تَرْتَجِلْ
- [13] حَتَّى تَرَى الحُرَّةَ الوَجْنَاءَ لِأَعْيَةٍ، ... وَالْأَرْحَبِيَّ الَّذِي فِي حُطُوبِهِ حُطَلْ
- [14] حُوصاً تُدِيرُ عُيُوناً مَاؤَهَا سَرَبٌ ... عَلَى الخُدُودِ، إِذَا مَا اغْرُورِقَ المَقَلْ
- [15] لَوَاعِبِ الطَّرْفِ، مَنْقُوباً حَوَاجِبِهَا، ... كَأَنَّهَا قَلْبٌ عَادِيَةٌ مُكَلْ
- [16] تَرْمِي الفَجَاجَ بِهَا الرُّكْبَانَ مُعْتَرِضاً ... أَغْنَاقَ بُرُلِهَا، مُرْحَى لَهَا الخُدَلْ
- [17] يَمْشِينَ رَهْوَاً فَلَا الأَعْجَازُ خَائِلَةٌ ... وَلَا الصُّدُورُ عَلَى الأَعْجَازِ تَنْكِلْ
- [18] فَهُنَّ مُعْتَرِضَاتٌ، وَالْجِصَى رِمَضٌ، ... وَالرَّيْحُ سَاكِنَةٌ، وَالظَّلُّ مُعْتَدِلْ
- [19] يَنْبَعْنَ سَامِيَةً العَيْنِينَ تُحْسِنُهَا ... مَجْنُونَةٌ، أَوْ تَرَى مَا لَا تَرَى الإِبِلْ
- [20] تُهْدِي لَنَا كُلُّ مَا كَانَتْ عَلَاوَتُنَا ... رِيحَ الخُرَامِي جَرَى فِيهَا النَّدى الخِضَلْ
- [21] لَمَّا وَرَدْنَا نَبِيّاً، وَاسْتَتَبَ بِنَا ... مُسْحَفُورٌ، كُحُطُوطِ السَّيْحِ مُنْسَجَلْ
- [22] عَلَى مَكَانٍ غَشَاشٍ لَا يُبَيِّحُ بِهِ ... إِلا مُعَيَّرُنَا، وَالْمُسْتَقِي العَجَلْ
- [23] ثُمَّ اسْتَمَرَّ بِهَا الخَادِي، وَجَنَّبَهَا ... بَطْنَ اللَّيِّ نَبْئُهَا الخَوْدَانُ وَالنَّقَلْ
- [24] حَتَّى وَرَدْنَا رَكِبَاتِ الغُؤَيْرِ، وَقَدْ ... كَادَ المَلَاءُ مِنَ الكَثَّانِ يَشْتَعَلْ
- [25] وَقَدْ تَعَرَّجْتُ، لَمَّا أَرَكْتُ أَرْكَأ، ... ذَاتَ الشِّمَالِ وَعَنْ أَيْمَانِنَا الرَّجُلْ
- [26] عَلَى مُنَادٍ دَعَانَا دَعْوَةً كَشَفَتْ ... عَنَّا النُّعَاسَ، وَفِي أَغْنَاقِنَا مَيْلْ
- [27] سَمِعْتُهَا وَرَعَانَ الطُّودِ مُعْرِضَةً ... مِنْ دُونِنَا وَكَثِيبِ الغَيْبَةِ السَّهْلْ
- [28] فَقُلْتُ لِلرُّكْبِ، لَمَّا أَنْ عَلَا بِهِمْ ... مِنْ عَن يَمِينِ الخُبْيَا نَظْرَةً قَيْلْ
- [29] أَلْمَحَّةَ مِنْ سَنَاءِ بَرْقِ رَأَى بَصْرِي، ... أَمْ وَجْهُ عَالِيَةً اخْتَالَتْ بِهِ الكَلَلْ
- [30] وَقَدْ أَبِيثْ، إِذَا مَا تَبَيَّنَتْ بَاتَ مَعِي ... عَلَى الفَرَّاشِ الصَّجْبِجِ الأَعْيِدِ الرَّيْلْ
- [31] وَقَدْ تَبَاكَرَنِي الصَّهْبَاءُ نَزَفَعَهَا ... إِلَيَّ لَيْتَةً أَطْرَأُهَا، تَمِلْ

[10] *Bu vadiler gönüllere huzur verir ki haricindeki yerlerde yolculuk yapanlar için çalışma vardır*

[11] *Her çölde gidene serap eşlik eder, akşam olduğunda yolcular o vadilerin (heybetinden) korktukları için kalpleri titrer!!!*

[12] *Devesini hareket ettirir ki onun seferde adımları geniş ve canlıdır*

[13] *Ta ki dolgun yanaklı yorun bir kız ve uzun adımları olan Erhebî bir deveyi görürsün*

[14] *Göz bebeği gözünün içinde nemli nemli dolaşır ve gözleri dolduğunda yanaklarına göz yaşları süzülür*

[15] *Yorgun ve içe çökmüş gözler, suyu azalmış kuyu gibidir*

[16] *Süvari, salınmış yuları, canlılığından ötürü boynunu sağa sola hareket ettiren devesiyle çöl yollarına atılır*

[17] *Devesi sakın yürür onda bir acziyet yoktur yüzüstü bırakmaz, zayıflığından ötürü karnı sırtına deymiş de deşildir*

- [18] *Hayvanlar canlı, taşlar yakıcı, rüzgar sakın ve gölgeler ılıktır*
- [19] *Gözlerini açarak giderler, sen onları ya deli zannedersin veya develerde görmediğini görürsün*
- [20] *Bize yol gösterir (develer), her yüksek tepedeyken içinde yumuşak bir nemin aktığı lale kokusu vardır*
- [21] *O yere geldiklerinde, önlerinde yollar uzanır, bembeyaz elbiseler gibi*
- [22] *Mola yerinde hayvanların yüklerini indirmek ve hızla sulamak için develeri çökertirler*
- [23] *Çobanlar sonra onları harekete geçirirler ve nilüfer ile yoncalardan oluşan tutamları onlara verirler*
- [24] *Ta ki Ğuveyr'deki kuyulara gelirler, orada pamukla dolu olan yerler parlar*
- [25] *Onlar Ereğ bölgesinin kuzeyinden ayrılırken ben orada kaldım, sağ tarafımızda ise dere vardı*
- [26] *Bizi çağıran uyumuzu kaçırmıcasına bizi çağırdı oysa bizim uykuya meylimiz vardı*
- [27] *Onun sesini aramızda yükselen dağ ve Ayne'nin kumlu düzlükleri varken işittim*
- [28] *Yolculara dedim, Hubeybe'nin sağ tarafında karşılarında güzel bir manzara uzanırken*
- [29] *Gördüğüm şimşegın parıltısı mı yoksa örtünün onunla güzelleştiği ulvi bir yüz mü*
- [30] *Ben reddederim, istemediğim zaman güzel bir kızın yatağını paylaşmasını*
- [31] *Oysa benimle nice bakışları yumuşacık kumral saçlılar sarhoş bir şekilde sabahlamıştı⁵⁹*

Görüleceği üzere *أَمَسَتْ عَلَيْهِ يَرْتَاخُ الْفُؤَادُ لَهَا* (Bu vadiler gönüllere huzur verir ki) sözleriyle şair çok usta bir şekilde nesib bölümünden rahîl bölümüne geçiş sağlamıştır. Çünkü değer verdiği hatıralarının bulunduğu kalıntılara ev sahipliği yapan tepeleri son kez hatırlattıktan ve gönüllere verdikleri huzuru bahsettikten sonra bu yerin dışında kalan yerlerin, içinde zorlukları barındıran çalışmayı yani yolculuğu ihtiva ettiğini ifade etmiştir. Böylece yolculuk teması ve karşılaşılan zorluklar şiirde işlenmeye başlanmıştır. Ayrıca bu beyitle ilgili dikkat çeken bir diğer husus ise *عَلِيَّةُ* ifadenin şairin iki farklı anlamda da kullanma ihtimalidir. İlk anlama göre *عَلِيَّةُ* yüksek tepeler anlamındadır ki bu zaten açık olan anlamdır. İkinci anlam ise bu lafzın şairin sevdiği kadının ismi olma ihtimalidir. Buna göre gönle huzur veren şey şairin sevdiği kadındır. Ayrıca ikinci anlam ile ilk anlamı bir arada düşünmek de mümkündür. Bu ise şairin sevdiği kadının konumunun, uzaklardan bakılması kolay olmakla birlikte ulaşılmaması zor olan yüce dağlara benzetilmiş olmasıdır.

Rahîl bölümünde yukarıda da değinildiği üzere şair, yolculuğu esnasında gördükleri hakkında çeşitli tasvirler yaparak anlatmıştır. *حَتَّى تَرَى الْخَرَّةَ الْوَجْنَءَ لَاغِبَةً* (Ta ki dolgun yanaklı yorun bir kız ... görürsün) beytinde dolgun yanaklı kız ile kastedilen hakiki anlam olabileceği gibi buradaki kız ile yolculuk esnasında geçtikleri vadi ve dolgun yanaklar ile vadinin iki kenarındaki yükseltiler de olabilir. Buna göre vadi bir kıza benzetilmiştir. Bu beytin ikinci kısmında yer alan *وَالْأَرْحَبِيُّ الَّذِي فِي خَطْوِهِ خَطْلٌ* (uzun adımları olan Erhebî bir deve) ifadesinde ise şair, Erhebî develerin uzun adımlara sahip olduklarından

⁵⁹ Kutâmî, *Divânü'l-Kutâmî*, 25–28.

bahsetmiştir. Söz konusu ifadeyi ise tecnisü'l-baz⁶⁰ şeklinde dile getirmiştir. Sonrasında çöldeki kumlardan ötürü göz yaşı dökken develerin çukurlaşan gözlerini suyu az olan bir kuyuya benzetmiştir. Ayrıca yolculuk esnasında develerin canlılığını işlemiş, yularının tutulmasına gerek kalmadan hayvanların rahat bir şekilde gidişiyle bu canlılığa işaret etmiştir. Şair **وَلَا الصُّوْرُ عَلَى الْأَعْجَازِ تَتَكَلَّمُ** (zayıflığından ötürü karnı sırtına değmiş de değildir) ifadesi ile develerin zayıf olmadığını veciz bir şekilde anlatmıştır. Lafızların birbiriyle uyumu, tasvirin tam bir şekilde gerçekleşmesi, söz konusu beytin develeri değil de kadınları tasvir etmede kullanımının daha uygun olacağı kanaatini ortaya çıkarmıştır.⁶¹ Bu beyitten sonra çölün sıcağına işaret eden şair bu sıcaklığı taşların yakıcılığı ile ilişkilendirmiştir. Söz konusu tabiri Câhiz, sıcaklığı nitelemek için kullanılan güzel ifadelerin arasında göstermiştir.⁶² Ayrıca o, bu beyitten sonra gelen ve develerin delirdiğinin düşünüldüğü beyti, bir devenin mutluluğunu tasvir etmek için kullanılan beyitler arasında zikretmiştir.⁶³ Burada daha sonra develerin mola yerine gelişi ve buradaki keşmekeşi ifade eden şair, develerin dinlenmesi için hızlı bir şekilde yüklerinin indirilmesi ve sultanması sürecini ve sonra kervanın tekrar harekete geçişini anlatmıştır. Şair **حَتَّى وَرَدْنَا رَكِيَّاتِ الْغَوِيْرِ، وَقَدْ كَادَ الْمَلَاءُ مِنَ الْكَثَانِ يَشْتَعِلُ** (Ta ki Guveyr'deki kuyularına gelirler, orada pamukla dolu olan yerler parlar) sözü ile artık kervandan ayrılışını dile getirmiş,⁶⁴ ardından kadınlara düşkünlüğünü ama aynı zamanda kendisine hâkim olduğunu da belirtmeden geçmemiştir. Şairin burada böyle bir açıklamada bulunması onun lakabıyla özdeşleştiğini göstermiştir. Çünkü ona "Sarfulgavâni" (güzellere vurgun) lakabı verildiği önceden dile getirilmişti. Bu lakap daha önce başka bir şaire verilmemiştir. Bu kısım, şiir literatüründe mucün/müstehcen kısımdır. Söz konusu bölüm cahiliye döneminden itibaren kullanılan Arap şiirinde alışıl gelmiş bir durumdur.⁶⁵

Şair artık şiirin en son bölümüne başlar. Burası şiirin yazıldığı kimsenin övüldüğü kısım yani medih kısımdır.

[32] أَقُولُ لِلْحَرْفِ، لَمَّا أَنْ شَكَّتْ أَصْلًا ... مَتَّ السِّعَارِ، فَأَقْفَى نَبِيهَا الرَّحْلُ

[33] إِنْ تَرْجِعِي مِنْ أَبِي عُثْمَانَ مُنْجَحَةً، ... فَقَدْ يَهُونُ عَلَى الْمُسْتَنْجِحِ الْعَمَلُ

[34] أَهْلَ الْمَدِينَةِ لَا يُحْزَنُكَ شَأْنُهُمْ، ... إِذَا تَخَطَّ عَبْدُ الْوَاحِدِ الْأَجْلُ

[35] أَمَا فَرَيْتُ فَلَنْ تَلْقَاهُمْ أَبَدًا، ... إِلَّا وَهُمْ خَيْرٌ مَنْ يَحْفَى وَيَنْتَعِلُ

[36] إِلَّا وَهُمْ جِبَلُ اللَّهِ الَّذِي قَصُرَتْ ... عَنْهُ الْجِبَالُ فَمَا سِوَى بِهِ الْجِبَلِ

[37] قَوْمٌ، هُمْ تَبَنُّوا الْإِسْلَامَ، وَامْتَنَعُوا ... قَوْمَ الرَّسُولِ الَّذِي مَا بَعْدَهُ رُسُلٌ

[38] مَنْ صَالَحُوهُ رَأَى فِي عَيْشِهِ سَعَةً، ... وَلَا يُرَى مِنْ أَرْوَا ضَرَّهُ يَبَلُ

⁶⁰ Harflerinin bir kısmının aynı olduğu iki kelimenin bir arada kullanıldığını ifade eden bir bed' terimi. Burada aralarında zorunlu bir bağ kurulmuştur. Böyle durumda olan beyitlere *تصنيف الاقتضاء/ tansifu'l-iktizâ* denilmektedir. Ahmed b. Abdullâh b. Süleymân Ebû'l-Alâ' el-Ma' arrî, *el-Lâmiu'l-azîzî şerhu divâni'l-Mütenebbi*, thk. Muhammed Saïd el-Mevlevî (Riyad: Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1429/2008), 536.

⁶¹ Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdullâh Ebû Hilâl el- Askerî, *Divânu'l-Me'âni* (Beyrut: Dârul-Ceyl, ts.), 2/119.

⁶² Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb Câhiz, *el-Hayevân* (Beyrut: Dârul-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003), 5/43.

⁶³ Câhiz, *el-Hayevân*, 3/55.

⁶⁴ Bu beytin ilk kısmı bir cümle başlangıcı olan **هـ** harfiyle bitmiştir. Dolayısıyla beytin ilk kısmı ile ikinci kısmı arasında zorunlu bir bağ kurulmuştur. Böyle durumda olan beyitlere *تصنيف الاقتضاء/ tansifu'l-iktizâ* denilmektedir. Ahmed b. Abdullâh b. Süleymân Ebû'l-Alâ' el-Ma' arrî, *el-Lâmiu'l-azîzî şerhu divâni'l-Mütenebbi*, thk. Muhammed Saïd el-Mevlevî (Riyad: Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1429/2008), 536.

⁶⁵ Mustafa Çınar, "Arap Edebiyatında Mucün (Müstehcen) Şiirleri ve Şairleri Üzerine Bir İncelem", *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 15 (2014), 18, 19, 20.

[39] كَمْ نَأْتِي مِنْهُمْ فَضْلٌ عَلَى عَدَمٍ، ... إِذْ لَا أَكَادُ مِنَ الْاِقْتَارِ اِخْتِمِلُ

[40] وَكَمْ مِنَ الذَّهْرِ مَا قَدْ تَبْتُوا قَدَمِي، ... إِذْ لَا أَرَالُ مَعَ الْأَعْدَاءِ ائْتَضِلُ

[41] فَلَا هُمْ صَالِحُوا مَنْ يَبْتَغِي عَنِّي، ... وَلَا هُمْ كَذَرُوا الْخَيْرَ الَّذِي فَعَلُوا

[42] هُمْ الْمُلُوكُ، وَأَبْنَاءُ الْمُلُوكِ لَهُمْ، ... وَالْأَخْذُونَ بِهِ، وَالسَّادَةُ الْأُولُ

[32] *Cılızlaşmış deveme, akşam vakti yolculuk uzayıp da yağlarını erittiği ve bundan ötürü şikayet ettiğinde, seslendim*

[33] *Eğer Ebû Osman'dan bir fayda elde etmek için gidersen, iyi bil ki başarmak isteyen kimseye, çalışmak (uzun yolculuklara çıkmak) işini kolaylaştırır*

[34] *Medine halkı ki sen onların haline üzülme ecel Abdulvahid'e uğramayana dek*

[35] *Kureys'e gelince, onlarla karşılaşan, onların çıplak ayaklı ve ayakkabılı olanlardan daha hayırlı olduğunu*

[36] *Ve yine onların Allah'ın diğer dağları küçük gösteren bir topluluk olduğunu, ki onlara denk topluluk yoktur, bilir*

[37] *Öyle kavimdir ki İslam'ı onlar sabit kıldı ve kendisinden sonra resul gelmeyen resulü korudular/desteklediler*

[38] *Onlar kime güzel davranmışsa hayatının, refah içinde olduğunu görürsün, kiminde zararını isterlerse ondan kurtulamaz*

[39] *Onlardan bana nice iyilik dokundu, neredeyse dayanamayacağım yokluk ve sıkıntılar esnasında*

[40] *Nice zaman onlar benim ayağımı sabit kıldılar öyle ki düşmanlarına karşı onları savunurum*

[41] *Benim zor duruma düşmemi isteyenlerle onlardan iyi geçinen olmaz, yaptığı hayra şüpheyi katan da olmaz*

[42] *Onlar krallardır ve kralların çocukları da onlardır, yönetimi eline alan, takip edilen önderlerdir⁶⁶*

Şair rahil bölümünden medih bölümüne geçerken ilk iki bölüm arasındaki ustaca geçişin bir benzerini yapmıştır. Burada yolculuğa dair zorluğa son kez değinen şair, yolculuğun uzamasını, bineğinin artık zayıflamasıyla işaret etmekte ve methedeceği kimseye ulaşmak için yaşadığı zorlukları muhatabına ustaca hissettirmiştir. Devamında Halife Abdul Melik b. Mervân'ın amcasının oğlu olan Medine bölgesinin valisi Ebû Osman Abdulvâhid b. Hâris b. Hakem'e⁶⁷ ulaşmak için böyle uzun bir yolculuğa çıkılması gerektiğini, çalışmanın başarılı olmak isteyen kişi için gerekli olduğunu belirtmiştir. Burada çalışmak ile kastedilen uzun yolculuklara çıkarak⁶⁸ cömertliği ile ün salmış dönemin Medine valisine ulaşma çabasıdır. Özellikle şairin buraya atf yaparken kullandığı **فَقَدْ يَهُونَ عَلَى الْمَسْتَنْجِ الْعَمَلِ** (iyi bil ki başarmak isteyen kimseye, çalışmak (uzun yolculuklara çıkmak) işini kolaylaştırır) sözündeki hikmetli anlam, insanlar arasında

⁶⁶ Kutâmî, *Divânü'l-Kutâmî*, 29, 30.

⁶⁷ Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el- Belâzurî, *Futûhu'l-buldân* (Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1988), 181.

⁶⁸ Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdullâh Ebû Hilâl el-' Askerî, *Cemheretu'l-emsâl* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1408/1988), 2/201.

sıklıkla kullanılması sebebiyle mesel olarak kabul edilmiştir.⁶⁹ Dönemin Medîne valisini övdükten sonra sözü Kureys'e getiren ve onların insanların en hayırlısı olduğunu ve onların İslam'a ve onun Peygamber'ine sağlamış olduğu faydaları ifade eden şairin mezkur sözleri de halkın arasında sıklıkla kullanılan sözlere dönüşmüştür.⁷⁰ Böylece şair sevgilisine duyduğu hasreti dile getirerek başladığı, sonra hedefine ulaşmak için yaptığı yolculuğu söyledikten sonra Medine valisi Abulvâhid'i ve Kureys'i överek şiirini bitirmiştir.

2.2. Arap Dilindeki Önemi

2.2.1 Lügat Açısından Önemi

Başta lügat ilmi olmak üzere pek çok ilim dalında, var olan kelimenin veya kelime topluluğunun doğru kullanımını ispatlamak amacıyla şiirler, istişhad/delil getirmek için kullanılmıştır. Arapların, İslam sonrası dönemlerde Arap olmayan milletlerle karışması sonucu 150/767 yılına kadar olan şiirlerin istişhad için kullanılması genel kabul görmüştür. Bu bağlamda Kutâmî'nin başta Lâmiyye'si olmak üzere pek çok şiirinin sözlük, nahiv ve tefsir metinlerinde delil olarak kullanıldığı görülmüştür. Söz konusu durum onun Arap dilinin muhafazası ve gelişmesindeki rolüne işaret etmektedir. Aşağıda yer alan kelimelerin anlamları, farklı sözlükler ve tefsirlerde Lâmiyye'de geçen beyitlerin istişhadiyle ortaya koyulmaya çalışılmıştır.

Birinci beyit, burada geçen الطَّوْلُ kelimesinin “uzun olma” anlamına⁷¹ ve التَّحِيَّةُ kelimesinin “selam” anlamına şahit gösterilmiştir.⁷² Üçüncü beyit, نَعْمُجُ lafzının “kıvrılmak” anlamına şahit olarak gösterilmiştir.⁷³ الخَيْرُ ve الهَبْلُ lafızlarının anlamları için şahit olarak gösterilmiştir. Sekizinci beyit, خَيْرُ kelimesinin “hoşa giden şeyler” anlamına⁷⁴ الهَبْلُ kelimesinin “yok olmak” anlamlarına şahit olarak gösterilmiştir.⁷⁵ On ikinci beyit, عَرْضِيَّةُ lafzının “güçlü, kuvvetli” anlamına⁷⁶, On üçüncü beyit خَطْلُ kelimesinin “uzun adım” anlamına⁷⁷, On beşinci beyit, مُكْلُ lafzının kuyudaki “suyun az olması” anlamına⁷⁸, On

⁶⁹ Ebû Bekr Muhammed b. el-Abbâs el-Hârizmî Ebû Bekir el-Hârizmî,, *el-Emsâlu'l-muvellede* (Abu Dabi: el-Mecme' u'ş-Şekâfi, 1424/2003), 498.

⁷⁰ Ali b. el-Huseyn b. Muhammed el-Kureşî Ebu'l-Ferec el-İsfehânî, *el-Eğâni* (Beirut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1415), 5/197; İbn Kuteybe, *İbn Kuteybe* 1368, 1/548.

⁷¹ Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ eş-Şeybânî Sa'leb, *el-Fasîh*, thk. Âtîf Medkûr (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1431), 288; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/40; Ebû'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk en-Nihâvendî *ez-Zeccâcî, İştikâku Esmâ'illah*, thk. Abdhuseyn el-Mubârek (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1406/1986), 194; Ezherî, *Tehzîbu'l-luğa*, "tv1", 14/15.

⁷² Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme Hâkim el-Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, thk. Abdurrahman b. Süleyman es-Sâlimî (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Misrî, 1440/2019), 2/1661.

⁷³ Ebû Beşer el-Yemân b. Ebi'l-Yemân el-Bendenîcî, *et-Takfiye fi'l-luğa*, thk. Halîl İbrâhim el-Atıyye (Bağdat: İhyâu't-Turâsi'l-İslâmî, 1976), 258; Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Amr ez-Zemaşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, thk. Muhammed Bâsil Uyuñu's-Sevd (Beirut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1419/1998), "amc", 1/677.

⁷⁴ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Amr ez-Zemaşerî, *el-Fâik fi ğarîbi'l-hadîs*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, ts), "hvb", 1/329.

⁷⁵ Ebû Muhammed Abdullâh İbn Kuteybe, *Ğarîbu'l-Hadîs*, thk. Abdullâh el-Cebbûrî (Bağdat: Matba'atu'l-Ânî, 1397/1977), 2/654; İbrâhim el-Harbî, Ebû İshâk el-Bağdâdî, *Ğarîbu'l-Hadîs*, thk. Suleymân el-Âyid (Mekke: Câmî'atu Ummî'l-Kurâ, 1405), 1/319; Ebû'l-Huseyn el-Kazvîni İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyîsi'l-luğa*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1979), "hbl", 6/30.

⁷⁶ Ebu'l-Hasen en-Nisâbüri el Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît* (Riyad: İmâdetü'l-Basu'l-İlmî, 1430), 4/187.

⁷⁷ Zemaşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, "htl", 1/257.

⁷⁸ Ebû'l-Feth Osmân el-Mevsilî İbn Cinnî, *el-Hasâis*, thk. Heyet (Kahire: el-Hey'etu'l-Misriyye, 1990), 1/17.

yedinci beyit, رَهُو kelimesinin “düzgün ve sakin yürüyüş” anlamına⁷⁹, On sekizinci beyit, مِضْنُ lafzının “yakmak” anlamına⁸⁰ şahit olarak gösterilmiştir.

Burada bir lafzın anlamına şahit olarak gösterilen beyitlerin bir kısmına işaret edilmiştir. Yapılan inceleme sonunda bu şiirin neredeyse her bir beytinin toplamda yirmi sekiz adet lafzın anlamına şahit olarak gösterildiği tespit edilmiştir.

2.2.2 Dilbilgisi Açısından Önemi

Kısaca kelimenin asli harflerinde meydana gelen fazlalık, eksiklik veya farklı bir harfle değişmesi neticesinde ortaya çıkan lafızların oluşturduğu kalıpları ve bunların anlamlarının bilinmesi olarak tarif edilen⁸¹ sarf ilminde özellikle illetli harfleri olan lafızların farklı kullanımalarının gösterilebilmesi için şiirler şahit olarak kullanılmıştır. Bu bağlamda Kutâmî'nin Lâmiyye'sinden de faydalandığı görülmektedir. İlk beyit, burada geçen طَال lafzının masdarının طَوْل şeklinde olduğunu göstermek için şahit olarak gösterilmiştir.⁸² İkinci beyit, lafızların sonunda yer alan tenvin yani ن harfinin şiirlere özel olarak zahir yazılmasına örnek olarak kullanılmıştır. Yani bu beyit دِمْنِ şeklinde değil de دِمْنِ şeklinde yazılmıştır.⁸³ Onuncu beyitte bulunan غَلِيَّةُ kelimesi تَحْقِيرُ التَّرْخِيمِ/tahkîru't-terhîm⁸⁴ durumuna şahit olarak gösterilmiştir.⁸⁵

Arapça cümlelerin dizilimlerini inceleyen nahiv ilminde, var olan kuralların geçerliliğinin ispatı için, sarf ilminde olduğu gibi şiirlerden şahit getirilmesi söz konusudur. Nitekim konumuzun merkezini teşkil eden Kutâmî'nin Lâmiyye'sinde geçen bazı beyitler, zikredilen nahiv kuralların geçerliliğinin ispatı için şahit olarak gösterilmiştir.

Ma'mer b. Müsennâ, Arap dilinde şartın bulunup cevabın mahfuz olduğu cümlelerin olabileceğine sekizinci beyti şahit göstererek işaret etmiştir.⁸⁶ Ferrâ ve Seâlebî çoğul bir ismin sıfatının bu ismin önüne geçmesi durumunda tekil, çoğul, müzekker ve müennes şekillerde gelmesini câiz görürler. Bu duruma ise on altıncı beyti ve özellikle burada bulunan مُعْتَرِضًا أَعْنَاقَ (sağa sola hareket eden boyunlar) ifadesini şahit olarak gösterirler.⁸⁷

⁷⁹ Kâsım b. Sellâm el-Bağdâdî Ebû Ubeyd, *Çarîbu'l-Hadis*, thk. Huseyn Muhammed Şeref (Kahire: el-Metâbiu el-Âmiriyye, 1404/1984), 5/167; Ezherî, *Tehzîbu'l-luğa*, "rhv", 6/213.

⁸⁰ Ezherî, *Tehzîbu'l-luğa*, "rmz", 12/25; Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mukerrem b. Ali Cemâluddîn b. Manzûr er-Ruveyfî 'î Ibn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdr, 1414/1993), "rmz", 7/1604.

⁸¹ Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî Sibeveyhi, *el-Kitâb*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1408/1988), 4/242.

⁸² Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk İbnu's-Sikkît, *İslâhu'l-mantık*, thk. Muhammed Mar'ab (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1423/2002), 105.

⁸³ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/71; Ebû el-Hasan Ali b. İsmail İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam*, thk. Abd el-Hamîd Hendâvî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421/2000), 4/346.

⁸⁴ İçerisinde zâid bir harf bulunan kelimenin zaid harfinin atılıp ism-i tasgirine dönüştürülmesidir. bk: Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Amr ez-Zemahşerî, *el-Mufassal fî sina'ati'l-i'râb*, thk. Ali bû-Mulahham (Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl, 1993), 257.

⁸⁵ Çünkü غَلِيَّةُ kelimesinde fazlalık olan elif harfi hafzedilmiş ve bu kelimenin taşıdığı olan غَلِيَّةُ lafzına dönüşmüştür. Ebû'l-Feth Osmân el-Mevsilî İbn Cinnî, *et-Temâm fî Tefsîri Eş'âri Huzeyl*, thk. Ahmed Nâci el-Kaysî (Bağdat: Matbaatu'l-Âni, 1381/1962), 187.

⁸⁶ Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. el-Musennâ Ma'mer b. el-Musennâ, *Mecâzu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Fuâd Sezgin (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1381/1961), 2/139.

⁸⁷ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd ed-Deylemî el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî (Mısır: Dâru'l-Misriyye, 1403/1983), 3/105; Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân* (Cidde: Dâru't-Tefsîr, 1436/2015), 25/211.

عَنْ harfinin aynı zamanda isim olduğunu iddia eden Sibeveyhi, delil olarak مِنْ harfinden sonra gelen عَنْ lafzının bulunduğu yirmi sekizinci beyti şahit göstermiştir.⁸⁸ Remli (ö. 844/1441) ise aynı beyti مِنْ harfinin “açıklama” anlamında olduğunu göstermek için kullanmıştır.⁸⁹ كَمْ lafzı ile temyizi arasına herhangi bir kelime girerse temyizinin kesralı olabileceğine dair otuz dokuzuncu beyit şahit gösterilmiştir. Beyitte yer alan فَضْلُ lafzı كَمْ harfinin temyizidir ve bu ikilinin arasına نَالِي مِنْهُمْ cümlesi girmiştir.⁹⁰

Bu kısımda ise söz konusu şiirin sarf ilminde üç konu için, nahiv ilminde ise beş konu için şahit olarak kullanıldığı görülmektedir.

Sonuç

Emeviler döneminde, Ferezdak, Câhız gibi ünlü şairlerin muasırı olan Kutâmî'nin hayatı hakkında kaynaklarda sınırlı bilgiler bulunmaktadır. Bunun yanında ismi ve nesebi hakkında bazı ufak farklar olmakla birlikte genel bir kabulün varlığı görülmektedir. Buna göre Kutâmî'nin adı Umeyr, babasının ismi ise Şuyeym'dir ve Tağlib kabilesine mensuptur. Doğum tarihi hakkında klasik tarih kaynaklarında bir tarih belirtilmese de Yezid zamanında gerçekleşen olay dikkate alındığında h. 40 yıllarında doğduğu söylenebilir. Aynı şekilde öldüğü tarih hakkında da ihtilaf bulunmakla birlikte genel kanı olan h. 101 de vefat ettiği görüşü, diğer zikredilen görüşlerden daha kuvvetli görünmektedir. Onun dini inancının Hristiyan veya önce Hristiyan sonraları Müslüman olması yönünde iki farklı görüş vardır. Hristiyan olduğu yönündeki düşünce son asırda yaşamış Luvis Şeho'nun görüşüdür. Onun bu iddiasının temelsiz oluşu ise bizzat Kutâmî'nin şiirlerinden ve Yezid ile yaşadığı olaydan açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Kutâmî daha çok Tağlib kabilesinin bölgesinde yaşamış, dolayısıyla halifeliğin merkezindeki devlet ricali ile olan ilişkisi sınırlı kalmıştır. Onun bu zevata karşı söylediği medih türü şiirlerinden birisi de Lâmiyye'sidir. Bu çalışmada görüldüğü üzere söz konusu şiiri klasik cahiliye şiirlerinde bulunan konularla paralellik arz etmektedir. Bir cahiliye şiirinde bulunan neşib, rahîl ve medih kısımları bu şiirde de bulunmaktadır. Kutâmî'nin bu şiirinde öne çıkan bir diğer husus ise onun hikmete dayalı özlü sözleridir. Bu şiirde yer alan kimi beyitler anlamındaki derinlik sebebiyle insanlar arasında sıkça söylenegelen birer mesele dönüştüğü anlaşılmaktadır. Bu şiir ayrıca Arap dili içinde oldukça önemli bir yere sahiptir. Bu çalışmada görülmüştür ki şiirin yarından fazla beyti ya bir lafzın anlamına veya bir sarf ve nahiv konularına şahit olarak gösterilmiştir. Bu durum Kutâmî'nin Lâmiyye'sinin Arap diline olan katkısını açık bir şekilde ortaya koymuştur. Bu çalışmanın ışığında ortaya çıkan bilgiler, Lâmiyye türü eserlerin dönemsel veya içeriksel olarak karşılaştırmalı olarak incelenmesinin mümkün olduğunu göstermiştir.

⁸⁸ Ebû Sa'îd el-Hasan b. Abdullâh b. el-Merzubân es- Sirâfi, *Şerhu Kitâbi Sibeveyh*, thk. Ahmed Hasen Mehdeli (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008), 5/104.

⁸⁹ Ebû'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Hüseyin Remli, *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, thk. Hâlid er-Rabât (Feyyum: Dâru'l-Felâh, 1437/2016), 5/296.

⁹⁰ Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî Ebû Hayyân, *et-Tezyîl ve't-tekmîl fi şerhi't-Teshîl*, thk. Hasan Hindâvî (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1423), 10/30, 31; Ebû Muhammed Hasan b. Kâsim b. Abdullâh İbn Kâsim el-Murâdî, *Tevdîhu'l-mekâsîd ve'l-mesâlik bi şerhi Elfiyeti İbn Mâlik* (Kahire: Dâru'l-Fikr, 1428/2008), 3/1340.

Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu makalenin hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve istifade edilen tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	turkiyelahiyat@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been complied with in the preparation of this article and all the studies utilised are mentioned in the bibliography.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	turkiyelahiyat@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça / References

Abdulkâdir el-Bağdâdî, Abdulkâdir b. Ömer el-Bağdâdî. *Hizânetu'l-edebe ve lubbu lubâbi lisâni'l-Arab*. 13 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1418/1997.

Avcı, Casim, "Tağlib". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 39 Cilt. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Bağcı, Abdullah Esat. "İbn Dureyd in Söylediği Hikmet Şiirlerinin Tema ve Üslup Bakımından İncelenmesi". *Akif* 54/1 (2024), 95–114. <https://doi.org/10.51121/akif.2024.57>

Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir. *Futûhu'l-buldân*. Beyrut: Dâru ve Mektebetu'l-Hilâl, 1988.

Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir. *Ensâbu'l-Eşrâf*. thk. Suheyl Zekkâr. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996.

Bendenîcî, Ebû Beşer el-Yemân b. Ebi'l-Yemân. *et-Takfiye fi'l-luğa*. thk. Halîl İbrâhîm el-Atıyye. Bağdat: İhyâu't-Turâsi'l-İslâmî, 1976.

Bozkurt, Nahide, "Ömer b. Hübeire". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 20/. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Buhturî, Ebû Ubâde el-Velîd b. Ubeyd et-Tenûhî et-Tâ'î. *el-Hamâse*. thk. Muhammed İbrâhîm Huvvar. Abu Dabi: Heyetu Abu Dabi, 1428/2007.

Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *el-Hayevân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003.

Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *er-Resâilu'l-Edebiyye*. Beyrut: Dâru ve Mektebetu'l-Hilâl, 1423/2002.

Cengiz, Mehdi. "Eski Arap Şiirinde Kasidenin Bölümleri Arasındaki Konu Bütünlüğü Sorunu". *Şarkiyat İlmî Araştırmaları Dergisi* 13/3 (2021), 1236–1249. <https://doi.org/10.26791/sarkiat.1009306>

Cumahî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sellâm b. Ubeydillâh b. Sâlim. *Tabakâtü fuhûli's-şu'arâ*. thk. Mahmud Muhammed Şakir. Cidde: Dâru'l-medeni, 1974.

Çınar, Mustafa. "Arap Edebiyatında Mucûn (Müstehcen) Şiirleri ve Şairleri Üzerine Bir İncelem". *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 15 (2014).

Dixon, Abd al-Ameer. "Emevi Dönemi Hairici İsanları". çev. Hüseyin Doğan. *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 7/1 (2014).

Durmuş, İsmail, "Tabakat". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Durmuş, İsmail, "Kafiye". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 24/. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Ebû Bekir el-Hârizmî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Abbâs el-Hârizmî. *el-Emsâlu'l-muvellade*. Abu Dabi: el-Mecme' u's-Şekâfi, 1424/2003.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî. *et-Tezyîl ve't-tekmîl fi şerhi't-Teshîl*. thk. Hasan Hindâvî. 11 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1423.

Ebû Hilâl el-‘Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdullâh. *Dîvânu'l-Me'ânî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, ts.

Ebû Hilâl el-‘Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdullâh. *Cemheretu'l-emsâl*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1408/1988.

Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm el-Bağdâdî. *Ğarîbu'l-Hadîs*. thk. Huseyn Muhammed Şeref. 5 Cilt. Kahire: el-Metâbiu el-Âmiriyye, 1404/1984.

Ebû Zeyd el-Kureşî, Ebû Zeyd Muhammed b. Ebî'l-Hattâb el-Kureşî. *Cemheretu Eş'âri'l-'Arab*. thk. Ali Muhammed el-Bicâdî. Kahire: Nühzetu Mısır, ts.

Ebû'l-Alâ' el-Ma'arrî, Ahmed b. Abdullâh b. Süleymân. *el-Lâmiu'l-azîzî şerhu divânî'l-Mütenebbî*. thk. Muhammed Saîd el-Mevlevî. Riyad: Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1429/2008.

Ebu'l-Ferec el-İsfehânî, Alî b. el-Huseyn b. Muhammed el-Kureşî. *el-Eğânî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1415.

Ebu'l-Ferec el-İsfehânî, Alî b. el-Huseyn b. Muhammed el-Kureşî. *el-İmâu's-şevâ'ir*. thk. Celîl el-‘Atiyye. Beyrut: Dâru'n-Nâdil, 1404/1984.

Ebû'l-Kâsım el-Âmedî, Ebû'l-Kâsım el-Hasen b. Bişr b. Yahyâ el-Âmedî. *el-Mu'telif ve'l-muhtelif fi esmâi's-şu'arâ'*. thk. F. Krenkow. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1411/1991.

Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî. *Tehzîbu'l-luğa*. thk. Muhammed Avd Mir'ab. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2001.

Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd ed-Deylemî. *Me'ânî'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yûsuf en-Necâfî. Mısır: Dâru'l-Mısriyye, 1403/1983.

Hâkim el-Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme. *et-Tehzîb fi't-tefsîr*. thk. Abdurrahman b. Süleyman es-Sâlimî. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısri, 1440/2019.

İbn Abdi Rabbih, Ebû Amr Ahmed b. Muhammed b. Abdi Rabbih. *el-'Ikdu'l-ferîd*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1404/1983.

İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen. *Târîhu Dimeşk*. thk. Amr b. Ğurâme el-Umrevî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.

İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osmân el-Mevsilî. *et-Temâm fi Tefsîri Eş'âri Huzeyl*. thk. Ahmed Nâcî el-Kaysî. Bağdat: Matbaatu'l-Ânî, 1381/1962.

İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osmân el-Mevsilî. *el-Hasâis*. thk. Heyet. 3 Cilt. Kahire: el-Hey'etu'l-Mısriyye, 1990.

İbn Fâris, Ebû'l-Huseyn el-Kazvînî. *Mu'cemu mekâyîsi'l-luğa*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.

İbn Hamdûn, Ebû'l-Me'âlî Muhammed b. el-Hasan b. Muhammed. *et-Tezkiretu'l-Hamdûniyye*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1417.

İbn Kâsım el-Murâdî, Ebû Muhammed Hasan b. Kâsım b. Abdullâh. *Tevdîhu'l-mekâsid ve'l-mesâlik bi'şerhi Elfîyeti İbn Mâlik*. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fikr, 1428/2008.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh. *Ğarîbu'l-Hadîs*. thk. Abdullâh el-Cebbûrî. 3 Cilt. Bağdat: Matba'atu'l-Ânî, 1397/1977.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *el-Me'ânî'l-kebîr fi ebyâti'l-me'ânî*. thk. Sâlim el-Kerenkevî v.dğr. 3 Cilt. Haydarabad: Dâiratü'l-Me'ârifil-Osmâniyye, 1368/1949.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *Uyûnu'l-Ahbâr*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *eş-Şi'r ve's-Şu'arâ*. Kahire: Dârü'l-hadis, 1423.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mukerrem b. Alî Cemâluddîn b. Manzûr er-Ruveyfi'î. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1993.

İbn Reşîk el-Kayravânî, Ebû Alî el-Hasan b. Reşîk el-Kayravânî el-Ezdî. *el-'Umde fi mehâsinil-ş-ş'r ve âdâbihî*. thk. Muhammed Muhyîddîn Abdulhamîd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1401/1981.

İbn Sîde, Ebû el-Hasan Alî b. İsmail. *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam*. thk. Abd el-Hamîd Hendâvî. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421/2000.

İbn Tabâtabâ, Ebû'l-Hasen Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *İ'yâru's-ş'r*. thk. Abdülaziz b. Nâsır. Kahire: Mektebetü'l-Hânici, ts.

İbnu'l-Esîr, Ebû'l-Hasen Alî b. Ebî'l-Kerem Muhammed el-Cezerî. *el-Lubâb fi tehzîbi'l-ensâb*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1400/1980.

İbnu's-Sikkât, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk. *İslâhu'l-mantık*. thk. Muhammed Mar'ab. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1423/2002.

İbrâhîm el-Harbî, Ebû İshâk el-Bağdâdî. *Ğarîbu'l-Hadîs*. thk. Suleymân el-Âyid. 3 Cilt. Mekke: Câmi'atu Ummi'l-Kurâ, 1405.

Kâtib Çelebi, Mustafâ b. Abdullâh Hâcî Halîfe. *Keşfu'z-zunûn an esâmî'l-kutubi'l-funûn*. 6 Cilt. Bağdat: Mektebetü'l-Muşennâ, 1941.

Kutâmî, Ebû Saîd Umeyr b. Şüeyem et-Tağlibî. *Divânu'l-Kutâmî*. thk. Mahmud er-Rebîa. Kahire: Heyetü'l-Mısriyye, 2001a.

Kutâmî, Ebû Saîd Umeyr b. Şüeyem et-Tağlibî. *Divânu'l-Kutâmî*. thk. İbrahim es-Sâmerrâi. Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1960b.

Küçükzoroğlu, Merve. "Emevî Dönemi Arap Şiiri Türlerine ve Şairlerine Genel Bir Bakış". *İlahiyat* 10 (2023).

Ma'mer b. el-Musennâ, Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. el-Musennâ. *Mecâzu'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Fuâd Sezgin. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1381/1961.

Merzubânî, Ebû 'Ubeydullâh Muhammed b. İmrân. *Mu'cemu's-Şu'arâ*. thk. F. Krenkow. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1402/1982.

Özalp, Mehmet Sıddık – Taşdelen, Hasan. "Arap Edebiyatında Lâmiyye Literatürü". *Balikesir İlahiyat Dergisi* 12 (2020).

Pekparlatır, Selçuk. *Osmanî Dönemi Şairlerinden Yûsuf el-Esîr ve Şiiri*. Konya: Palet Yayınları, 2019.

Rebîa, Mahmud. "Mukaddime". *Divânu'l-Kutâmî*. mlf. Ebû Saîd Umeyr b. Şüeyem et-Tağlibî el- Kutâmî. thk. Mahmud er-Rebîa. Kahire: Heyetü'l-Mısriyye, 2001.

Remlî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Hüseyin. *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*. thk. Hâlid er-Rabât. Feyyum: Dâru'l-Felâh, 1437/2016.

Sa'leb, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ eş-Şeybânî. *el-Fasîh*. thk. Âtîf Medkûr. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1431.

Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *el-Keşf ve'l-Beyân*. 33 Cilt. Cidde: Dâru't-Tefsîr, 1436/2015.

Sâmerrâî, İbrahim. "Mukaddime". *Divânu'l-Kutâmî*. mlf. Ebû Saîd Umeyr b. Şüeyym et-Tağlibî el- Kutâmî. thk. İbrahim es-Sâmerrâî. Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1960.

Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdulkerîm b. Muhammed el-Mervezî. *el-Ensâb*. thk. Abdurrahman b. Yahyâ. 13 Cilt. Haydarabad: Dâiratü'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, 1382/1962.

Sîbeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî. *el-Kitâb*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1408/1988.

Sîrâfî, Ebû Sa'îd el-Hasan b. Abdullâh b. el-Merzubân. *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*. thk. Ahmed Hasen Mehdelî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2008.

Şeyho, Luvis. "Şuarâu'n-nasrâniyyeti bade'l-İslâm". *Mecelletü'l-Meşrik* 1 (1925).

Tüccar, Zülfikar, "Kutâmî". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 26/. Ankara: TDV Yayınları, 2002. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kutami>

Ürün, Ahmet Kazım. *Klasik Arap Edebiyatı*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2017.

Vâhidî, Ebu'l-Hasen en-Nisâbü'rî el. *et-Tefsîru'l-Basît*. Riyad: İmâdetü'l-Basu'l-İlmî, 1430.

Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî ez-. *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu*. thk. Abdulcelîl Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988.

Zeccâcî, Ebû'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk en-Nihâvendî. *İştikâku Esmâ'illah*. thk. Abdulluseyn el-Mubârek. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1406/1986.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *el-İber fi haberi men ğaber*. thk. Ebû Hâcir Muhammed Zağlûl. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, ts.

Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Amr. *el-Mufassal fi sma'ati'l-i'râb*. thk. Alî bû-Mulahham. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1993.

Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Amr. *el-Fâik fi ğaribi'l-hadîs*. thk. Alî Muhammed el-Bicâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.

Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Amr. *Esâsu'l-Belâĝa*. thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sevd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1419/1998.

Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Fâris ed-Dımaşkı. *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâÿîn, 2002.

Ziyâuddîn İbnu'l-Esîr, Ebu'l-Feth Ziyâuddîn Nasrullâh eş-Şeybânî. *el-Meselu's-sâir fi edebi'l-kâtib ve's-şâi'r*. thk. Muĝammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1420.



تقييم ابن خلدون للروايات التاريخية في مقدمته مقارنةً بمنهج المحدثين

Musab Hamod ¹

الملخص

حظيت مقدمة ابن خلدون من جهة تأسيسها لعلم العمران باهتمام وافر من الباحثين، لكن الغرض الذي أُلّف تلك المقدمة لأجله وهو تصحيح وتضعيف الأخبار لم يحظ بذلك القدر من العناية. ومشكلة البحث أنّ ابن خلدون قرّر في مقدّمته أن معرفة طبائع العمران وعرض الخبر التاريخي عليها هو أوثق الوجوه في تمحيص الأخبار وتمييز صدقها من كذبها وهو سابقٌ على التمهّص بحال روايته جرحاً وتعديلاً، وهذا يخالف منهجية أهل الحديث في تناول الأخبار التاريخية، فلزم تحرير منهج ابن خلدون ومقارنته بمنهج أهل الحديث في نقد الخبر التاريخي، ويهدف البحث إلى وضع طريقة ابن خلدون في تحكيم الأخبار في إطارها الصحيح دون إجحاف ولا مبالغة، وتعزيز الثقة بمنهج المحدثين في رواية الأخبار التاريخية. وانتهت الدراسة منه إلى نتائج أهمها أن كثيراً مما انتقده ابن خلدون من الأخبار التاريخية بناء على مخالفتها العمران قد أشار إليه المحدثون وأبطلوه بالنقل وبمخالفة المعهود وفقاً لمنهجهم في نقد السند والمتن، وأنّ الأفاق التي توسع بها ابن خلدون في قضايا العمران ومطابقتها للأخبار يمكن الاستعانة بها في تغذية منهج نقد المتن عند المحدثين دون التنازل عن منهجية نقد السند.

الكلمات المفتاحية: الحديث، الإسناد، الاجتماع، التاريخ، الرواية، ابن خلدون.

Hamod, Musab. تقييم ابن خلدون للرواية التاريخية في مقدّمة مقارنةً بمنهج المحدثين. *Türkiye Journal of Theological Studies*, 9/1 (Mart 2025), 499-517. <https://doi.org/10.32711/tiad.1586071>

Date of Submission	16.11.2024
Date of Acceptance	24.12.2024
Date of Publication	28.03.2025
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	

¹ Assist. Prof., Sinop University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Department of Hadith, Department of Hadith Science, musabhamod@sinop.edu.tr, ORCID 0000-0002-7681-2537



Ibn Khaldun's Evaluation of Historical Narratives in his Muqaddimah and Comparison with the Method of the Muhaddiths

Musab Hamod¹

Abstract

Ibn Khaldun's Muqaddimah has received extensive attention from scholars for its foundational contributions to sociology. However, its original purpose—evaluating the authenticity of historical reports—has not been equally emphasized. The research problem lies in Ibn Khaldun's claim in the Muqaddimah that the most reliable way to scrutinize the accuracy of historical reports is to evaluate them against the principles of social structures, which he considers prior to examining narrators through jarh and ta'dil. This stance diverges from the methodology of hadith scholars in addressing historical reports. This study seeks to contextualize Ibn Khaldun's approach fairly, avoiding excessive praise or criticism, while strengthening trust in the methodology of hadith scholars for historical narration. The findings reveal that many historical reports criticized by Ibn Khaldun for contradicting the principles of social structures were similarly invalidated by hadith scholars using isnad and matn criticism. Moreover, Ibn Khaldun's broad insights into societal dynamics and his application of these insights to historical reports can enrich the matn criticism methods of hadith scholars, provided that the foundational isnad criticism methodology is upheld.

Keywords: Hadith, Isnad, Society, History, Narration, Ibn Khaldun.

Hamod, Musab. "Ibn Khaldun's Evaluation of Historical Narratives in His Muqaddimah and Comparison With the Method of the Muhaddiths". *Türkiye Journal of Theological Studies*, 9/1 (Mart 2025), 499-517. <https://doi.org/10.32711/tiad.1586071>

Date of Submission	16.11.2024
Date of Acceptance	24.12.2024
Date of Publication	28.03.2025
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	

¹ Assist. Prof., Sinop University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Department of Hadith, Department of Hadith Science, musabhamod@sinop.edu.tr, ORCID 0000-0002-7681-2537



İbn Haldun'un Mukaddimesinde Tarihi Rivayetleri Değerlendirmesi ve Muhaddislerin Yöntemiyle Kıyaslanması

Musab Hamod ¹

Öz

İbn Haldun'un *Mukaddimesi*, sosyoloji ilminin temellerini atması bakımından araştırmacılar tarafından büyük ilgi görmüştür. Ancak bu eserin asıl yazılış amacı olan tarihsel haberlerin doğruluğunu tespit etme ve zayıflıklarını ele alma meselesi aynı derecede ele alınmamıştır. Araştırmanın problemi, İbn Haldun'un *Mukaddime*'de tarihsel haberlerin doğruluğunu en sağlam şekilde test etmenin, bu haberleri toplumsal yapıların tabiatına uygunluk açısından değerlendirmek olduğunu savunmasıdır. Ona göre bu yöntem, ravilerin cerh ve ta' dil yoluyla incelenmesinden önce gelir. Ancak bu yaklaşım, hadis âlimlerinin tarihsel haberleri ele alış yöntemleriyle çelişmektedir. Bu çalışma, İbn Haldun'un yöntemini adil bir çerçeveye oturtmayı, aşırı övgüden ve eleştiriden kaçınmayı, ayrıca hadis âlimlerinin tarihsel rivayet metodolojisine güveni artırmayı amaçlamaktadır. Araştırmanın bulguları, İbn Haldun'un uygarlık ilkelerine aykırı olduğu için eleştirdiği birçok tarihsel haberin, hadis âlimleri tarafından da isnad ve metin eleştirisi yöntemleriyle geçersiz sayıldığını göstermektedir. Ayrıca, İbn Haldun'un toplumsal yapı anlayışı ve bu bağlamdaki haber değerlendirmeleri, hadisçilerin metin eleştirisi yöntemine katkı sağlayabilir; ancak isnad eleştirisi yönteminden taviz verilmemelidir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, isnad, Toplum, Tarih, Rivayet, İbn Haldun

Hamod, Musab. "İbn Haldun'un Mukaddimesinde Tarihi Rivayetleri Değerlendirmesi ve Muhaddislerin Yöntemiyle Kıyaslanması". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 9/1 (Mart 2025), 499-517. <https://doi.org/10.32711/tiad.1586071>

Geliş Tarihi	16.11.2024
Kabul Tarihi	24.12.2024
Yayın Tarihi	28.03.2025
*Bu CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makaledir.	

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Sinop Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis Anabilim Dalı, Hadis Bilim Dalı, musabhamod@sinop.edu.tr, ORCID 0000-0002-7681-2537

مدخل

حظيت مقدّمة ابن خلدون باهتمام وافرٍ من البحث والدرس والتنقيب من الباحثين في فروع علميّة عديدة، ومع ذلك فثمة ثغرة لم تُسَدَّ بعدُ بما يكفي من الدرس وهي قضية تصحيح وتضعيف الأخبار والروايات عنده تاريخيّة كانت أم شرعيّة؛ ولا سيما أن ابن خلدون ذكر في مقدمته أنّ علم العمران ثمرته تصحيح الأخبار⁴، فلا يليق أن تحفّت الأضواء على هذا الجانب منها وتجرّ فيه الدارسون، هذا مع تأثر علم الحديث الشريف خصوصاً بمنهج التشكيك والنظر العقلاني في التفسير وشبهة عدم عناية المحدّثين بالنقد الداخلي للمتن.

فعل هذا المقال أن يمثّل إضاءةً في تلك الناحية من العلم وسبيلاً جديداً إلى المقدمة.

ومشكلة البحث أنّ ابن خلدون قرّر في مقدّمته أن معرفة طبائع العمران وعرض الخبر التاريخي عليها هو أوثق الوجوه في تمحيص الأخبار وتمييز صدقها من كذبها وهو سابقٌ على التمحيص بحال رواته جرحاً وتعديلاً وأنه لا يرجع لحال الرواة حتى يُعلم أن ذلك الخبر في نفسه ممكن أو ممتنع، وهذا يخالف منهجية أهل الحديث في تناول الأخبار التاريخية، فلزم تحرير منهج ابن خلدون ومقارنته بمنهج أهل الحديث في نقد الخبر التاريخي أي الرواية التاريخية، وبيان الراجح منهما.

وبنشأ عنها الأسئلة التالية: ما حقيقة منهج ابن خلدون في تقييم الرواية التاريخية، وما جوانب القصور فيه؟ وما مدى قابليته للتطبيق عملياً؟ وهل هو منسجم مع طبيعة العمران وقوانينه التي يدعو لتحكيمها على الرواية التاريخية؟ وما الفرق بينه وبين منهج أهل الحديث نظرياً؟ وما موقف المنهج الحديثي من الأخبار التي انتقدوا ابن خلدون في مقدمته؟ وهل في منهج المحدّثين من القصور في تناول الروايات التاريخية ما يبرر الاحتكام لطريقة ابن خلدون؟

ويهدف البحث من خلال الإجابة عن الأسئلة السابقة إلى وضع ميزان ابن خلدون في تحكيم الأخبار في إطاره الصحيح دون إجحاف ولا مبالغة، وتعزيز الثقة بمنهج المحدّثين في رواية الأخبار التاريخية.

هذا وقد أتت فيه المنهج التحليلي والنقدي المقارن فعرضتُ منهج ابن خلدون في قبول الأخبار التاريخية على منهج علماء الحديث، وعرضته كذلك على موازين النقد وطبائع العمران نفسها التي أولاها ابن خلدون الأهمية الجليّة، من خلال نماذج تطبيقية من مقدّمته.

والدراسات السابقة حول مقدمة ابن خلدون كثيرة متنوعة⁵ لكن أقربها إلى بحثي:

كتاب الباحث خالد علّال، أخطاء المؤرخ ابن خلدون في كتابه المقدمة، الجزائر، دار الامام مالك ط1 2006، ركز فيه على سلبيّات المقدمة، ووصف فيه اعتماد ابن خلدون على قانون المطابقة لقواعد العمران في تصحيح الاخبار بأنه قد يصلح رغم المبالغة فيه لرد الاخبار ولكنه لا يصلح لإثباتها، ولكنه لم يتعرض لمنهج أهل الحديث إلا لما.

ودراسة للباحث عزمي السيد وهي مقالة في مجلة إسلامية المعرفة ذكر فيه أن معيار مطابقة الخبر لطبائع العمران لتصديق وقائع التاريخ ليس جديداً بل هو ممارس عند المناطقية⁶، وقد فندت هذا القياس وبينت الفارق بين المناطقية وابن خلدون في معنى المطابقة في مقالة لي بعنوان

4 عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون، مقدّمة ابن خلدون، مح. عبدالله الدرويش (دمشق: دار عبر، 2004)، 1/ 129.

5 يمكن تصنيف الدراسات حول مقدّمة ابن خلدون عمومًا في قوالب ثلاثة، الكتب والمؤقرات والمقالات: أ. أولًا، الكتب، وهي كثيرة، ومن أهمها كتاب طه حسين: فلسفة ابن خلدون الاجتماعية تحليل ونقد، طبع في مصر، 1925م، اجتهد فيه أن يقنع الغرب بأن ابن خلدون لا يرقى إلى العبقريّة التي يحلّونه بها، وأن تاريخه مختلف عن مقدمته، وأن قانونه وأحكامه في الخبر الحديثي الشرعي (لا الرواية التاريخية) لا تعدو أحكام المخدّثين ولا تخرج عنها. ثانيًا، المؤقرات ومنها:

أ. مهرجان ابن خلدون المعقد في جامعة القاهرة 1962م، وكان احتفاليًا أكثر منه علميًا، لكن فضيلته كانت في السبق.

ب. مؤتمر عبد الرحمن بن خلدون قراءة معرفية منهجية، جامعة عين شمس، مصر، 2000م، ركّز على النظم والقضايا الاجتماعية والاقتصادية، ولم يركز كثيرًا على مسألة الأخبار التاريخية وطرق قياسها.

ت. ندوة علمية نظّمها المعهد العلمي للدراسات الإسلامية بالتعاون مع جامعة آل البيت في الأردن ونشرته مجلة إسلامية المعرفة 2007م، تعرّضت بعض أبحاثه لرواية الأخبار، منها مقال عزمي السيد الذي أشرت إليه.

ث. المؤتمر الدولي الرابع لابن خلدون، جامعة ابن خلدون في اسطنبول 2017م، لم يتعرض لبحث الرواية إلا قليلًا من ذلك ورقة بحية للباحث صلاح الدين كوزيهيود بعنوان: أدوات النقد التاريخي الخلدوني ومكانها في النقاشات المعاصرة في موضوع نقد متن الحديث، بحث في وركته إمكانية تعميم تطبيق النقد الخلدوني على رواية الحديث مضمونه الشرعي لا التاريخي وحسب.

ج. مؤتمر ابن خلدون الدولي الخامس، جامعة ابن خلدون اسطنبول 2019م، اهتم بالطاقة والتنمية الاقتصادية والأخلاقية من خلال مؤلفات ابن خلدون، ولم يتعرض لمباحث الرواية وموازينها.

ثالثًا، المقالات الحكمية، وهي كثيرة، ومنها: الصناعة الحديثة عند ابن خلدون من خلال المقدمة، صادق كرشيد، في مجلة المشكاة، ع4، 2006م، حاول درس الجانب الحديثي من شخصية ابن خلدون ومصادره في هذا العلم.

6 عزمي السيد، "مشروع التجديد الفكري عند ابن خلدون"، مجلة إسلامية المعرفة 50/13 (أكتوبر، 2007)، 117.

"تحليلات قانون المطابقة الخلدونية في النقد المعاصر للروايات الحديثية: دراسة نقدية تحليلية"،⁷ وفيها درست تأثير منهج ابن خلدون على المدرسة العقلية والنقد الحديثي المعاصر ولكن دون نقد لأصول منهج ابن خلدون أو مقارنة لمنهجه بمنهج أهل الحديث.

وراسة للباحث محمد دعوري، وهو مقال مقدم لمجلة الشريعة والدراسات الإسلامية في جامعة الكويت، 2024، بعنوان: ابن خلدون والمحدثون صلاحية منهج المحدثين النقدي لنقد التاريخ، تناول فيه تعريض ابن خلدون بمنهج المحدثين وصلاحيته لنقد التاريخ ومحاولته استبداله بقانون المطابقة (مطابقة الخبر للواقع) وطابع العمران،⁸ فجعل منهج المحدثين في موضع الدفاع، واعترض في سبيل ذلك على منهج ابن خلدون، ولكن يغلب الطابع النظري الفلسفي على البحث، فقد حاكم منهج ابن خلدون في ضوء المنطق البرهاني والإنتاج عن المقدمات، وقَرَّرَ أنَّ الجرح والتعديل نتيجة لنقد روايات الراوي وليس نقد الروايات قائماً على الجرح والتعديل، وفيه مغالطة لكون طائفة من الجرح والتعديل تتعلق بشخصية الراوي ابتداءً ثم تُنقد رواياته بناء عليها وطائفة أخرى يُحكم فيها على الراوي من خلال رواياته ومقارنتها بروايات الثقات لقياس ضبط الراوي، فقد أراد أن يثبت أن العملية النقدية عند المحدثين أوسع من الجرح والتعديل وهو حق لا ريب فيه ولكنه أضر بحقيقة الجرح والتعديل نفسها كما قصر في عرض النقد الحديثي للمتمن من جهة النكارة ونحوها، كما لم يراع الكاتب الفروق الواقعية بين الرواية التاريخية والشريعة على النحو الذي تناوله المحدثون لحاجة سدّ الفجوات التاريخية.

أما جديد بخني فهو نقد منهج ابن خلدون في تقييم الرواية التاريخية في ضوء النظر الحديثي لا العكس، مستعملاً أدوات النقد التي استعملها هو، أي بعرض منهجه على قوانين العمران وعوائده، بالإضافة إلى المقارنة الموضوعية بمنهج المحدثين وبيان الأقرب منهما إلى مقتضيات العقل، مع درسٍ تطبيقي لنماذج ساقها ابن خلدون في مقدمته حيث هي الميدان الحقيقي لتجربة منهجه وليس تاريخه العبر، كما أن هذه النماذج تعتبر كذلك ميداناً لاختبار المنهج الحديثي في نقد الرواية التاريخية بالنظر لما قاله المحدثون المؤرخون فيها، وكذلك توجيه للبحث للخروج من دائرة الاختصاص بين منهجين إلى دائرة الإفادة من جميعهما وذلك بجعل الإسناد أصلاً على ما هو عليه منهج المحدثين ثم الإفادة من طريقة ابن خلدون في تحليل العمران والقراءة التفسيرية للتاريخ لتكون قرينة تفيده في الترجيح عند التعارض وإثراء لشرح المتن.

1. ابن خلدون وكتابه المقدمة

ابن خلدون (732-808/1332-1406) هو عبد الرحمن بن محمد، ينسب لجده يقال له ابن خلدون، أبو زيد، ولِي الدين، الحضرمي التونسي،⁹ مؤرخ وفيلسوف وعالم متصوّر في الاجتماع والسياسة.¹⁰ وُلِدَ في تونس وتلقّى العلم النقلّي والعقلي عن أبيه وعن قبيل من العلماء في تونس ثم في فاس وغيرها¹¹ وحجّ ورحل إلى مصر والشام، والأندلس، واشتغل كاتباً أبي إسحاق الحفصي سلطان تونس ثم لآل مرين سلاطين المغرب، ثم اعتزل وانتقل إلى القاهرة مشغولاً بالتدريس والقضاء حتى توفاه الله.¹²

وترك ابن خلدون مؤلفات في المنطق والأصول والتصوف وغيره، لكن أهم مؤلفاته ما يعرف بمقدمة ابن خلدون وهي الجزء الأول من تاريخه المسمّى: العبر في ديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، طبع ببولاق 1867 في سبعة أجزاء. وهذا التاريخ ضم أيضاً في جزئه السابع سيرته الذاتية والتي طُبعت في القاهرة 1951، مستقلة بعنوان: التعريف بان خلدون ورحلته شرقاً وغرباً.¹³

وأما مقدّمة ابن خلدون المذكورة فيها اشتهر وطار ذكره في الآفاق، بما بثَّ فيها من نظريات في العُمران والسياسة والنقد التاريخي عُدَّ بسببها أياً لعلم الاجتماع، وصانهاً لفلسفة التاريخ.¹⁴ وقد طبعت أول مرة في باريس 1858، ثم توالى طبعاتها.

⁷ مصعب حمود، "تحليلات قانون المطابقة الخلدونية في النقد المعاصر للروايات الحديثية: دراسة نقدية"، مجلة علميات، توفاد، 2/8 (كانون الأول، 2020)، 526.

⁸ محمد دعوري، "ابن خلدون والمحدثون: صلاحية منهج المحدثين النقدي لنقد التاريخ"، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، الكويت، 138/38 (سبتمبر، 2024)، 85.

⁹ عبد الرحمن بن محمد، ابن خلدون، التعريف بابن خلدون ورحلته شرقاً وغرباً، مع. محمد بن تايوت الطنجي (بيروت: دار الكتاب العلمية، 2004)، 27-28.

¹⁰ محمد محفوظ، تراجم المؤلفين التونسيين (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1982)، 211/2.

¹¹ ومن شيوخ ابن خلدون محمد بن سعد بن إيزال الأندلسي (ت. 746هـ/1345م)، شيخ القراءات، وعبد المهيم بن محمد الحضرمي السبتي (ت. 749هـ/1348م) إمام المحدثين والنحاة في المغرب، ومحمد بن إبراهيم العبادي الفلمساني الشهير بالأبلي (ت. 757هـ/1356م) شيخ العلوم العقلية في المدرسة المغربية. انظر: ابن خلدون، التعريف بابن خلدون ورحلته شرقاً وغرباً، 36-40.

¹² ساطع الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1967)، 54 وما بعدها.

¹³ محفوظ، تراجم المؤلفين التونسيين، 221.

¹⁴ الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، 252.

وتحتوي المقدمة ستة أبواب في العمران الحضري والبدوي وأصول الدولة والملك والصناعات والعلوم والمعاش، وقدم ابن خلدون نظريته عن التاريخ والعمران بما فيه من حركة اجتماعية واقتصادية وسياسية في الأبواب الستة للمقدمة، ولكنه أراد منها في الأصل تمييز سقيم الأخبار عن صحيحها، في منهج نقدي يعتمد على مطابقة الخبر لطباع العمران وعوائده، وكانت هذه المقدمة سابقة للتاريخ الذي قدمت له، كما كانت سابقة في التاريخ عمومًا. ووضعا ابن خلدون أمام "علم العمران لذاته وعلم العمران أداةً لتصحيح الخبر".¹⁵

2. منهج المحدثين في تقييم الرواية التاريخية

لم يكن المحدثون بمعزل عن قضية الرواية التاريخية، بل إن مؤرخي المسلمين الأوائل كانوا من المحدثين، ويؤرى أن للحديث الأثر البالغ في علم التاريخ، يقول جواد علي: "إنَّ التشابه الذي نجد بين طريقة أهل الحديث وطريقة أهل الأخبار والتاريخ في الرواية دفع جماعة من المستشرقين الذين عنوا بكيفية نشوء التاريخ عند العرب إلى أن يقولوا إن التاريخ وليد علم الحديث".¹⁶ ثم تطرق في الموضوع نفسه إلى ظاهرة بارزة وهي أنَّ غالب المؤرخين القدماء كانوا من أصحاب الحديث، وأن طريقة الإسناد ظلت مرعبة إلى نهاية القرن الثالث.

وكذلك كان المؤرخون المحدثون يدركون الفارق بين السرد الحديثي والسرد التاريخي، وأن التاريخ يحتاج إلى "السرد الموضوعي، وذكر الحوادث والقصص في نسق تاريخي متتابع لكي تتكامل الصورة التاريخية"¹⁷ بما لا يدع فجوات زمنية بينها، ومن ثم فقد يحتاج لسد تلك الثغرات لأخبار ليست على الشرط.

ومدار التمييز عند المحدثين بين الروايتين الشرعية والتاريخية هي قضية الأحكام الشرعية تحديداً، فحيث تعلق الخبر بالحلال والحرام تشددوا وحيث لم يتعلق بهما تخففوا.

ففي الكفاية في علم الرواية عن الإمام أحمد بن حنبل (ت. 241/855م): "إذا روي عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- في الحلال والحرام والسُّنن والأحكام تشدَّدنا في الأسانيد، وإذا روي عن النبي -صلى الله عليه وسلم- في فضائل الأعمال، وما لا يضع حكماً أو يرفعه تساهلنا في الأسانيد".¹⁸

وروايات التاريخ تدخل فيما لا يضع حكماً أو يرفعه، بالضوابط المذكورة سابقاً.

وقد اختلف تقييمهم لبعض الرواة حسب موضوع الخبر، كمحمد بن إسحاق (ت. 151/769م) مثلاً؛ عُذَّ في السيرة إماماً ونزَّلَ في الأحكام، ففي ترجمته في التقريب: "محمد بن إسحاق بن يسار أبو بكر المصَّلي مولاهم المدني نزيل العراق إمام المغازي صدوق يدلُّس... روى له البخاري تعليقاً ومسلم والأربعة".¹⁹ وأجلى منه قوله في سيف بن عمر التميمي (ت. 180/796م): "ضعيف في الحديث عمدة في التاريخ، أفحش ابن حبان القول فيه، من الثامنة، مات في زمن الرشيد، روى له الترمذي".²⁰

ثم كان هذا التساهل على مراتب أيضاً فما تعلق منه بالسيرة النبوية وما قُرب العهد به من أمور المسلمين، فالسند به مطلوب وإن لم يطلبوا فيه ما يطلبونه في شروط تصحيح الأحاديث وتحسينها،²¹ وأما ما كان من قصص الزهاد والوعاظ وما تباعد العهد به من تاريخ البشر فالسند زينة له وليس شرطاً، وعقد الخطيب البغدادي (ت. 463/1071م) أيضاً في كتابه الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع فصلاً بعنوان: ما لا يفتقر كُتبه إلى الإسناد، قال فيه: "وأما أخبار الصالحين وحكايات الزهاد والمتعبدين ومواعظ البلغاء وحكم الأدباء فالأسانيد زينة لها، وليست

¹⁵ أبو يعزب المرزوقي، "وحدة المقدمة وبنيتها العميقة"، مجلة إسلامية المعرفة 50/13 (أكتوبر، 2007)، 35.

¹⁶ جواد علي، "موارد تاريخ الطبري"، مجلة التجمع العلمي العراقي 1/1 (سبتمبر، 1950)، 157.

¹⁷ أحماء البغا، "فضائل البيت المقدس بين المحدثين والمؤرخين من خلال كتابي مفتاح المقاصد وفضائل بيت المقدس"، مجلة الحديث 3 (كانون الأول، 2019)، 113.

¹⁸ أحمد بن علي بن ثابت أبو بكر الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية، مع: أبو عبدالله السورقي وإبراهيم المدني (المدنية المنورة: المكتبة العلمية، د.ت.)، 134.

¹⁹ أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، تقريب التهذيب، مع: محمد عوامة (حلب: دار الرشيد، 1986)، 467.

²⁰ ابن حجر، تقريب التهذيب، 262.

²¹ في هذا الصدد يصرح الألباني بأن طريقة معرفة صحة الحديث لا تكون إلا من السند، وفي هذا الصدد يقول: "لا طريق لنا لمعرفة الصحيح والضعيف من الحديث إلا بالإسناد"، وهذا التصريح منه

مهم في فهم مقارنة المحدثين نحو الروايات التاريخية، انظر:

شرطاً في تأديتها".²²

وقمة زاوية أخرى نظروا من خلالها إلى الأخبار التاريخية واهية الإسناد أو التي لا سند لها مما تباعد به العهد من تاريخ البشر وهي تنزيلها منزلة الأخبار الإسرائيلية التي ورد النص بطريقتة التعامل معها، قال ابن كثير (ت. 1375/هـ/1775م) في كتابه البداية والنهاية: "وهي -أي الأخبار الإسرائيلية- ثلاثة أقسام: منها ما هو صحيح لموافقة ما قصه الله في كتابه أو أخبر به رسول الله صلى الله عليه وسلم ومنها ما هو معلوم البطلان لمخالفته كتاب الله وسنة رسوله، ومنها ما يحتمل الصدق والكذب فهذا الذي أمرنا بالتوقف فيه"²³، يعني ما ثبت في الصحيح: "لا تُصدِّقُوا أَهْلَ الْكِتَابِ وَلَا تُكَذِّبُوهُمْ".²⁴ ثم ذكر ابن كثير في الموضوع نفسه أنه يجوز روايته لقوله صلى الله عليه وسلم: "وَخَدِّثُوا عَنِّي بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَا حَرَجَ".²⁵ وقد حرَّرَ ابن كثير هذا في تفسيره أيضاً،²⁶ لكنني أثرت النقل عن البداية والنهاية؛ لأن الاحتجاج هنا للتاريخ لا للتفسير؛ ولأن تطبيقه في التفسير منتقد أيضاً.²⁷

فالظاهر من منهج المحدثين أنهم نزلوا الأخبار التاريخية التي تروى عن الأمم السالفة منزلة أحاديث أهل الكتاب، فأما المشتغلون منهم بنقل الشريعة فلم يكن بهم ضرورة إلى ذلك، وأما المؤرخون الأوائل من المحدثين فلم يسعهم التغاضي عن تلك الأخبار التاريخية في أثناء كتابة التاريخ؛ لأن السردية التاريخية لا تُحتمل فيها الفجوات.

إذن فسيما منهج المحدثين في النقل التاريخي هو: "التساهل في قبول الروايات التاريخية ضمن منهجية منضبطة".²⁸ والتساهل في الأسانيد وروايتها نابع من الفرق بين الروايتين إذ "الأولى تقرر أحكاما ومبادئ عقدية أو فقهية، بينما الثانية تتجه إلى سرد الحوادث دون التعرض إلى قضايا الأحكام".²⁹

ومع ذلك أرى أن التساهل ما ينبغي أن يطبق على إطلاقه في الروايات التاريخية؛ لأن التاريخ يتعلق من وجوه بحزمة الناس وأعراضهم، فإن لم يُشترط فيه ما يشترط في رواية الفقه فلا يُستباح إسناده بالمرّة كما يُفعل في الوعظ والزهد. وإنما ينبغي الاحتياط له بمقدار ما يحفظ الحرمه، وسوف يأتي مثال ذلك في المطلب الخامس نقد نماذج تطبيقية من مقدمة ابن خلدون.

3. منهج ابن خلدون في تقييم الرواية التاريخية

إن تقسيم ابن خلدون للرواية على أساس مضمونها لا يخرج عن تقييم علماء الحديث، فقد جاء في المقدمة: "وإنما كان التعديل والتجريح هو المعتبر في صحّة الأخبار الشرعية؛ لأنّ معظمها تكاليف إنشائية أوجب الشارع العمل بها متى حصل الظن بصدقها وسبيل صحة الظن الثقة بالرواية بالعدالة والضببط. وأمّا الأخبار عن الوقائع فلا بدّ في صدقها وصحّتها من اعتبار المطابقة، فلذلك وجب أن يُنظر في إمكان وقوعه".³⁰ من هذا النص يستفاد أنّ الرواية عنده نوعان:

أولاً- الأخبار الشرعية

ثانياً- الأخبار التاريخية

ويظهر من نص ابن خلدون أن أساس التقسيم عنده انبعث من مضمون الخبر، فإذا كان هذا المضمون إنشائياً بما يفيد من الأمر والنهي

²² أحمد بن علي بن ثابت أبو بكر الخطيب البغدادي، الجامع لأخلاق الروي وآداب السماع، مع: محمود الطحان (الرياض: مكتبة المعارف، د.ت.)، 213/2.

²³ إسماعيل بن عمر بن كثير دمشقي أبو الفداء، البداية والنهاية، مع: علي شيري (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1988)، 176/2.

²⁴ محمد بن إسماعيل الجعفي البخاري، الجامع للسنة الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وأيامه المعروف بصحيح البخاري، مع: محمد زهير الناصر (بيروت: دار طوق النجاة، 2001/1422) "تفسير القرآن"، 20/6 (4485)، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

²⁵ البخاري، "أحاديث الأنبياء"، 170/4 (3461)، من حديث عبد الله بن عمرو رضي الله عنه.

²⁶ إسماعيل بن عمر بن كثير دمشقي أبو الفداء، تفسير القرآن العظيم، مع: محمد حسين شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، 1419)، 10/1.

²⁷ علق أحمد شاكر على كلمة ابن كثير هذه، فقال: "إن إباحة التحدث عنهم فيما ليس عندنا دليل على صدقه، ولا كذبه شيء ولا يُذكر ذلك في تفسير القرآن وجعله قولاً أو رواية في معنى الآيات، أو في تعيين ما لم يُعين فيها أو في تفصيل ما أُجمل فيها، شيء آخر لأن في إثبات مثل ذلك بجوار كلام الله، ما يُهم أن هذا الذي لا تعرف صدقه ولا كذبه يُبيّن لمعنى قول الله سبحانه، ومُفصّل ما أُجمل فيه". انظر: أحمد محمد شاكر، عمدة التفسير عن الحفاظ ابن كثير (مصر: دار الوفاء، 2005/1426)، 14/1.

²⁸ أنس سليمان المصري، "معالم منهج المحدثين عند عماد الدين خليل في التعامل مع الرواية التاريخية"، دراسات علوم الشريعة والقانون، 2/41 (2014)، 1553.

²⁹ إبراهيم أمين الجاف، مناهج المحدثين في نقد الرواية التاريخية للقرون الحجرية الثلاثة الأولى (دي: دار القلم، 2014)، 54.

³⁰ ابن خلدون، المقدمة، 128/1.

الشرعي كان خيرًا شرعيًا ومن ثمَّ يُكتفى فيه بالنقد الحدِيثي القائم على علم الجرح والتعديل من غير حاجة لمقارنة المضمون بالواقع والبيئة وطبيعة الأشياء.

وإذا كان المضمون إخباريًا لزم أن يُطابق الواقع وألا يخرج عن الإمكان العادي وإلا لم يكن صحيحًا بعضُ النظر عمدًا فيلغده نقد الإسناد.

يقول ابن خلدون: "فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان والاستحالة أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران وتمييز ما يلحقه من الأحوال لذاته ومقتضى طبعه، وما يكون عارضًا لا يُعتدُّ به، وما لا يمكن أن يعرض له، وإذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانونًا في تمييز الحق من الباطل في الأخبار والصدق من الكذب بوجه يرهان لا مدخل للشك فيه".³¹

وقال أيضًا: "وتمحيصه إنما هو بمعرفة طبائع العمران وهو أحسن الوجوه وأوثقها في تمحيص الأخبار وتمييز صدقها من كذبها وهو سابقٌ على التمحيص بتعديل الرواة ولا يرجع إلى تعديل الرواة حتى يُعلم أن ذلك الخبر في نفسه ممكن أو ممتنع".³²

ولما عدد الأسباب المقتضية للكذب في الأخبار، فعَدَّ الثقة بالناقلين والذهول عن المقاصد وتوهمُ الصدق وتقرُّب الناس لأصحاب المراتب بالمبالغة في أوصافهم وأخبار دولهم .. الخ، جعل أهم سبب الجهل بطبائع العمران! فقال: "ومن الأسباب المقتضية له أيضًا وهي سابقة على جميع ما تقدّم الجهل بطبائع الأحوال في العمران فإنَّ كل حادث من الحوادث ذاتًا كان أو فعلًا لا بدَّ له من طبيعة تخصُّه في ذاته و فيما يعرض له من أحواله فإذا كان السامع عارفاً بطبائع الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها أعانته ذلك في تمحيص الخبر على تمييز الصدق من الكذب، وهذا أبلغ في التمحيص من كل وجه يُعرض".³³

فمن هذه الأقوال يُعلم أنَّ ابن خلدون يتبعي تحكيم العمران وطبائع الموجودات في تصحيح الأخبار التاريخية، وأنه لا مدخل للشك فيه، وأنه سابقٌ على تمحيص الرواة، مقدّمٌ عليه.

4. مناقشة فكرة ابن خلدون في تحكيم العمران في الخبر التاريخي

لابن خلدون وجهٌ قوي فيما ابتغاه من إعلاء منزلة العمران، ولكنه لا يبلغ مئاة منتهي المحدثين، وأرى أنَّ مبلغ هذا الاعتبار أن يُجعل من المرجحات عند التعارض أو من المضغفات عند الضعف، لا أن يكون بنفسه حاكمًا وميزانًا للأخبار، وهذا التعقيب على ابن خلدون منبوعه ثلاثة أسباب:

أولاً- إنَّ ما أراؤه من تحكيم طبائع الموجودات مخالفٌ لطبائع الموجودات، فمن طبيعة الحواسِّ أن تتفاوت في إدراك المحسوس، ومن طبيعة العقول أن تتفاوت في إدراك المنقول، فمتى عرضته عليها صار كأنك تعرض مشهدًا على النظارة، فمنهم من يراه حقيقة ومنهم من يرى به نوعٌ مبالغة ومنهم من يكذِّبه جملةً ويزعم أنه حَيِّلٌ وتخييل.

ثانيًا- جعل ابن خلدون الغلط الحفِيَّ في تناول الحوادث التاريخية غفلةً المرء عن تبدُّل التاريخ فقال: "ومن الغلط الحفِيَّ في التاريخ الذهول عن تبدُّل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدُّل الأعصار ومرور الأيام، وهو داءٌ دويٌّ شديد الخفاء؛ إذ لا يقع إلا بعد أحقاب متطاولة فلا يكاد يتفطن له إلا الأحاد من أهل الخليفة".³⁴ وقوله هذا يُشكل على نظريته في نقل الأخبار، فكيف يستطيع الناظر في الخبر التاريخي أن يعرضه على قواعد العمران وقد تبدَّلت؟ إلا أن يعرضه على منقولٍ آخر من ذلك العصر، فعُدنا إلى الدَّور لأنَّ المنقول الآخر ليس له ثبوتٌ في نفسه وإنما هو مُهدَّد بالبطلان حسب القياس بالعمران.

ثالثًا- ناقصٌ ابن خلدون نظريته؛ حين أنكر مع المنكرين ورود ابن بطوطة عليهم بالعجائب من أخبار الممالك، وقال: "القيت أيامئذٍ وزير السلطان فارس بن وژدار البعيد الصيت ففاوضته في هذا الشأن وأرَيْته إنكار أخبار ذلك الرجل لما استفاض في الناس من تكذيبه. فقال لي الوزير فارس: إياك أن تستنكر مثل هذا من أحوال الدول بما أتت لم تره فتكون كابن الوزير الناشيء في السجن".³⁵ ثم قصَّ عليه أن وزيرًا اعتقله

³¹ ابن خلدون، المقدمة، 1/ 128.

³² ابن خلدون، المقدمة، 1/ 128.

³³ ابن خلدون، المقدمة، 1/ 126.

³⁴ ابن خلدون، المقدمة، 1/ 116.

³⁵ ابن خلدون، المقدمة، 1/ 352.

سلطانه في السجن سنين وربي فيها ابنه فلما أدرك سأل عن اللحم في الطعام فقال له أبوه: هذا لحم الغنم، فقال وما الغنم؟ فيصهها له أبوه بيثباتها وتعودتها، فيقول: يا أبت تراها مثل الفأر؟! ذلك أن الولد المترعرع في السجن إنما أُلِفَ الفأر ولم يعرف الغنم. وفي هذا حكمة بالغة قبلها ابن خلدون من الوزير حسبما يُفهم من السياق، وفي قبولها مناقضة لنظريته في تحكيم العمران ابتداءً دون الإنسان.

وأرى الأوفق أن نجعل الإنسان (بمقداره في الرواية التاريخية) شرطاً لقبول الخبر ثم نعرضه على قوانين العمران لتأويله والنظر في مجازة وحقيقته وإمكانه وامتناعه، فنكون قد طبقنا منهج المحدثين وراعينا قوانين العمران في آن واحد، ولا سيما في تأييد أمارات الوضع في الحديث التي ذكرها المحدثون خاصة في القضايا التي يدافعها الحسنُ والمشاهدة أو الواقع التاريخي.³⁶

5. نقد نماذج تطبيقية من مقدمة ابن خلدون

يرى العديد من النقاد أن تاريخ ابن خلدون الموسوم بالعبر في ديوان المبتدأ والخبر قد تحلّف عن شرط المقدمة وأن ابن خلدون لم يطبق منهجه التاريخي المفترض في نقد الأخبار على كتابه العبر، من هؤلاء طه حسين (ت. 1393هـ/1973م)، إذ يقول: "وإنما ندهش حينما نقارن كتابه في التاريخ بمقدمته، ففي كتاب التاريخ يبدو لنا ابن خلدون الراوية العربي البسيط الذي يقصُّ كل شيء دون أن يقف لاختبار أمر أو تمحيصه في حين أنك إذا قرأت المقدمة اعتقدت أنه سيحدث ثورة حقيقية في المباحث التاريخية".³⁷

لكني سأكتفي الآن لمناقشة منهج ابن خلدون بنماذج أوردتها في المقدمة يُدللُّ بها على منهجه؛ لأنه يفترض أنه في المقدمة ما زال يعيش في أجواء منهجه النظري.

1.5. إنكار ابن خلدون غزو تُبَّع لأفريقية

وهو في خبر التبابعة ملوك اليمن وما حكاها عن المؤرخين أنهم كانوا يغزون إلى أفريقية والبربر من بلاد المغرب وأنهم بلغوا في حربهم إلى فارس وما راء النهر حتى الصين وقسطنطينية من بلاد الروم وأن ملكاً منهم قصد المغرب "حتى بلغ وادي الرمل ولم يجد فيه مسلماً لكثرة الرمل فرجع".³⁸ عدّ ابن خلدون هذا من الأخبار العريقة في الوهم والغلط لأسباب:

- 1- أن ملكهم كان في جزيرة العرب ورأسه في اليمن، وأن جزيرة العرب يحيط بها البحر من ثلاث جهاتها فلا يمكن أن يسلكوا إلى المغرب إلا السويس - يعني منفذ سيناء بين البحرين الأحمر والأبيض - وهو يضيق عن الجيوش الموصوفة وعن ميرتها أيضاً.
- 2- وأنه لم يُسمع قطُّ ذكر وادي الرمل على كثرة السالكين وتوفّر الدواعي للنقل.
- 3- وأن الشُّقَّة إلى الشرق بعيدة ولم ينقل قطُّ أنهم ملكوا بلاد فارس وأن غاية ما يمكن من ذلك أنهم ناوشوا الفرس والروم والترك في حدود العراق والشام.

قال ابن خلدون بعد هذه الأسباب: "فلا تنفق بما يُلقى إليك من ذلك، وتأمل الأخبار وأعراضها على القوانين الصحيحة يقع لك تمحيصها بأحسن وجه".³⁹

وقبل الجواب عليه فإنَّ خبر وادي الرمل ذكره الطبري (ت. 310هـ/923م) في تاريخه، قال: "فخَلدْتُ عن هشام بن مُحَمَّد الكلي أن الملك باليمن صار بعد بلبقى إلى ياسر بن عمرو... فزعم أهل اليمن أنه سار غازياً نحو المغرب حتى بلغ وادياً يقال له وادي الرمل، ولم يبلغه أحد قبله، فلما انتهى إليه لم يجد وراءه مجازاً لكثرة الرمل".⁴⁰

وأرى أنّ ما قاله ابن خلدون وفاءً منه لمبدئه في تحكيم العوائد وطبيعة العمران، لكنَّ المشكلة تكمن في أمرين: الأول أن هذه الأخبار كلها لم

³⁶ نجم الدين العيسى، التعريف بتاريخ ومصادر الحديث النبوي الشريف (تركيا: إسطنبول، دار الروضة، 2018)، 132.

³⁷ طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية تحليل ونقد، ترجمه من الفرنسية محمد عبد الله عنان (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1925)، 35.

³⁸ ابن خلدون، المقدمة، 96/1.

³⁹ ابن خلدون، المقدمة، 98/1.

⁴⁰ أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، مج. محمد أبو الفضل إبراهيم (مصر: دار المعارف، 1967/1387)، 566/1.

تثبت بالنقل أصلاً وإنما هي أحاديث تناقلتها الأجيال فحكاها المؤرخون، ولا يُعلم أن أحداً أخذ هذه الاخبار على تحمل التسليم، وصيغة الخبر تفصح عن ذلك حيث قال الطبري: "حَدَّثْتُ عَنْ هِشَامِ الْكَلْبِيِّ" فبينه وبين هشام انقطاع، ثم ليس وراء هشام من الإسناد شيء! والثاني، قد تحصل هناك مشكلة عند المؤرخ في تقدير العوائد وطبيعة العمران، فمن العوائد وطبيعة العمران مثلاً تصرّف الناس في اللغة فوادي الرمل ليس واجباً أن يكون كالوادي المعروف بين الجبال لأنّ جيشاً عمرماً مقدماً قدم من الفج العميق في المشرق لا يعجزه وادٍ ولو شاء لتحوّل، بل لا يمتنع أن يكون هو الصحراء الكبرى من أفريقيا حسب مقارها في ذلك الزمن فلا يبعد أن الجيش لما بلغها لم يجد فيها مطعماً ولا تأمّل من عنائها خيراً فرجعوا.

وكذلك لا يمتنع أن يكون من العوائد في تلك الآونة استعمال السفن ولا سيّما في مضيق البحر الأحمر فليس بين اليمن والحبيشة ما يشقّ من ركوب البحر، وليس مضطراً إلى تكلف باب سيناء الذي سمّاه السويدي.

2.5. إنكار ابن خلدون الأخبار في مدينة إزم

أنكر ابن خلدون الأخبار عن مدينة إزم أنّها بُنيت في صحراء عدنّ في ثلاثمئة سنة وأنّ قصورها من الذهب وأساطينها من الزبرجد، وما ينقل المفسترون عن رجلٍ يُدعى عبد الله بن قلابة أنه عثر عليها وحمل منها ما قدر عليه، وجعل هذا الخبر أعرق في الوهم من وادي الرمل، وقال: "هذه المدينة لم يُسمع لها خبرٌ من يومئذ في شيء من بقاع الأرض، وصحاري عدن التي زعموا أنّها بُنيت فيها هي في وسط اليمن ومازال عمرانه متعاقباً، والأدلاء تقصّ طُرقه من كل وجه ولم يُنقل عن هذه المدينة خبر ولا ذكرها أحدٌ من الإخباريين ولا من الأمم"،⁴¹ ثمّ رجح أن تكون العِمَادُ في قوله تعالى: ﴿إِزْمَ ذَاتِ الْعِمَادِ﴾ [الفجر: 7] هي عماد الأخبية والحيايم.

وأرى أن تفسيره للعماد بالأخبية مخالف لعوائد القرآن الذي طالما ضرب المثل بتشريد الأمم ذات البناء الرصين، وليس في تشريد أهل الحباء كبير اعتبار، وإن كان الطبري ذكر في وجه أنهم سيارة رُحّل،⁴² وليس في وصف إزم إسناداً ثابت، وإنما المراد أن يُعلم أنه حدث مهول وخبر عظيم تناقلته الناس أو أطلع الله عليه نبيه حتى قال له: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ﴾ [الفجر: 6]؟

وأما المبالغة بوصفها بالذهب ونحوه فهذا من عوائد الناس في تناقل الأخبار العجيبة، وأنّ المبالغة فيها لا يُعتنى بتكذيبها إذ هي مبالغة مكشوفة، وقد يرى الناس بيتاً محلياً بكثير من الذهب فيقولون: بيتٌ من ذهب! على سبيل المجاز والمبالغة، وهذا معروف في العوائد.

ثم إن خفاء المدينة وغيوبتها في عهود متطاولة ليس بمستنكر، فكم من مدينة يُخرجون آثارها اليوم من تحت التراب.

ومن أنكر هذه الأخبار جمال الدين القاسمي (ت. 1332هـ/1914م) متأثراً بابن خلدون، فقال: "قال ابن خلدون: وهذه المدينة لم يُسمع لها خبر من يومئذ في شيء من بقاع الأرض"،⁴³ فساق كلامه تاماً وأشار إلى سبق ابن كثير له في الإنكار.

لكرّ ابن كثير إذ أنكر الخبر من جهة العقل أنكره أولاً من جهة النقل فقال: "هذه الحكاية لا يصحّ إسنادها، ولو صحّ إلى ذلك الأعرابي يعني ابن قلابة فقد يكون اختلق ذلك، أو أنه أصابه نوع من الهوس والحبال فاعتقد أنّ ذلك له حقيقة في الخارج".⁴⁴

وكذلك أنكر ابن حجر (ت. 852هـ/1449م) القصة من جهة إسنادها، قال: "وفيها ألفاظٌ منكرة، ورواها عبد الله بن قلابة لا يُعرف وفي إسناده عبد الله بن لُبعبة"،⁴⁵ وكثير من العلماء أنكروها أيضاً إلا أن المقصود التمثيل لمن أنكروها من المحدثين من جهة السند قبل العقل.

فيبقى الأصل إذ هو تمحيص الإسناد ثم يُنظر بعد ذلك في مطابقته للواقع لو بلغ النكارة.

⁴¹ ابن خلدون، المقدمة، 1/ 99.

⁴² أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، مع. أحمد شاكر (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2000)، 24/ 406.

⁴³ جمال الدين القاسمي، محاسن التاويل، مع. محمد عيون السود (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، 9/ 467.

⁴⁴ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 8/ 386.

⁴⁵ أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري (بيروت: دار المعرفة، 1959/1379)، 8/ 702.

3.5. إنكار ابن خلدون خبر العباسة وجعفر

يُحمد لابن خلدون دفاعه عن الرشيد والعباسة وقوله: "ومن الحكايات المدخولة للمؤرخين ما ينقلونه كافةً في سبب نكبة الرشيد للبرامكة من قصة العباسة أخته مع جعفر بن يحيى البرمكي مولاه وأنه لكلفه بمكائدها من معاقرة إياها الخمر أذنَ لهما في عقد النكاح دون الخلوة حرصاً على اجتماعهما في مجلسه"⁴⁶، إلى آخر الخبر.

وخلاصة ما أنكر ابن خلدون في هذا الموضوع وأبطل به القصة أمران:

1- منصب العباسة ومركزها الاجتماعي أمَّا أخت الخليفة، ونسبها وحسبها الشريف أمَّا حفيدة عبد الله بن عباس رضي الله عنهما، وليس بينها وبينه إلا أربعة رجال هم أشرف الدين.

2- استبعاد أن تخلط نسبها العربي بجعفر بن يحيى البرمكي الفارسي، أو أن يصهر الرشيد إلى مولى من الأعاجم.

ولو أنَّ ابن خلدون أنكر ما أنكر بفساد النقل لأتمَّ الحجَّة، أما احتجاجة بعوائد العمران وكونها نسبتاً بينها وبين ابن عباس أربعة فهذا لا يعصمها؛ لأنَّ العشق لو كان فإنَّ طبيعته تغلب الحسب والنسب، والعوائد مشهورة في وقوع سليلات الأحساب أسيراتٍ للهوى وذهبت زقاش مثلاً لهؤلاء، وقيل فيها الشعر:

"كانت زقاش تقود جيشاً جحفلًا فصبت وحقق بمن صبا أن يحبلا"⁴⁷

هذا مع أن ابن خلدون نفسه قد جعل الحسب ينتهي بأربعة أجيال وأنَّ الرابع يهدمه، فعقد فصلاً في المقدمة "في أن غاية الحسب في العقب الواحد أربعة آباء"⁴⁸. فعلام يحتج إذن لامتناع هدمها لحسبها بكونها بينها وبين ابن عباس أربعة آباء؟

وأما أنَّ الرشيد لم يكن ليصهر لمولى فهذا لا تؤيده قوانين العمران؛ لأنَّ البرامكة وجعفرًا قد بلغوا من الشرف مبلغًا نازعوا الخليفة في أمره ومدحتهم الشعراء مدح الملوك، فأين يُستنكر في العمران أن يصهر الملوك إلى الوزراء الناجحين؟

فقد بيني المؤرخ حكمته على العواطف معتقداً أمَّا العوائد!

وأنا مع ابن خلدون في إنكار خبر العباسة وجعفر، ولكن أنكره من جهة النقل لا من جهة عوائد العمران التي ذكرها وتبيّن مجانبتها للصواب.

وابطالُه من جهة النقل وإن كان مصدره الطبري في تاريخه إلا أنَّ حقيقتة الرواية كافية لردِّ الخبر فقد أورده الطبري في أسباب مقتل جعفر ونكبة البرامكة فذكر أسباباً آخرها خبر العباسة، وقال: "حدثني أحمد ابن زهير أحسبه عن عمه زاهر بن حرب_ أنَّ سبب هلاك جعفر والبرامكة أنَّ الرشيد كان لا يصبر عن جعفر وعن أخته عباسة بنت المهدي.. الخ"⁴⁹، فذكر القصة.

وزاهر بن حرب مجهول لا يُعرف عنه سوى أنَّه كان كاتباً لوالي مكنة في خبر رواه ابن أبي خيثمة عن أبيه، والخبر نفسه يدلُّ على الطعن في زاهر وأنه ليس من أهل الرواية، قال أحمد بن زهير ابن أبي خيثمة في تاريخه: "سمعت أبي يقول: كان عيسى بن موسى والي مكنة، وكان أخي زاهر بن حرب كاتبه مكنة، فقال لي بمكة: أي شيء تشتهي؟ فقلت: تجيء بسفيان حتى يُحدّث. قال: فجاؤوا بسفيان، فدخل وعيسى على سبعة أفرشة، قال: فقعده فجعل يحذّثهم ويترُّ الأحاديث. قلت: قل له: يصلها، فقال له أخي. فقال سفيان: ليس هذا عملكم. قال: ولم يرني"⁵⁰.

فدلَّ على أن زاهراً الكاتب ليس من هذا الشأن ولا يُعد في رواة الحديث، وإلا لقدّرهُ سفيان بن عيينة وأسنده له.

وفوق ذلك فإنَّ الطبري شكَّ أيضاً فقال في خبر العباسة كما مرَّ: حدثني أحمد بن زهير أحسبه عن عمه زاهر بن حرب! فلا يثبت خبرٌ بمسئ الأعراس بمثل هذا التخمين.

46 ابن خلدون، المقدمة، 99/1.

47 محمد بن إبراهيم الميمني أبو الفضل النيسابوري، مجمع الأمثال، مع: يحيى الدين عبد الحميد (بيروت: دار المعرفة، د.ت)، 1/ 288.

48 ابن خلدون، المقدمة، 268/1.

49 الطبري، تاريخ الرسل والملوك، 294/8.

50 أبو بكر أحمد بن زهير بن حرب الحنظلي ابن أبي خيثمة، التاريخ الكبير (القاهرة: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، 2006)، 1/ 287.

4.5. دفاع ابن خلدون عن نسب العبيديين

دافع ابن خلدون عن نسب العبيديين - أصحاب الدولة الفاطمية - بحجة غريبة ينسبها إلى طبائع العمران، قال: "ومن الأخبار الواهية ما يذهب إليه الكثير من المؤرخين والأنباة في العبيديين خلفاء الشيعة بالقيروان والقاهرة من نفيهم عن أهل البيت صلوات الله عليهم، والطعن في نسبهم إلى إسماعيل الإمام ابن جعفر الصادق... ويغفلون عن التفطن لشواهد الواقع وأدلة الأحوال".⁵¹

وجعل من شواهد الواقع وأدلة الأحوال ما كان من ظهور دعوة العبيديين وارتفاع شأنها بالمغرب وأفريقية ثم باليمن ثم بالاسكندرية ثم بمصر والشام والحجاز ومقامتهم بني العباس في ممالك الإسلام، ثم قال: "كيف يقع هذا كله لدعي في النسب يكذب في انتحال الأمر؟! واعتبر حال القرمطي إذا كان دعياً في انتسابه كيف تلاشت دعوته وتفرقت أتباعه".⁵²

والجواب على ابن خلدون: متى كان التمكن في الأرض حقة من الدهر دليلاً على صدق دعوى؟! لو أن هذا الاحتجاج يسوغ لصح إزعاء بولس لقيامه بالمسيح وتلقيه عنه ما استحدثت من البدعة حين "دخل مجامع دمشق وقال للمجتمعين فيها إن عيسى ابن الله"⁵³ لكونه تمكّن في الأرض ودانت له تلك الأمة إلى يومنا هذا!

ثم إن قباة العبيديين بالقرمطي فاسدٌ بسبب اختلاف المكان والقرب والبعد من مركز الخلافة ومجمع قوتها، فأين الذي في أصل العراق تحت عصا الخلافة من الذي يسرح ويمرح بعيداً في المغرب؟

وأرى أن القرامطة كانوا دينة للعبيديين الذين نجمو في قاصية الأرض في تلك الآونة، فقد شغلوا عنهم الخليفة العباسي، وشاهدته قول ابن كثير في أحداث سنة أربع عشرة وثلاثمائة: "جهّز الخليفة جيشاً كثيراً مع مؤنس الخادم، فاقتتلوا مع القرامطة فقتلوا من القرامطة خلقاً كثيراً،... وانكسر القرامطة الذين كانوا قد نشؤوا وفسحوا بأرض العراق، وفوض القرامطة أمرهم إلى رجل يقال له حُرَيْث بن مسعود، ودعوا إلى المهدي الذي ظهر ببلاد المغرب جد الفاطميين، وهم أذعياء كذبة".⁵⁴

فحجة ابن خلدون في هذا الموضوع من أوهام العمران وليست من عوائده الحقيقية.

5.5. إنكار ابن خلدون خبر مدينة النحاس

التي يقال إن بناءها من النحاس وأن الصاعد على سورها إذا أشرف على الحائط ألقى بنفسه، قال ابن خلدون: "ولم يقفوا هذه المدينة على خبر، مع أن هذه الأحوال التي ذكروا عنها كلها مستحيلٌ عادةً منافع للأموال الطبيعية في بناء المدن واختطاطها وأن المعادن غاية الموجود منها أن يُصرف في الآنية...".⁵⁵

والأمر كما قال، لكن الخبر مُطَّرَحٌ أساساً من جهة النقل لا سند له، ولم يذكره أهل الحديث المؤرخون، ولو صحَّ جداً لساعد المجاز في كل ذلك ولم يقتض الأمر تكذيباً ولا يتوهم أحد مطابقة الخبر للواقع وإنما يعرف القارئ المجاز فيه قطعاً.

وقد سبقه صاحب معجم البلدان في الإنكار بسبب مخالفة العوائد فقال: "ويقال لها مدينة الصفر، ولها قصة بعيدة من الصحة لمفارقتها العادة، وأنا بريء من عهدتها إنما أكتب ما وجدته في الكتب".⁵⁶

51 ابن خلدون، المقدمة، 1/ 107.

52 ابن خلدون، المقدمة، 1/ 108.

53 ويل وليرل، ديوانت، قصة الحضارة، ترجمة: زكي محمود وآخرون (بيروت: دار الجيل، 1988) 253/11.

54 ابن كثير، البداية والنهاية، 179/11.

55 ابن خلدون، المقدمة، 1/ 127.

56 ياقوت بن عبد الله الحموي شهاب الدين، معجم البلدان، (بيروت: دار صادر، 1995)، 80/5.

6.5. إنكار ابن خلدون للمبالغات في حكاية بناء الإسكندرية

قال: "وكثيراً ما يعرض للسامعين قبول الأخبار المستحيلة، وينقلونها وتؤثر عنهم كما نقله المسعودي عن الإسكندر لما صدته دواب البحر عن بناء الاسكندرية وكيف اتخذ صندوق الزجاج وغاص فيه إلى قعر البحر حتى صوّر تلك الدواب الشيطانية".⁵⁷

وكذب ابن خلدون الخبر في هذا الموضوع من ثلاث جهات:

الأولى، من قبل أن الملوك لا تحمل أنفسها على مثل هذا الغرور.

والثانية، من قبل أن الجئ لا يُعرف لها صورة ولا تماثيل تختص بها.

والثالثة، أنَّ المنغمس في الماء ولو كان في الصندوق يضيق عليه الهواء للتنفس الطبيعي وتسخن روحه بسرعة لقلته فيموت.

ويمكن أن يُجاب عنه بما يلي:

إن ما استحاله منها ليس بمستحيل فقد يتشكل الجئ في صُور، وقد ينزل الملك في صندوق زجاجي في البحر مقداراً يسيراً في هواء الصندوق على افتراض أنهم عمدوا الوسيلة لتجديد الهواء، على أن من يصنع الصندوق لا يعجز عن الخرطوم!، ولا يقال في مثل الإسكندر إن الملوك لا تحمل نفسها على مثل هذا الغرور، فإنه كان بعيداً الهمة مقداماً غير هَيّاب.

وكان يكفي ابن خلدون عن كل ذلك أن يقول إنَّها من القصص الطائر في التاريخ بغير سندٍ يحمله، وأنَّ المبالغات بما مخالفة للعادة مع إمكان الوقوع.

7.5. إنكار ابن خلدون الانتقاص من مهنة الحجاج وأبيه بتغير العوائد

أنكر ابن خلدون على من انتقصوا من مهنة الحجاج (ت. 95هـ/714م) وغمزوا فيه أنه نشأ كأيّيه معلّم صبيان، وأقام إنكاره بناءً على تغرُّ الزمان فإن كانت مهنة التعليم قد استضعفت في عهد المنتقصين فإنَّها لم تكن كذلك لعهد الحجاج بل يرى ابن خلدون لجهة نسب الحجاج في تقييف أن تكون مهنة التعليم في الزمن الأول تشریفاً يتولاه الأكابر، قال: "ومن الغلط الخفي في التاريخ الذهول عن تبدل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل الأعصار... فمن هذا الباب ما ينقله المؤرخون من أحوال الحجاج و أنَّ أباه كان من المعلمين مع أن التعليم لهذا العهد من جملة الصنائع المعاشية البعيدة من اعتزاز أهل العصبية".⁵⁸

وغاب عن ابن خلدون أن هذا الانتقاص والغمز حدثاً أيضاً في زمن الحجاج نفسه، كتعبير مالك بن الرّيب (ت. 57هـ/677م) للحجاج بن يوسف بتعليم الصبيان فيما رواه ابن قتيبة (ت. 276هـ/889م)، قال "وفي ذلك يقول مالك بن الرّيب:

فماذا عسى الحجاج يبلغ جهدهُ إذا نحن جاوزنا حفيرَ زياد

فلولا بنو مروان كان ابنُ يوسفٍ كما كان عبداً من عبيد إياد

زمانٌ هو العبدُ المقرُّ بذلّه يراوخُ صبيانَ القرى ويُعادي"⁵⁹

وقال ابن عبد ربّه (ت. 329هـ/940م): "إن الحجاج بن يوسف كان يعلم الصبيان بالطائف، واسمه كليب؛ وأبوه يوسف معلّم ... ثم لحق الحجاج بن يوسف بزوح بن زبّاع وزير عبد الملك بن مروان"⁶⁰ فذكر خبر ترقّي الحجاج بجزمه وعقله ومهّمته.

فلو أنَّ النظرة إلى معلّم الكُتّاب تبدّلت لعهد ابن خلدون أو حتى لعهد صاحب العقد فإنَّها لم تكن قد تبدّلت في عهد مالك بن الرّيب عصريّ الحجاج!

⁵⁷ ابن خلدون، المقدمة، 1/126.

⁵⁸ ابن خلدون، المقدمة، 1/117.

⁵⁹ عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدّينوري، الشعر والشعراء (الفاخرة: دار الحديث، 2002/1423)، 1/342.

⁶⁰ أبو عمر شهاب الدين أحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسي، العقد الفريد (بيروت: الكتب العلمية، 1983/1404)، 5/275.

ولا بد من كلمة أخيرة أن ابن خلدون انحاز في كثير من تاريخه العبر لمنهج المحدثين المؤرخين في تقديم النقل على قواعد العمران أي خلافاً لمنهجه الذي تولاه في المقدمّة، من ذلك أنه تحدّث عن كتاب وقع له في مصر لبعض علماء بني إسرائيل عن أخبار بيت المقدس بين الخرابين، خراب بخت نصرّ وخراب ططيش، فلخص الكتاب كما وجده لأن القوم أعلم بأخبارهم وأما كأخبار أهل الكتاب لا تُصدّق ولا تُكذّب، ثم قال: "فأما الخبر عن الوقائع المستندة إلى الحس فخير الواحد كاف فيه إذا غلب على الطّرح صحته، فينبغي أن نلحق هذه الأخبار بما تقدّم من أخبارهم لتكتمل لنا أحوالهم من أوّل أمرهم إلى آخره والله أعلم. ولم ألتزم صدقه من كذبه والله المستعان".⁶¹

وفي هذا نكوص عن منهجه الذي ذكره في المقدمة بتطبيق النقد العقلي ومطابقة الواقع قبل النظر في الاسناد، فافتنى هنا بخر الواحد وأقر بأنه لم يلتزم صدقه من كذبه، أي لم يلتزم التمهيص ولم يتعهّده، وتعلل بالغرض الذي هو ضرورة أهل التاريخ وهو السردية المتكاملة التي لا يصلح فيها الفجوات الزمنية، وهذا في جوهره منهج المحدثين في نقل الأخبار التاريخية التي تقادم العهد عليها أن تُلحق بأخبار أهل الكتاب كما تقدم ذكره.

الخاتمة

تبين من خلال هذا البحث أنّ ابن خلدون شرط في مقدمته للتاريخ أن يزن الأخبار التاريخية دون الشرعية بميزان مطابقة الخبر لقوانين العمران وطبائع الاجتماع قبل النظر في سنده، فما صدقته تلك القوانين صح عنده وما لم تصدقه أبطله وإن كان سنده مقبولاً، وتبين أنه وثق بشرطه هذا في نماذج المقدمّة دون التاريخ نفسه، ولكنه يُعترض عليه بتفسير العوائد وطبائع العمران، فكثيراً ما أنكر ما يسوقه الناس على سبيل المبالغة والمجاز بحجة مخالفة العوائد، وكذلك ظهر بمناقشة الأمثلة التي ساقها في المقدمة بأنه ليس شيءٌ ممّا أبطله ابن خلدون من الأخبار فيها قد ثبت بالنقل على شرط الرواية التاريخية عند المحدثين حتى يكون ذلك مبرّراً لما ابتغاه من تقديم قوانين العمران على الجرح والتعديل، بل منها ما أشار إليه المحدثون وأبطلوه بالنقل وبمخالفة المعهود، وفقاً لمنهجهم في نقد السند والمتن، ومع ذلك فإنّ الأفاق التي توسع بها ابن خلدون في قضايا العمران ومطابقته للأخبار يمكن الاستعانة بها في تغذية منهج نقد المتن عند المحدثين دون التنازل عن منهجية نقد السند، كما يمكن اعتبار مطابقة العمران من المرجّحات عند التعارض بين الروايات تاريخية أو شرعية، وأنّ التاريخ قد يتعلق من وجهٍ ما بحزمة المعصومين وأعراضهم، فإن لم يشترط المحدثون فيه ما يُشترط في رواية الفقه فلا ينبغي أن يُستباح إسناده بالمرّة، وإنما ينبغي الاحتياط له بمقدار ما يحفظ الحرمة. وفي ضوء هذه النتائج أوصي بجمع أحاديث ابن خلدون في مقدمته التاريخية منها والشرعية، والنظر في توجيهه وشروحه عليها فيكون منها نواة لشرح حديثي التأصيل عمراي التحليل، أي يعتمد لإثبات الحديث منهج المحدثين، وتضاف قرائن العمران إلى جهود المحدثين في شرح الأحاديث والأخبار وتحليلها.

⁶¹ عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون أبو زيد الحضرمي الإشبيلي، ديوان الفتنة والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر "تاريخ ابن خلدون"، مع. خليل شحادة (بيروت: دار الفكر، 1988)، 134/2.

Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	<i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i>
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	turkiyeilahiyat@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	<i>It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.</i>
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	turkiyeilahiyat@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça | References

- ابن أبي خيثمة، أبو بكر أحمد بن زهير بن حرب الخثعمي. التاريخ الكبير. 2. مجلد. القاهرة: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، 2006.
- ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي العسقلاني. فتح الباري شرح صحيح البخاري. 13. مجلد. بيروت: دار المعرفة، 1379/1959.
- ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي العسقلاني. تقريب التهذيب. مح. محمد عوامة. حلب: دار الرشيد، 1986.
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. مقدمة ابن خلدون. مح. عبدالله الدرويش. 2. مجلد. دمشق: دار يعرب، 2004.
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. التعريف بابن خلدون ورحلته شرقاً وغرباً. مح. محمد بن تاويت الطنجي. بيروت: دار الكتاب العلمية، 2004.
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. ديوان المتنبئ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر. مح. خليل شحادة. 8. مجلد. بيروت: دار الفكر، الطبعة 2، 1408/1988.
- ابن عبد ربه، أبو عمر شهاب الدين أحمد بن محمد الأندلسي. العقد الفريد. 8. مجلد. بيروت: الكتب العلمية، 1404/1983.
- ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم الدئبوري. الشعر والشعراء. 2. مجلد. القاهرة: دار الحديث، 1423/2002.
- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر دمشقي. البداية والنهاية. مح. علي شيري. 14. مجلد. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1988.
- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر دمشقي، تفسير القرآن العظيم. مح. محمد حسين شمس الدين. 9. مجلد. بيروت: دار الكتب العلمية، 1419.
- البخاري، محمد بن إسماعيل الجعفي. صحيح البخاري. مح. محمد زهير الناصر. 9. مجلد. بيروت: دار طوق النجاة، 1422/2001.
- البغا، أسماء، "فضائل البيت المقدس بين المحدثين والمؤرخين من خلال كتابي مفتاح المقاصد و فضائل بيت المقدس". مجلة الحديث، 3 (كانون الأول، 2019)، 99-128. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3595389>.
- الجاف، إبراهيم أمين. مناهج المحدثين في نقد الرواية التاريخية للقرون المحرقة الثلاثة الأولى. دبي: دار القلم، 2014.
- حسين، طه، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية تحليل ونقد. ترجمه عن الفرنسية محمد عبد الله عنان. مصر: مطبعة الاعتماد، 1925.
- الحضري، ساطع. دراسات عن مقدمة ابن خلدون. القاهرة: مكتبة الخانجي، الطبعة 3، 1967.
- حمود، مصعب، "تجليات قانون المطابقة الخلدونية في النقد المعاصر للروايات الحديثة: دراسة نقدية"، مجلة علميات توقاد، 2/8 (كانون الأول 2020)، 523-546. <https://doi.org/10.5281/zenodo.4399173>.
- الحموي، شهاب الدين ياقوت بن عبد الله. معجم البلدان. 7. مجلد. بيروت: دار صادر، الطبعة 2، 1995.
- الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت. الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع. مح. محمود الطحان. 2. مجلد. الرياض: مكتبة المعارف، د.ت..
- الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت. الكفاية في علم الرواية. مح. أبو عبدالله السورقي وإبراهيم المدني. المدينة المنورة: المكتبة العلمية، د.ت..
- دعوري، محمد، "ابن خلدون والمحدثون: صلاحية منهج المحدثين النقدي لنقد التاريخ"، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، الكويت، 38/138 (سبتمبر 2024)، 83-121. <https://doi.org/10.34120/jsis.v39i138.3055>.
- ديورانت، ويل وإيرل. قصة الحضارة. ترجمة: زكي محمود وآخرون. 11. مجلد. بيروت: دار الجليل، 1988.

السيد، عزمي. "مشروع التجديد الفكري عند ابن خلدون"، مجلة إسلامية المعرفة 50/13 (أكتوبر، 2007)، 109-154.

<https://citj.org/index.php/citj/article/view/1235/1005>

شاكر، أحمد محمد. عمدة التفسير عن الحافظ ابن كثير. مصر: دار الوفاء، الطبعة 2، 2005/1426.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. تاريخ الطبري. مح. محمد أبو الفضل إبراهيم. مصر: دار المعارف، الطبعة 2، 1967/1387.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. جامع البيان في تأويل القرآن. مح. أحمد شاكر. بيروت: مؤسسة الرسالة، 2000.

علي، جواد. "موارد تاريخ الطبري"، مجلة المجمع العلمي العراقي 1/1 (سبتمبر، 1950)، 143-231.

العيسى، نجم الدين، التعريف بتاريخ ومصادر الحديث النبوي الشريف. إسطنبول، دار الروضة، 2018

القاسمي، جمال الدين. محاسن التأويل. مح. محمد عيون السود. بيروت: الكتب العلمية، 1997.

محمود، محمد. تراجم المؤلفين التونسيين. 5 مجلد. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1982.

المرزوقي، أبو يعزب. "وحدة المقدمة وبنيتها العميقة"، مجلة إسلامية المعرفة 50/13 (أكتوبر، 2007)، 16-45.

<https://citj.org/index.php/citj/article/view/1229/999>

المصري، أنس سليمان. "معالم منهج المحدثين عند عماد الدين خليل في التعامل مع الرواية التاريخية"، دراسات علوم الشريعة والقانون، 2/41،

<https://journals.ju.edu.jo/DirasatLaw/article/view/5536/4346>. 1559-1545. (2014).

الميداني، أبو الفضل محمد بن إبراهيم النيسابوري. مجمع الأمثال. 2 مجلد. مح. محيي الدين عبد الحميد. بيروت: دار المعرفة، د.ت.

Kaynakça / References

Albogha, Asma. "Feğâilu Beyti'l-Mağdis beyne'l-muğaddisîn ve'l-müerrihîn min hilâli kitâbey 'Miftâhi'l-Mağside' ve 'Feğâili Beyti'l-Mağdis'". HADITH, 3 (Aralık 2019), 99-128. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3595389>

Allissa, Najmeddin. *et-Ta'rif bi-târih ve masâdiru'l-hadîsi'n-Nebeviyyi's-Şerîf*. İstanbul: Dâru'r-Ravda, 2018.

Buhârî, Muhammed b. İsmâîl el-Cu'fî. *el-Câmi's-sahîh*. thk. Muhammed Zuheyr en-Nâsır. 9 Cilt. Beyrût: Dâru Tavku'n-Necât, 1422/2001.

Câf, İbrahîm Emîn. *Menâhîcu'l-muğaddisîn fi nağdi'r-rivâyeti ve't-târihiyyeti lil-kurûni'l-hicriyyeti's-selâseti'l-ûlâ*. Dabî: Dâru'l-Kalem, 2014.

Da'ûrî, Muhammed, "İbn Haldûn ve Muhaddisler: Muhaddislerin Eleştirel Yönteminin Tarih Eleştirisi İçin Geçerliliği", Şeriat ve İslami Araştırmalar Dergisi, Kuveyt, 38/138 (Eylül 2024), 83-121. <https://doi.org/10.34120/jsis.v39i138.3055>

Duyûrânt, Will ve Ayril. *Şissatu'l-ğadârati*. trcm. Zekî Mahmûd vd. 24 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Cil, 1988.

Ğamevî, Şihâbüddîn Yâğûb b. 'Abdullah. *Mu'cemu'l-buldân*. 5 Cilt. Beyrût: Dâru Şadır, 2. Basım, 1995.

Hamod, Musab. "İbn Haldûn'un Mutabakat Kanununun Hadis Rivayetlerinin Çağdaş Tenkidindeki Yansımaları: Eleştirel Analitik Bir Çalışma". Tokat İlmîyat Dergisi, 8 (2), 523-546. <http://doi.org/10.5281/zenodo.4399173>

Ğaţîb, el-Bağdâdî Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Şâbit. *el-Câmi ' li-ağlâkı'r-râvî ve âdâbi's-sâmî*. trcm. Mağmûd eţ-Tağğân. 2 Cilt. Riyâd: Mektebetu'l-Mearîf, ts.

Ğaţîb, el-Bağdâdî Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Şâbit. *el-Kifâye fi 'ulûmi'r-rivâye'*. trcm. Ebû 'Abdullah es-Sevraķî - İbrahîm el-Medenî. *el-Medînetu'l-Münevvera: el-Mektebetu'l-İlmîyye*, ts. <https://citj.org/index.php/citj/article/view/1235/1005>

Ğuşayrî, Sâţih. *Dirâsât 'an muğaddimeti ibn Ğaldûn*. el-Kâhira: Mektebetu'l-Ğancî, 3. Basım, 1967.

Huseyn Şemseddîn. Beyrût: DâruKutubu'l-İlmîyye, 1419.

Hüseyin, Tâhâ. *Felsefetu'bnü Ğaldûn el-ictimâ'iyye tağlîl ve'n-nağd*. trcm. Muhammed 'Abdullah 'Anân. Mısır: Matba'atu'l-İ'timâd, 1925.

İbn 'Abdi Rabbîhi, Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Endelusî. *el-İkdu'l-ferîd*. 8 Cilt. Beyrût: el-Kutubu'l-İlmîyye, 1983/1404.

İbn Ebû Ğayşeme, Ebû Bekr Ahmed b. Züheyr b. Harb el- Ğareşî. *et-Târih el-Kebîr*. 2 Cilt. el-Kâhira: el-Fârûk el-Hadîse liţ-Ğıbb'a ve'n-Neşr, 2006.

İbn Ğacer, , Ebû'l-Fazl Ahmed b. Alî el-Askalânî. *Fethu'l-bârî şerhu şağîh el-Buhârî*. 13 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1959/1379.

İbn Ğacer, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Alî el-Askalânî. *Tağribu't-teğzîb*. thk. Muhammed 'Avvâme. Haleb: Dâru'r-Reşîd, 1986/1406.

İbn Ğaldûn, Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed. *et-Ta'rifu bi'bnî Ğaldûn ve*

rihletihî şarķan ve ğarben. thk. Muħammed b. Tâvit eṭ-Ṭancî. Beyrût: Dâru'l-Kitâbî'l-İlmiyye, 2004.

İbn Haldûn, Abdurrahmân b. Muħammed b. Muħammed. *Muħaddimetu'bnû Haldûn*. thk. 'Abdullah ed-Dervîş. 2 Cilt. Dimeşķ: Daru'l-Ya'rib, 2004.

İbn Haldûn, Abdurrahmân b. Muħammed b. Muħammed. *Dîvânu'l-mubtede' ve'l-ħaber fi târihi'l-'Arab ve'l-Berber ve men-âşarahum min-zevi's-sultâni'l-ekber*. thk. Ħalîl Şehâde. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1988/1408.

İbn Keşîr, Ebu'l-Fidâ' İsmâil ed-Dimaşķî. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Ali Şîrî. 14 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 1988.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ' İsmâil ed-Dimaşķî. *Tefsîru'l-Ķur'âni'l-'Aẓîm*. thk. Muhammed

İbn Ķuteybe, Ebû Muħammed 'Abdullâh b. Müslim b. ed-Dîneverî. *Eş-Şî'r ve's-şu'arâ*. 2 Cilt. el-Ķâhira: Dâru'l-Hadîs, 2002/1423.

Ķâsimî, Cemâleddîn. *Mehâsinu't-te'vîl*. thk. Muħammed 'Uyûn es-Sûd. 9 Cilt. Beyrût: DâruKutubu'l-İlmiyye, 1997/1418.

Maħfûz, Muħammed. *Terâcimu'l-muellifin et-Tûnusiyyîn*. Beyrût: Dâru'l-Ķarbi'l-İslâmî, 1982.

Merzûkî, Ebû Ya'rub. "Viħdetu'l-muħaddimeti ve bunyetuhâ el-'amîķa". *Mecelletu İslâmiyyeti'l-Ma'rife el-Ma'hedu'l-'Âli lil Fikri'l-İslâmî*, 13/50 (2007), 16-45. <https://citj.org/index.php/citj/article/view/1229/999>

Meydânî, Ebû'l-Faḍl Muħammed b. İbrahîm en-Nisâbüri, *Mecma'u'l-emşâl*, thk. Muħyiddîn 'Abdulħamîd. 2 Cilt. Beyrût: Daru'l-Ma'rifeti, ts.

Mısrî, Enis Süleymân. "Me'âlimu menheci'l-muhaddisîn 'inde 'İmâdiddîn Ħalîl fi't-te'âmuli ma'a'l-rivâyeti't-târihiyye" *Dirâsâtu 'Ulûmi's-Şerî'ati ve'l-Ķânûn*, 2/41 (2014), 1545-1559. <https://journals.ju.edu.jo/DirasatLaw/article/view/5536/4346>

Seyyîd, 'Azmî. "Meşrû'u't-tecdîdi'l-fikrî 'inde İbn Haldûn". *Mecelletu İslâmiyyeti'l-Ma'rife el-Ma'hedu'l-'Âli lil Fikri'l-İslâmî*. 13/50 (2007), 109-154.

Siddîk, Muhammed. *XX. Asırda Şam'da Hadis Çalışmaları*. İstanbul: Fecr Yayınları, 2022.

Şâkir, Ahmed Muhammed. *'Umdetu't-tefsîr 'ani'l-ħâfiẓi'bnî Keşîr*. Mısır: Dâru'l-Vefâ', 1426/2005.

Ṭaberî, Ebû Ca'fer Muħammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli'l-Ķur'ân*. thk. Ahmed Şâkir. 24 Cilt. Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 2000.

Ṭaberî, Ebû Ca'fer Muħammed b. Cerîr, *Târîhu'l-rusul ve'l-mulûk*. 11 Cilt. Beyrût: Dâru't-Turâs, 2. Basım, 1967/1387.