

HAFIZA

H-IJSS

Haziran /June

SAYI-ISSUE

1

CİLT-VOLUME

7

Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi

International Journal of Social Sciences

Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi
International Journal of Social SciencesHaziran/June 2025 • Yıl: 7
Cilt-Volume: 7 • Sayı-Issue: 1

ISSN: 2687-6620

Baş Editör / Chief Editor

Doç. Dr. Erdal Çiftçi – Mardin Artuklu Üniversitesi- Mardin/TÜRKİYE

Editörler / Editors

Prof. Dr. Halil Rahman Açar Yıldırım Beyazıt Üniversitesi-Ankara/TÜRKİYE

Prof. Dr. Tahirhan Aydın Dicle Üniversitesi- Diyarbakır/TÜRKİYE

Prof. Dr. Eyüp Aktürk Yüzüncü Yıl Üniversitesi-Van/TÜRKİYE

Prof. Dr. Akif Akto Mardin Artuklu Üniversitesi-Mardin/TÜRKİYE

Doç. Dr. Aykut Küçükparmak İnönü Üniversitesi-Malatya/TÜRKİYE

Doç. Dr. Nazife Gürhan Batman Üniversitesi- Batman /TÜRKİYE

Doç. Dr. Nurettin Beltekin Mardin Artuklu Üniversitesi-Mardin/TÜRKİYE

Doç. Dr. Hakan Kaya Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi-Ağrı/TÜRKİYE

Doç. Dr. Devrim Ertürk Dokuz Eylül Üniversitesi-İzmir/TÜRKİYE

Dr. Öğr. Üyesi Üsâme Bozkurt Dicle Üniversitesi-Diyarbakır/TÜRKİYE

Dr. Öğr. Üyesi Zekeriya Akdağ İnönü Üniversitesi-Malatya/TÜRKİYE

Dr. Öğr. Üyesi Ferdi Kırac Ömer Halis Demir Üniversitesi-Niğde/TÜRKİYE

Dr. Öğr. Üyesi Salim Orhan Dicle Üniversitesi-Diyarbakır/TÜRKİYE

Dr. Öğr. Üyesi Süleyman Çağrı Güzel Dicle Üniversitesi-Diyarbakır/TÜRKİYE

Dr. Öğr. Üyesi Adnan Demir Yüzüncü Yıl Üniversitesi-Van/TÜRKİYE

Öğr. Gör. Sidar Bozkur Mardin Artuklu Üniversitesi-Mardin/TÜRKİYE

Sayfa Tasarımı

Ridwan Xelil

ridwanxelil@gmail.com | +90 505 638 61 33

Web Adresi

<https://dergipark.org.tr/hafizadergisi>

© Hafıza Dergisi, yılda iki (2) defa yayın yapan hakemli bir dergidir. Yazılar Dergi Park üzerinden kabul edilmektedir. Dergide yer alan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayımlanan yazılar izin alınmadan kısmen ya da tamamen başka bir yerde yayınlanamaz.

© Hafıza Dergisi, IndexCopernicus, Asos, Indeks, Research Bible ve İSAM tarafından dizinlenmektedir.

BİLİMSEL DANIŞMA KURULU/SCIENTIFIC ADVISORY COMMITTEE

Prof. Dr. Abdurrahman Adak-Mardin Artuklu Üniversitesi, Mardin/TÜRKİYE

Prof. Dr. Abdurrahman Ekinci-Mardin Artuklu Üniversitesi, Mardin/TÜRKİYE

Prof. Dr. Cemal Tosun-Ankara Üniversitesi, Ankara/TÜRKİYE

Prof. Dr. Dilek Cindoğlu-Kadir Has Üniversitesi, İstanbul/TÜRKİYE

Prof. Dr. Eyüp Şimşek-Atatürk Üniversitesi, Erzurum/TÜRKİYE

Prof. Dr. Halil Rahman Açar-Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Ankara/TÜRKİYE

Prof. Dr. Hayrullah Acar-Mardin Artuklu Üniversitesi-Mardin/TÜRKİYE

Prof. Dr. İhsan Çapçioğlu-Ankara Üniversitesi, Ankara/TÜRKİYE

Prof. Dr. M. Ali Akıncı- Université de Rouen Normandie, Rouen/FRANSA

Prof. Dr. M. Edip Çağmar-Dicle Üniversitesi, Diyarbakır/TÜRKİYE

Prof. Dr. M. Salih Akın- Université de Rouen Normandie, Rouen/FRANSA

Prof. Dr. Mehmet Bilen-Dicle Üniversitesi, Diyarbakır/TÜRKİYE

Prof. Dr. Mehmet Demirtaş-Bitlis Eren Üniversitesi, Bitlis/TÜRKİYE

Prof. Dr. Metin Bozan-Dicle Üniversitesi, Diyarbakır/TÜRKİYE

Prof. Dr. Mualla Selçuk-Ankara Üniversitesi, Ankara/TÜRKİYE

Prof. Dr. Muhammet Cevat Yıldırım-Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van/TÜRKİYE

Prof. Dr. Nimet Beriker-Columbia University, New York/UNITED STATES

Prof. Dr. Recai Doğan-Ankara Üniversitesi, Ankara/TÜRKİYE

Prof. Dr. Refik Korkusuz-Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir /TÜRKİYE

Prof. Dr. Seyit Battal Uğurlu-Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van/TÜRKİYE

Prof. Dr. Suavi Aydın-Bilkent Üniversitesi, Ankara/TÜRKİYE

Prof. Dr. Şakir Gözütok-Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van/TÜRKİYE

Prof. Dr. Vahap Özpolat-Dicle Üniversitesi, Diyarbakır/TÜRKİYE

Prof. Dr. Davut Işıkdöğün-Dicle Üniversitesi, Diyarbakır/TÜRKİYE

Doç. Dr. Fuat Tanhan-Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van/TÜRKİYE

Doç. Dr. İbrahim Bor-Mardin Artuklu Üniversitesi-Mardin/TÜRKİYE

Doç. Dr. M. Rezan Ekinci-Mardin Artuklu Üniversitesi-Mardin/TÜRKİYE

Doç. Dr. Rumeysa Küçüköner- Dicle Üniversitesi, Diyarbakır/TÜRKİYE

Doç. Dr. Tuğrul Yürük-Çukurova Üniversitesi, Adana/TÜRKİYE

Doç. Dr. Vahap Coşkun-Dicle Üniversitesi, Diyarbakır/TÜRKİYE

Doç. Dr. Veysel Gürhan-Dicle Üniversitesi, Diyarbakır/TÜRKİYE

Doç. Dr. Yıldız Kızılabdullah-Ankara Üniversitesi, Ankara/TÜRKİYE

İÇİNDEKİLER

Oğuz Çam - Azerbaycan'ın Gastronomi Açısından Değerlendirilmesi

The Evaluation of Azerbaijan in Terms of Gastronomy

Sayfa: 1-14

Hayyam Celilzade - Gadamer Kimin Devamıdır?

Whose Continuation is Gadamer?

Sayfa: 15-23

Rahmet Koluman - İbn Hacer'in Cerh-Ta'dîl Anlayışı ve Fethu'l-Bârî'de Kullandığı Bazı Hadis Tenkidi İstılahlarının Rivayetler Üzerinden İncelenmesi*

The Understanding of Jarh-Ta'dîl of Ibn Hajar and The Analysis of Some Hadîth Criticism Terms He Used in Fath Al-Bârî on The Basis of Narrations

Sayfa: 24-48

Emine Bilge – Sevinç Akşin - Hinduizm'de Beden: Tanrı'nın Tapınağı

Body in Hinduism: The Temple of God

Sayfa: 49-65

Ömer Alali -Mutaşâbih Lafzî Âyetlerdeki Sarfî Yapıların Belagât Analizi Nâzm Teorisi Hakkında Uygulamalı Bir Çalışma

Rhetorical Analysis of Morphological Forms in the Verses of Phonetic Similarity "An Applied Study of the Theory of Composition"

التَّحْلِيلُ الْبَلَاغِيُّ لِلصَّنْعِ الصَّرْفِيِّ فِي آيَاتِ الْمُتَشَابِهِ اللَّفْظِيِّ

"دِرَاسَةٌ تَطْبِيقِيَّةٌ لِنَظَرِيَّةِ النَّظْمِ"

Sayfa: 66-79

Kitap İncelemesi

Ersel Kiraz

John W. Creswell'in "Nitel Araştırma Yöntemleri: Beş Yaklaşım Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni" Kitabı Üzerine Bir İnceleme

Sayfa: 78-83

Azerbaycan'ın Gastronomi Açısından Değerlendirilmesi

The Evaluation of Azerbaijan in Terms of Gastronomy

Oğuz Çam

Kastamonu Üniversitesi, Kastamonu/TÜRKİYE

oguzcam911@gmail.com

ORCID No: 000-0003-3222-3367

Derleme Makalesi/Review Article

Doi: 10.56671/hafizadergisi.1529944

Sayfa: 1-14

Makale Gönderim Tarihi

07/08/2024

Makale Kabul Tarihi

30/04/2025

Öz

Azerbaycan, pek çok turizm türünün gerçekleştirildiği bir ülkedir. Bu ülke gastronomik ürün zenginliği ve çeşitliliği vesilesiyle mutfak kültürü yönünden önemli bir değer taşımaktadır. Bu durum da Azerbaycan'ı gastronomi dolayısıyla da gastronomi turizmi noktasında önemli kılmaktadır. Bu bilgilerden hareket ederek Azerbaycan'ı gastronomi açısından değerlendirmeyi amaçlayan bir çalışma oluşturulmuştur. Bu çalışma, Azerbaycan'ın gastronomi konusunda önemli bir potansiyele sahip olduğunu göz önüne serme, mutfak ve yemek kültürü konusunda da önemli bir turistik çekiciliğe sahip olduğunu ortaya koyma noktasında önem taşımaktadır. Çalışmada derleme yöntemi kullanılmıştır. Bu yöntem çatısı altında geleneksel derleme yönteminin kullanımına başvurulmuştur. Çalışma kapsamında elde edilen bilgiler, Azerbaycan'ın mutfak yapısı ve kültürü bakımından gelişmiş olduğunu, bu sayede de gastronomi alanında önemli bir potansiyel taşıdığını göstermiştir. Çalışmanın sonucu, Azerbaycan'ın gastronomi alanında yüksek bir potansiyel taşıdığını göz önüne sermiştir. Ayrıca ilgili ülkenin zengin ve çeşitlilik gösteren mutfak yapısına ve kültürüne sahip olmasının, diğer bölge veya ülke mutfaklarından etkilenmesinin söz konusu potansiyelin yüksek olmasında önemli etkilerinin olduğunu düşündürmüştür. Yapılan çalışmadan hareketle araştırmacılara öneriler verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Azerbaycan, Gastronomi, Gastronomi Turizmi, Mutfak Kültürü, Yemek.

Abstract

Azerbaijan is a country where many types of tourism are realised. This country has an important value in terms of culinary culture due to the richness and diversity of gastronomic products. This situation makes Azerbaijan important in terms of gastronomy and therefore gastronomy tourism. Based on this information, a study aiming to evaluate Azerbaijan in terms of gastronomy has been created. This study is important in terms of revealing that Azerbaijan has an important potential in gastronomy and that it has an important touristic attraction in terms of cuisine and food culture. Review method was used in the study. Under this method, the traditional review method was used. The information obtained within the scope of the study showed that Azerbaijan is developed in terms of culinary structure and culture and thus has an important potential in the field of gastronomy. The results of the study revealed that Azerbaijan has a high potential in the field of gastronomy. In addition, the fact that the related country has a rich and diverse culinary structure and culture, and that it is influenced by the cuisines of other regions or countries has important effects on the high potential in question. Based on the study, suggestions were given to the researchers.

Keywords: Azerbaijan, Gastronomy, Gastronomy Tourism, Culinary Culture, Food.

Giriş

Tarih süresince bütün topluluklar hayatını devam ettirdiği alanlardaki şartları dikkate alıp sahip olduğu ürünleri en iyi biçimde değerlendirerek hayatını sürdürebilmek için yemek hazırlamıştır. İlerleyen zamanlarda göç, savaş, ticaret gibi birden fazla olay ortaya çıkmış ve çeşitli topluluklar birbiriyle etkileşim içerisine girmiştir. Böylelikle yemekler gelişmeye başlamış ve bu gelişim hâli de yerel mutfakların ve mutfak kültürlerinin meydana gelmesini sağlamıştır (Şen, 2020; Şengül ve Çılgınoğlu, 2023: 104). Yaşanan bu değişimler zamanla gastronominin oluşumuna ve gelişimine zemin hazırlamıştır.

Gastronomi, yiyecek-içecekleri odak noktasında toplayan popüler bir alandır. Gastronomi, toplumsal anlamda bir hareketlilik oluşturulması noktasında olumlu etkiler sağlamaktadır. Bundan dolayı gastronomi bireylerin ve toplumların hayatlarında önemli bir yer tutmakta, sosyolojik bağlamda yüksek seviyede bir potansiyel barındırmaktadır.

Gastronominin varlığı, gastronomi turizminin temel yapı taşı oluşturmuş ve gelişimine kaynaklık etmiştir. Bundan dolayı gastronominin, bir turizm tipi olan gastronomi turizmi kapsamında önem taşıyan bir unsur olduğunu ileri sürmek mümkündür.

Bu bilgilerden hareketle söz konusu çalışmanın amacı, Azerbaycan'ı gastronomi açısından değerlendirmektir. Bu çalışma, Azerbaycan'ın gastronomi konusunda önemli bir potansiyele sahip olduğunu göz önüne serme noktasında önem taşımaktadır. Ayrıca söz konusu çalışma, Azerbaycan'ın mutfak ve yemek kültürü konusunda önemli bir turistik çekiciliğe sahip olduğunu ortaya koyma noktasında önemli görülmektedir. Çalışmanın literatüre ve uygulamaya katkılar sağlaması söz konusudur. Bu çalışmayla beraber gastronomi literatürü Azerbaycan gastronomisi odaklı zenginleştirilmektedir. Yine bu çalışmayla beraber Azerbaycan mutfağına ve gastronomi turizmine ilişkin bilgilerin araştırmacıların ve okuyucuların bilgisine sunulmasından dolayı ilgili ülkenin gastronomi anlamında bilinirlik elde etmesinin ve çeşitli olumlu etkiler (kültürel ve sosyal etkileşimin güçlenmesi gibi) sağlamasının göz önüne serilmesine yardımcı olunmaktadır. Bu da ilgili çalışmanın uygulamaya katkıları arasında kendini ön plâna çıkarmaktadır.

Kavramsal Çerçeve

Kavramsal çerçeve içerisinde Azerbaycan ve gastronomi konularıyla ilgili temel bilgiler aktarılmıştır. Söz konusu bilgiler, bu çalışmanın temelini sağlamlaştırılması noktasında gerekli ve önemli olarak görülmüştür.

Azerbaycan

Bu kısımda ilk olarak Azerbaycan bayrağı ve siyasî haritası belirtilmiştir.



Resim 1. Azerbaycan Bayrağı

Kaynak: Türk Devletleri Teşkilâtından (2024) alınmıştır.



Harita 1. Azerbaycan Siyasî Haritası

Kaynak: T.C. Millî Savunma Bakanlığı Harita Genel Müdürlüğünden (2024) alınmıştır.

Toplam yüz ölçümü 86600 km² olan ve petrol bakımından zengin durumda bulunan Azerbaycan, Kafkasya Bölgesi'nin güneydoğusunda 38°24'-41°54' kuzey enlemleri ve 44°46'-50°50' doğu boylamları arasında bulunmaktadır. Azerbaycan'ın doğusunda Hazar Denizi, batısında Ermenistan, kuzeybatısında Gürcistan, güneybatısında Türkiye, kuzeyinde Rusya Federasyonu, güneyinde de İran bulunmaktadır (Seferov, 2005: 287).

Yeryüzündeki on bir iklim türünün dokuzuna sahip olan Azerbaycan'ın iklimine Hazar Denizi, Küçük Kafkas Dağları'nın güney yönünden gelen sıcak tropik hava akımları ve Büyük Kafkas Dağları'nın kuzey yönünden gelen soğuk hava kütleleri etki etmektedir. Azerbaycan'ın orta ve doğu bölümleri alçak ve düzlük olduğundan bu alanlarda yazlar çok sıcak, kışlar da ılık geçmektedir. Azerbaycan'ın güneydoğu bölümünün de nemli subtropikal iklime sahip olduğu görülmektedir. Bölüme düşen senelik yağış miktarı 1200-1400 mm'dir. Azerbaycan'ın başka bölgeleri de yarı kurak ve kurak bir görüntüye sahiptir. Tarımsal etkinliklerin çoğu Aras ve Kür nehirleri çevresinde gerçekleştirilmektedir (T.C. Ticaret Bakanlığı Uluslararası Anlaşmalar ve Avrupa Birliği Genel Müdürlüğü, 2024).

Gastronomi

'Gastronomi' kelimesi etimolojik açıdan incelendiğinde bu kelimenin Yunanca 'Gastro' ve 'Nomos' kelimelerinin bir araya gelmesinin sonucunda ortaya çıktığı görülmektedir. Gastro kelimesi, mide anlamına gelmekteyken nomos kelimesi de kural, yasa veya düzenleme anlamlarına gelmektedir. Bundan dolayı gastronomi yemeye ve içmeye ilişkin kurallara ve normlara uyumla ilgilidir (Santich, 2004: 16; Çılğınçoğlu ve Çam, 2021: 138).

Gastronomi, temel noktasında belirli kültürlerin yansıması olan, yemek hazırlama, pişirme, sunma, yeme-içme deneyimi ile ilgili bir bilim ve sanat dalı ile kültür felsefesidir (Sarıışık ve

Özbay, 2015; Öney, 2016; Çelik, 2018; Çılgınoğlu ve Güleç, 2022; Mutlu ve Çılgınoğlu, 2022; Çam ve Çılgınoğlu, 2024). Gastronominin amacı, insanların ulaşılabilir en iyi beslenme ile zararlılardan korunmalarına ve hayattan zevk almalarına yardımcı olmaktır (Kurnaz, 2017: 15; Çılgınoğlu vd., 2022: 456).

İnsanların temel gereksinimlerinden biri, yeme ve içme gereksinimidir. Yeme ve içme gereksinimi, yemek pişirme tecrübeleri ve lezzet algısındaki deneyimlerin tümü, zaman içerisinde değişimler gösterip hayat gerekliliğinin dışında haz anlayışına kadar uzanmıştır. Hazırlanan tabaklardaki renk tercihindan tabakların biçimine, yemeğin tabağa konulmasından tabağa konulacak ürün türliliğine kadar her şey önem kazanıp bir sanata dönüştürülmüştür. Yenilebilir bütün besin maddelerinin hijyenine dikkat edilip göz zevkine ve damak tadına uygun olmasına ve bu besin maddelerinin tüketilmesine kadar olan süreç, gastronominin çalışma alanı içerisinde (Kurnaz, 2017: 14; Çılgınoğlu vd., 2022: 456).

Seneler içinde gelişim ve değişim gösteren gastronomi yeni yaklaşımların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Gastronomi alanı içerisindeki gelişmeler sağlıklı yiyecekler sunma, kültürel bağları muhafaza ederek yöresel yemeklerin varlığını devam ettirme, yemek tecrübelerini daha iyi hâle getirme, tüketim amaçlı çeşitli yollar bulma gibi etkiler meydana getirmektedir. Nörogastronomi, moleküler mutfak gibi yaklaşımlar kişilerin gıdalardan aldıkları hazları artırmaya yönelik geliştirilen trendler olarak gastronomideki yerini almıştır (Yıldız ve Yılmaz, 2020: 19; Çılgınoğlu ve Çılgınoğlu, 2022: 838).

Yöntem

Çalışmanın yöntemi, derleme yöntemidir. Derleme, bilginin çok serî biçimde artış gösterdiği bilgi topluluğunda gereksinim hâline gelmekte, bulguları özetlemekten yayınların metotlarını incelemeye değin pek farklı amaçlar ile yazılmakta ve çeşitli başlıklardan (sonuç, metot, giriş gibi) meydana gelen bir yapı ile bilgiyi düzenli biçimde aktarmaktadır (Özer ve Görgülü, 2020: 702, 708).

Literatüre bakıldığında derleme çalışmalarının sistematik derleme, geleneksel derleme ve meta analiz olmak üzere üç farklı şekilde yapılabildiği görülmektedir (Karaçam, 2013; Atak ve Aksoy, 2022: 208).

Çalışma kapsamında derleme yöntemi çatısı altında geleneksel derleme yöntemi kullanılmıştır. Belli bir konu üzerinde hazırlanan iki ya da daha fazla araştırmaya ilişkin verilerin belli bir metot kullanılmaksızın bir araya getirildiği ve uzman görüşü olarak kabul görebilen çalışmalar olarak göze çarpan geleneksel derlemeler kanıt piramidi içerisinde en alt basamakta bulunmaktadır (Karaçam, 2013; Atak ve Aksoy, 2022: 208). Geleneksel derlemeler çoğunlukla daha basittir ve daha az zaman alıcıdır. Lâkin bu derlemeler öznellik gösterebilmektedir. Bundan dolayı söz konusu derlemelerin hata oluşumuna ve ön yargıya eğilimli olduğunu ileri sürmek mümkündür (Siddaway vd., 2019; Atak ve Aksoy, 2022: 208).

Çalışma konusuna ilişkin bütüncül görüntü elde etmek, zaman kullanımından tasarruf sağlamak, derleme yapma konusuna ilgi duymak gibi nedenlerden dolayı bu yöntemin (geleneksel derleme yöntemi) değerlendirilmesi uygun görülmüştür.

Çalışmanın amacına uygun olduğu düşünülen teorik bilgiler düzenli, anlamlı ve bütüncül bir şekilde aktarılmaya çalışılmıştır. Bu noktada olabildiğince konu dışına çıkılmamasına özen gösterilmiştir. Ayrıca ilgili literatürden bilgi sağlanmasında ve bu bilgilerin kullanılmasında herhangi bir taraflılık gösterilmemiş, tarafsız olunmuştur. Bu durum da bilimsel yazıların hem oluşturulması hem de geliştirilmesi bakımından önemli ve gerekli olarak görülmüştür.

Azerbaycan Mutfak Kültürüne İlişkin Temel Bilgiler

Orta Doğu mutfak bünyesi altında yer alan Azerbaycan mutfak (Gülen, 2017: 35; Tanrıverdi vd., 2018: 266), uzun süredir hem Avrupa'da hem de Doğu'da uluslararası seviyede en fazla ilgi duyulan mutfaklardan biri konumundadır (UNWTO, 2020; akt. Fataliyev, 2022: 42).

Azerbaycan mutfak, dünyanın en eski, zengin ve lezzetli mutfaklarından biri olarak görülmektedir. Azerbaycan mutfak gelişim göstermesindeki en kayda değer etkenlerden biri iklimdir. Azerbaycan'da iklim türü, fauna ve flora zenginliğinin oluşmasını sağlamıştır. Tüm sene süresince taze meyvelerin ve sebzelerin olması, bunların tek başına veya başka doğal besinler ile birlikte değerlendirilmesi Azerbaycan mutfak zenginliğini ortaya çıkarmıştır. Azerbaycan mutfak, Azerbaycan tarihi kadar eski bir tarihi bulunmaktadır. Değerlendirilen mutfak araç-gereçlerinden pişirme tekniğine ve türüne, değerlendirilen malzemeden ürün türüne, geleneklerden özel günlere ve törenlere, sofraya kadar Azerbaycan mutfak kayda değer bir mutfak olarak görülmektedir. Zira Azerbaycan'ın coğrafî ve doğal şartlarının çeşitliliği, faunasının ve florasının zenginliği söz konusu ülkeye has ve formda olan çok farklı yiyecek-içeceklerin oluşmasını ve gelişmesini hızlandırmıştır (Azerbaycan Cumhuriyeti Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2016; Aliyeva, 2022: 1).

Azerbaycan mutfak uzun zaman boyunca hem Orta Doğu ve Avrupa mutfaklarını etkilemiş hem de bu mutfaklardan etkilenerek zengin yeme-içme türü oluşturmuştur. Bu etkileşim bilhassa komşu Kafkas boyları, Türk, Rus, İran, Çin, Hint ve Arap mutfakları arasında Tarihî İpek Yolu sayesinde ve uzun zaman Osmanlı İmparatorluğu'nun, İran İmparatorluğu'nun ve Rus Çarlığı'nın hâkimiyeti altında kalması sebebiyle yaşanmıştır (Aliyeva, 2019: 151).

Türk dünyası mutfak kültüründe özel bir konuma sahip olan Azeri yemekleri türlü et, sebze, balık, tuzlu baharatlar ve lezzetli otları bir araya getiren, türü gösteren gastronomik ürünlerdir (Aydoğdu ve Mızrak, 2016, 2017; Fataliyev, 2022).

Azerbaycan mutfak çayın önemli bir konuma sahip olduğu düşünülmektedir. Kahvenin çaya göre daha az tüketildiği düşünülmektedir. Çay, günün arzu edilen herhangi bir saatinde hamur işlerinin, reçellerin ve tatlıların beraberinde tüketilmektedir. Çay sofraları oldukça özenilerek kurulmaktadır. İkramlar misafirler geldikleri zaman siyah çayla başlamakta, yemek ile sürmekte, çay ile sona ermektedir. Çay ile beraber kurabiye, turta, pasta, reçel, meyveler ve tatlılar servis edilmektedir (Özbay, 2019; Aliyeva, 2022: 28).

Azerbaycan'da kahvaltılarda çay, tereyağı, peynir, yumurta, börekler-çörekler, süt ürünleri, reçeller, ekmek türleri, bazı zamanlarda ise kelle paça çorbası tüketilmektedir (Özbay, 2019; Aliyeva, 2022: 28).

Azeri mutfak pişirilen çorbalar tavuklu çorbalar, sade etli çorbalar, etli sebzeli çorbalar, etsiz sebzeli çorbalar, yoğurtlu çorbalar, sütü çorbalar, yumurtalı çorbalar, işkembeli çorbalar, paçalı çorbalar ve balık çorbaları olarak sınırlandırılabilir (Aydoğdu ve Mızrak, 2016: 370).

Etle ve hamur işleriyle hazırlanan yemekler, Azerbaycan mutfak temel menüsünü meydana getirmektedir. Azerbaycan mutfak kapsamında yemekler kuyruk yağı, ayçiçeği yağı, mısır yağı ve tereyağıyla pişirmektedir (Özbay, 2019: 324; Aliyeva, 2022: 28).

Azeri mutfak özel gün yemekleri olabildiğince türü arz etmektedir. Hızır Nebi Bayramı'nda kuvut, Nevruz'da semeni, çocuğun ilk dişi çıktığı zaman kavurga ve hedik hazırlanmaktadır. Bunlara ilâve olarak; ölüm, doğum, nişan, düğün, sünnet gibi insan yaşamının dönüm noktalarında da türlü yemekler hazırlamak âdet olarak görülmektedir (Bayramlı, 2013; Aydoğdu ve Mızrak, 2016: 371).

Azerbaycan'ın Bazı Yemekleri

Azerbaycan'ın bazı yemekleri şu şekildedir (Lezzet, 2024):

- Dovga çorbası: Azerbaycan mutfağının en beğenilen çorbalarının ilk sırasında dovga çorbası gelmektedir. Maydanoz, nane, kişniş, pazı, nohut, pirinç ve yoğurt kullanılarak yapılan dovga çorbası başlangıç olarak sunulmaktadır. Söz konusu çorba ortalama 45 dakika içerisinde sofralardaki yerini almaktadır.

- Loby çorbası: Kuru erik, patates, domates, barbunya ve kemiksiz dana eti kullanılarak yapılan bu çorba kış aylarında tüketilmektedir. Uzun süre boyunca pişirilen söz konusu çorbanın bilhassa kalabalık sofralarda ikram edildiği görülmektedir.

- Yeşillikli qutab: Azerbaycan mutfağı dendiği zaman akla ilk gelenlerden biri qutabdır. İnce ince açılan hamur kuzukulağı, dereotu, ıspanak ve yeşil soğanla doldurulmaktadır. Ay biçiminde kapatılan bu hamur sacın üstünde pişirilmektedir.

- Şah pilavı: Yapım işleminde zerdeçal, kestane, kuzu eti, kuru erik, kuru üzüm ve kuru kayısı değerlendirilen şah pilavı, hazırlama işlemi zor olsa da çok lezzetli bir pilav türü olarak görülmektedir. Özel günlerde servis yapılan bu pilavın dışı lavaşa sarılmaktadır.

- Sazan levengi: Lenkeran ilinin ünlü yemeği olan levengi, sazan dolması olarak da bilinmektedir. Levengi yapım işleminde arzuya bağlı olmak üzere balık yerine tavuk da değerlendirilebilmektedir. Ceviz, üzüm ve kuru erikle doldurulan balık tandırda ve fırında pişirilmektedir.

- Gürze mantısı: Azerbaycan mantısı olarak da bilinen, iç harcında kıymalı soğan değerlendirilen bu mantı uzun, ince bir biçimde sarılmaktadır. Bu gastronomik ürün su içerisinde haşlandıktan sonra sarımsaklı yoğurtla beraber servis edilmektedir.

- Piti kebabı: Azerbaycan'ın en beğenilen et yemeğinin piti kebabı olduğu düşünülmektedir. Nohut, yufka ve kuşbaşı et kullanılarak yapılan bu kebab pul biberli yoğurtla beraber servis edilmektedir. Etin yumuşayana dek pişirilmesi gerekmektedir. Şeki iliyle özdeşleşen piti birtakım yörelerde domates, kuru erik ve patatesle zenginleştirilmektedir. Azerbaycan mutfağında piti kebabı özel güveçler içinde 7-8 saate yakın sürede pişirilmektedir.

- Qoğal: Bir çörek türü olan qoğal, konuklar ağırlandıkça sunumu yapılan ikramlıklardan biri konumundadır. Bu ürünün iç harcında karabiber, kimyon, zerdeçal ve un kullanılmaktadır. Rulo biçiminde sarılan qoğal 30 dakika boyunca pişirildikten sonra sıcak olarak servis edilmektedir.

- Pip dolması: Pip ağacının yaprakları ile hazırlanan bu dolma dereotu, kişniş, pirinç ve kıymayla doldurulmaktadır. Bu gastronomik ürün tencere içinde piştikten sonra yoğurtla beraber servis edilmektedir.

- Üzüm yaprağı dolması: Azerbaycan mutfağında yaprak sarmanın içerisinde kıyma kullanılmaktadır. Bu gastronomik ürün klasik yaprak sarma ile benzer biçimde hazırlansa da üzüm yaprakları bohça biçiminde sarılmaktadır. Yine bu gastronomik ürün yoğurtla beraber servis edilmektedir.

- Narnumru: Yumurta, nar, zerdeçal, zencefil ve soğan kullanılarak yapılan bu gastronomik ürün çoğunlukla kahvaltılarda tüketilmektedir. Yine bu ürün ortalama 30 dakika içerisinde sunuma hazır hâle getirilmektedir.

• **Kükü:** Ispanak, maydanoz, dereotu, pazı, semizotu, kişniş ve baharatlar ile hazırlanan kükü, bir omlet türüdür. Orta Doğu, İran ve Azerbaycan mutfaklarında tüketilen kükü 30 dakikalık pişirme süresinin sonrasında sıcak olarak servis edilmektedir.

• **Bozbaş köftesi:** Daş köfte adıyla da bilinen bu gastronomik ürün pirinç, tarhun kurusu, bezelye, kıyma ve biftek kullanılarak hazırlanmaktadır. Görünüş olarak sulu köfteye benzeyen bu gastronomik ürün akşam menülerinde kendine yer bulmaktadır.

• **Umak helvası:** Azerbaycan mutfağı ile özdeşleşen umak helvası su, tereyağı ve unla hazırlanmaktadır. Bu gastronomik ürünün şerbeti için su ve pudra şekeri değerlendirilmektedir. Yine bu gastronomik ürün bilhassa kalabalık sofralarda servis edilmektedir.

• **Pakhlava:** Türk baklavasıyla benzerlik gösteren bu gastronomik ürün hamur, şerbet, kakule ve cevizle hazırlanmaktadır. Söz konusu gastronomik ürün şerbet döküldükten sonra 10 dakika daha pişirilmekte özellikle de bayramlarda ikram edilen tatlılardan biri olarak görülmektedir.

• **Badambura:** Hamur, kakule ve bademle hazırlanan bu gastronomik ürünün, Nevruz'da neredeyse her mutfakta pişen bir hamur işi olduğu düşünülmektedir. Söz konusu gastronomik ürünün üstüne pudra şekeri dökülüp servis edilmektedir.

• **Şekerbura:** Nevruz'un kayda değer âdetleri arasında bulunan şekerbura şekerli harç, kakule ve cevizle doldurulmaktadır. Bu gastronomik ürün çatal ya da özel aparat kullanılarak biçimlendirilmektedir. Sonrasında ise bu ürün fırının içinde 25 dakika pişirilmekte ve sıcak olarak servis edilmektedir.

Azerbaycan Mutfağına Has Olan Yiyecekler-İçecekler

Azerbaycan mutfağına has olan yiyecekler-içecekler vardır. Bunlar tablo 1'de verilmiştir. Söz konusu tablo okuyucuların bilgisine sunulmaktadır (Kırmızıkuşak, 2023: 28).

Tablo 1: Azerbaycan Mutfağına Has Olan Yiyecekler-İçecekler

AZERBAYCAN MUTFAĞINA HAS OLAN YIYECEKLER-İÇECEKLER	
Yiyecek-İçecek Sınıfları	Yiyecek-İçecek İsimleri
Hamur İşleri	Sürhüllü, kuymak, kutab (gözleme), hingal, hamur aşısı, gürze (iri mantı), firmi (sütlâç versiyonu) ve düşberedir (sulu mantı [tek kaşığa minimum otuz adet düşbere sığmakta]).
Salatalar	Yeşillikler, Hazar salatası, fasulye fisincan (fasulye salatası) ve Azerbaycan salatasıdır.
Çorbalar	Umaç, turşu sıyık, tavuk çorbası, sulu hingel, piti-köfte, piti, parça-bozbaş, haş (kelle paça), hamur aşısı, dovğa ve balvadır.
Et Yemekleri	Tavuk kebabı, tike kebab, tava kebabı, lüle kebabı, amatör kebabı ve abgusttur.

Pilavlar	Tavuklu pilav, tahta pilav, sütlü pilav, sebze kavurmalı pilav, salyangoz pilavı, parça döşemeli pilav, narlı pilav, meyveli pilav, kıymalı pilav, han pilavı, ham-döşemeli pilav, fisincan pilavı, fasulyeli pilav, dereotlu pilav, çığırtma pilav ve ciğerli pilavdır.
Dolmalar	Soğan dolması, yaprak dolması, patlıcan dolması, kelem dolması, ayva dolması, domates dolması, evelik dolması ve elma dolmasıdır.
Tatlılar	Gence baklavası, Şeki baklavası, Bakü baklavası, şekerçöreği, kete, şekerbura, kırma badam (acı badem), badambura, şor goğal, Azerbaycan sucuğu ve ceviz kebabıdır.
İçecekler	Şerbet, şalgam suyu, kefir, boza ve ayrandır.

Kaynak: Kartari, 1986; Toygar ve Berkok, 1997; Yemek Kültürü, 2013; Baldane, 2017; Hüseyinova, 2018; Azerbaycan Cumhuriyeti Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2023; Kırmızıkuşak, 2023: 28.

Azerbaycan'ın En Meşhur Yemekleri

Azerbaycan'ın en meşhur yemekleri şunlardır (Mehdiyev, 2021: 60-61):

- Çorbalar: Bozbaşlar (tike/parça bozbaş, küfte bozbaş) ve ovdux-doğramaçtır (borş, piti, haş, hamur aş, dovğa).
- Salatalar: Xezer (Hazar) salatası, şuba salatası, Şeki salatası, siyah kuru erik salatası, tavuk salatası, bahar salatası, Azerbaycan salatası, soyutma gibi yerel salatalar bulunmaktadır.
- Kebap: Tike, lüle, şiş ve türleridir.
- Dolmalar: 300'den fazla türü bulunmaktadır.
- Levengi ve balık yemekleridir.
- Pilavlar: Aş, han pilavı, döşemeli aş ve benzeridir.
- Hamur İşleri: Hinkal, qutab ve düşberedir.
- Tatlılar: Badambura, baklava, şekerbura ve yerel reçelleridir.

Azerbaycan'da Gastronomi Turizmi

Verimli toprakları, iklimi ve tarih süresince Büyük İpek Yolu üstünden ticaret için birden fazla kültürden milletlerin ülkeden gelip geçmesi sayesinde çok zengin bir mutfığa sahip olarak görülen Azerbaycan, gastronomi ve gastronomi turizmine elverişli bir ülkedir (Akça, 2021; Nadırov, 2021). Ayrıca bu ülke, zengin ve çeşitlilik gösteren mutfak ve yemek kültürü potansiyeliyle dikkatleri üzerine çeken, gastronomi turizmi hareketlilikleri yaşanan bir ülkedir. Bu

durumun da Azerbaycan'ın küresel alanda gastronomi noktasında önemli bir konuma sahip olmasına yardımcı olduğu düşünülmektedir (Ekber ve Mirzəyeva, 2017; Rzazade vd., 2018).

Azerbaycan gastronomi turizmine önem vermektedir. Bu noktada ilgili bakanlık ve gastronomi dernekleri geleceğe yönelik bazı çalışmalar gerçekleştirmektedir. Gastronomi turizmi için saptanan uzun dönemli plânlar ve stratejiler bulunmaktadır. 2028 senesine dek uzanan bu plânların ve stratejilerin ana amacı, gastronomi dendiği zaman akla ilk gelecek ülkenin Azerbaycan olmasıdır (Mehdiyev, 2021: 122).

Azerbaycan'da Elma ve Nar festivallerinin gerçekleştirilmesinin, yurt dışında Azerbaycan yemeklerine ilişkin ürün ve hizmet sunan restoranların açılmasının, Azerbaycan'ın enternasyonal yemek festivallerinde temsil edilmesinin, Azerbaycan'ın bazı önemli faaliyetlere ve aktivitelere (Eurovision Şarkı Yarışması, I. Avrupa Spor Olimpiyatı, İslâm Dayanışma Olimpiyatı gibi) ev sahipliği etmesinin Azerbaycan mutfağının tanıtılması yönünden yüksek düzeyde önem taşıdığı (Bayramlı ve Quliyev, 2018: 495) göz önünde bulundurulduğunda ilgili ülkenin gastronomi turizmi kapsamında önemli avantajlar sağlaması beklenmektedir. Azerbaycan mutfağının, son senelerde Azerbaycan'a turist akışının artış göstermesinin etmenlerinden biri olduğunun düşünülmesi (Azerbaycan Cumhuriyeti Kültür ve Turizm Bakanlığı 2016; Aliyeva, 2022: 1) de bu görüşün desteklenmesine yardımcıdır.

Azerbaycan spesifik ve zengin şarap ve başka içki türlerine sahip olduğu için gastronomi yönünden önemli bir avantaj sahibidir (Habibov, 2019: 17). Bu durum da şarap vb. içki türlerini deneyimlemek isteyen gastro turistlerin gastronomi turizmi destinasyonu olarak Azerbaycan'ı tercih etmelerinde olumlu bir etki sağlayabilmektedir.

Azerbaycan'ın mevcut gastronomi turizmine ilişkin birtakım olumlu ve olumsuz görüşler mevcuttur. Bu görüşler iki ayrı grup altında maddeler hâlinde şu şekilde ifade edilmektedir (Mehdiyev, 2021: 120-121):

Azerbaycan'ın mevcut gastronomi turizmine ilişkin birtakım olumlu görüşler

- Bölgenin millî mutfağının önemli bir potansiyele sahip olmasıdır.
- Yöresel halk ve dış turistin yemek yeme etkinliğine yoğun katılım göstermesidir.
- Festivallerin ve faaliyetlerin ulusal düzeyde gerçekleştirilmesidir.
- Millî mutfağın sosyal medya üzerinde yeterli seviyede yer almasıdır.
- Turistlerin fast food işletmelerine kıyasla millî mutfağı tercih etmeleridir.
- Gastronomi faaliyetlerinin fazla etkili olmasıdır.
- Michelin Yıldızı düzeyinde bulunan işletmelerin varlık göstermesidir.
- Yabancı ülkelerin mutfaklarına bölgede yeterli seviyede yer verilmesidir.
- Mutfak ve yiyecek konusunda ülkenin tanıtım ögesi olmasıdır.

Azerbaycan'ın mevcut gastronomi turizmine ilişkin birtakım olumsuz görüşler

- Festivallerin ve faaliyetlerin uluslararası düzeyde gerçekleşmemesidir.
- Az sayıda turistin gastronomi turizmi amacıyla gelmesidir.
- Tanıtımın yetersiz olmasıdır.
- Akademik çalışmalar ile bilimsel araştırmaların (tez, kitap gibi) az olmasıdır.
- Millî mutfağın ulusal televizyonda yetersiz seviyede yayımlanmasıdır.

• Helâl turizm (helâl mutfak), vejetaryen, vegan, düşük kolesterol, sağlık yönünden diyet mutfak arayışı içinde olan turistlere hitap edememesidir.

• Yemeklerin servis ve sunum işlemlerinde problemlerin bulunmasıdır.

• Ticarî işletmelerin ve turizme ilişkin kamu kurumlarının birbiriyle ortak hareket etmemesidir.

Sonuç

Azerbaycan, konum itibarıyla gastronomi konusunda ön plâna çıkan bir ülkedir. Bu ülke gastronomi konusunda hem pek çok ülkeyi etkilemiş hem de pek çok ülkeden etkilenmiştir. Bu durum Azerbaycan'ın gastronomik zenginliğinin ve çekiciliğinin artırılmasına yardımcı olmuştur.

Sonuç olarak; Azerbaycan'ın gastronomi kapsamında önemli bir potansiyeli vardır. Bu ülke zengin ve çeşitlilik gösteren mutfak yapısı ve kültürü sayesinde gastronomide önemli bir yer elde etmiştir. Ayrıca çeşitli etkinlikler ve aktiviteler de (spor ve şarkı yarışmaları, gastronomi festivalleri gibi) söz konusu ülkenin gastronomi gelişimine katkı sağlamıştır.

Azerbaycan, gastronomi turizmi alanında gelişim içerisinde bulunan bir ülkedir. Bu durum, söz konusu ülkenin genel turizm alanında önemli bir konu teşkil etmektedir. Zira Azerbaycan'ın gastronomi turizmi alanındaki hareketlilikleri ülke tanıtımının, turist sayısının dolayısıyla da turistik gelirlerin artması noktasında olumlu yönde bir etki sağlayabilmektedir. Bütün bu gelişmelerin gastronomi konusu kapsamında oluşması ve gelişmesi, Azerbaycan'ın gastronomisinin önemli olduğunu ve sosyal, kültürel, ekonomik, turistik, gastronomik vb. yönlerden söz konusu ülkeye katkılar sağladığını göstermektedir.

Yapılan çalışmadan hareketle araştırmacılara birtakım öneriler verilmiştir. Bu öneriler şunlardır:

• Azerbaycan'ın ve çevresinde yer alan ülkelerin gastronomi alanındaki potansiyelleri ve fırsatları üzerine odaklanılarak gastronomi turizmi arzı ve talebi açısından değerlendirmelerde bulunulabilir.

• Azerbaycan devlet yetkililerinin görüşlerine başvurmak suretiyle Azerbaycan'ın gastronomi gelişiminde pazarlama faktörlerinin önemi ve etkisi araştırılabilir.

• Azerbaycan'ın mutfak yapısının ve kültürünün kendi gastronomi turizmi potansiyeli üzerindeki mevcut ve olası etkileri turizm odaklı devlet kurumu yetkililerinin görüşlerine başvurularak araştırılabilir.

• Azerbaycan'ın millî kültürünün kendi gastronomi potansiyeli üzerindeki etkileri Azeri yurttaşlarının görüşlerine başvurularak araştırılabilir.

• Ülkeler arası (özellikle Bağımsız Devletler Topluluğuna üye olan ülkeler arası) gastronomik ve kültürel etkileşimlerin gastronomi turizmi hareketlilikleri üzerindeki etkileri betimsel tarama modeli değerlendirilerek araştırılabilir. Bu konunun odak noktası Azerbaycan üzerine yoğunlaştırılabilir.

• Bilgi ve iletişim teknolojilerinin gelişiminin Azerbaycan gastronomisi üzerindeki olası ve mevcut etkileri araştırılabilir. Ayrıca söz konusu araştırmanın konusu dijital turizm çeşidi odağında yoğunlaştırılabilir.

• Azerbaycan'ın gastronomik ürünlerinin Azeri vatandaşları tarafından bilinirlik seviyesi araştırılabilir. Bu araştırmanın verileri Azerbaycan'ın kırsal ve kentsel alanlarında

yaşayanlarından toplanabilir. İlgili verilerin değerlendirilmesinin sonucunda kırsal-kentsel açıdan karşılaştırılmalarda bulunulabilir.

Kaynakça

Akça, S. (2021, 30 Temmuz). Turizmin gözdelerinden Azerbaycan. *Tourmag*, <https://www.tourmag.com.tr/turizmin-gozdelerinden-azerbaycan/> [Erişim Tarihi: 30.07.2024].

Aliyeva, K. (2022). *Azerbaycan mutfak kültürü ve uygulamaları*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.

Aliyeva, S. (2019). *Ülke tanıtımında kültürel kimlik göstergeleri ve anlamlandırılması: Azerbaycan-Türkiye tanıtım filmleri üzerine bir çözümleme*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Atak, D. ve Aksoy, M. (2022). Kanıtı dayalı diş hekimliği uygulamaları: geleneksel derleme. *Türkiye Klinikleri Journal of Dental Sciences*, 28(1), 203-211.

Aydoğdu, A. ve Mızrak, M. (2016). Azerbaycan ve Türkiye mutfak kültürünün tarihi birlikteliği ve mevcut durumunun belirlenmesi. A. O. Akalan (Ed.), *2016 Hoca Ahmet Yesevi Yılı Anısına Uluslararası Türk Dünyası Eğitim Bilimleri ve Sosyal Bilimler Kongresi bildirileri 5. cilt sosyal ve beşeri bilimler cildi* (içinde s. 367-376), Ankara.

Aydoğdu, A. ve Mızrak, M. (2017). Azerbaycan ve Türkiye mutfak kültürünün tarihi birlikteliği ve mevcut durumunun belirlenmesi. *Uluslararası Türk Dünyası Turizm Araştırmaları Dergisi*, 2(1), 15-25.

Azerbaycan Cumhuriyeti Kültür ve Turizm Bakanlığı (2016). *Azerbaycan mutfağı*. Golden Book Yayınevi.

Azerbaycan Cumhuriyeti Kültür ve Turizm Bakanlığı (2023). Content. https://www.azerbaijans.com/content_523_tr.html [Erişim Tarihi: 30.07.2024].

Baldane, O. (2017). Türkler nasıl yemek tarifi verir? *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, 17(2), 265-278.

Bayramlı, G. ve Quliyev, O. (2018, September 20-22). Azerbaycan'da gastronomi turizmi: mevcut durum, sorunlar ve çözüm arayışları. In *International Gastronomy Tourism Studies Congress* (p. 492-498). Kocaeli: Kocaeli University. ISBN 978-605-64493-9-0.

Bayramlı, M. (2013, 21 Eylül). Azeri mutfak kültürü. <http://www.oguz-news.net/tur/?p=1578> [Erişim Tarihi: 30.07.2024].

Çam, O. ve Çılgınoğlu, H. (2024). Gastronomi turizmi kapsamında coğrafi işaretli ürünlerin incelenmesi: Ağrı Örneği. *Safran Kültür ve Turizm Araştırmaları Dergisi*, 7(1), 107-128.

Çelik, S. (2018). Şırnak ilinin gastronomi turizm potansiyeli. *International Journal of Contemporary Tourism Research*, 2(2), 41-51.

Çılgınoğlu, H. ve Çam, O. (2021). Gastronomi turizmi ve kültür ilişkisi (1. Baskı). S. Kılıç (Ed.). *Halkbilimi bağlamında Türkiye'de yeme-içme kültürü* (içinde 135-166). Eğitim Yayınevi.

Çılgınoğlu, H. ve Çılgınoğlu, Ü. (2022). Nörogastromi ve duyuların lezzet algısına etkisinin yarı yapılandırılmış görüşmelerle analizi. *Journal of Tourism and Gastronomy Studies*, 10(2), 837-855.

Çılgınoğlu, H. ve Güleç, E. (2022). Liseden Üniversiteye Gastronomi Köprüsü Projesiyle lise öğrencilerinin gastronomi ve mutfak sanatları bölümüne yönelik tutumları. *Türk Turizm Araştırmaları Dergisi*, 6(3), 845-858.

Çılgınoğlu, H., Avcı, M. ve Çılgınoğlu, Ü. (2022). Sürdürülebilir gastronomi açısından dikey tarımın önemi. *Journal of Humanities and Tourism Research*, 12(3), 455-467.

Ekber, Ş. ve Mirzəyeva, G. (2017). Azerbaycan'da iç turizmin yerel turistler tarafından değerlendirilmesi. *Uluslararası Türk Dünyası Turizm Araştırmaları Dergisi*, 2(1), 1-14.

Fataliyev, T. (2022). *Turizmin ekonomik büyümede etkisi: Azerbaycan örneği*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Edirne.

Gülen. M. (2017). Gastronomi turizm potansiyeli ve geliştirilmesi kapsamında Afyonkarahisar ilinin değerlendirilmesi. *Güncel Turizm Araştırmaları Dergisi*, 1(1), 31-42.

Habibov, H. (2019). *Uluslararası turizm hizmetleri ticaretinin Azerbaycan ekonomisi açısından önemi*, Lisans Bitirme Tezi, Azerbaycan Devlet İktisat Üniversitesi, Türk Dünyası İktisat Fakültesi, Bakü.

Hüseyinova, M. (2018). Türk dillerinin ağızlarında mutfak söz varlığının karşılaştırmalı öğrenilmesinin önemi. *BBK 81.2 M64*, 447.

Karaçam, Z. (2013). Sistematiik derleme metodolojisi: Sistematiik derleme hazırlamak için bir rehber. *Dokuz Eylül Üniversitesi Hemşirelik Fakültesi Elektronik Dergisi*, 6(1), 26-33.

Kartari, A. (1986). *Azeri ve Fırat Havzası mutfak kültürlerinin karşılaştırmalı incelemesi*. Belleten, Türk Folkloru Yayınları.

Kırmızıkuşak, D. (2023). Azerbaycan mutfak kültürü. A. Ademoğlu (Ed.). *Türk dünyası mutfak kültürü* (içinde s. 23-38). Nobel.

Kurnaz, A. (2017). *Sürdürülebilir gastronomi kapsamında yeşil restoranların hizmet kalite algısının Grserv ile ölçümü: İstanbul örneği*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Adnan Menderes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Aydın.

Lezzet (2024). Azerbaycan mutfağı yemekleri: Azerbaycan mutfağından 17 yöresel tarif. <https://www.lezzet.com.tr/lezzetten-haberler/azerbaycan-mutfagi-yemekleri>. [Erişim Tarihi: 30.07.2024].

Mehdiyev, A. (2021). *Azerbaycan'da gastronomi turizmi arz potansiyeline yönelik bir değerlendirme: Bakü üzerine bir alan araştırması*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Uygulamalı Bilimler Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Sakarya.

Mutlu, S. ve Çılgınoğlu, S. (2022). Gastronomi turizmi kapsamında yöresel ürünlerin geliştirilmesi: Kastamonu pastırması örneği. *Journal of Tourism and Gastronomy Studies*, 10(4), 3034-3054.

Nadırov, A. (2021). *Mimari yapıların turizm üzerine etkileri: Bakü örneği*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Karabük Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Karabük.

Öney, H. (2016). Gastronomi eğitimi üzerine bir değerlendirme. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (35), 193-202.

Özbay, G. (2019). Ortadoğu mutfağı. M. Sarıışık (Ed.), G. Özbay (Ed. Yrd.), *Uluslararası gastronomi (temel özellikler-örnek menüler ve reçeteler)* (içinde s. 321-376). Detay Yayıncılık.

Özer, A. ve Görgülü, Z. (2020). Planning and writing a scientific review. *Erzincan Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 23(3), 698-713.

Rzazade, H., Guzel, Ö. ve Ehtiyar, R. (2018). Azerbaycan'da inanç turizminin mevcut durumunun değerlendirilmesine yönelik nitel bir araştırma. *Journal of Awareness*, 3(5), 427-446.

Santich, B. (2004). The study of gastronomy and its relevance to hospitality education and training. *Hospitality Management*, 23, 15-24.

Sarışık, M. ve Özbay, G. (2015). Gastronomi turizmi üzerine bir literatür incelemesi. *Anatolia: Turizm Araştırmaları Dergisi*, 26(2), 264-278.

Seferov, R. (2005). Azerbaycan'da petrol üretiminin tarihsel süreç içerisindeki değişimi. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, (18), 285-297.

Siddaway, A.P., Wood, A.M. ve Hedges, L.V. (2019). How to do a systematic review: a best practice guide for conducting and reporting narrative reviews, meta-analyses, and meta-syntheses. *Annual review of psychology*, 70(1), 747-770.

Şen, M. A. (2020). Gastronomi turizmi kapsamında Trabzon mutfağına özgü bir ürün "kuymak". *Karadeniz İncelemeleri Dergisi*, 15(29), 251-268. <https://doi.org/10.18220/kid.817568>.

Şengül, A. ve Çılgınoğlu, H. (2023). Coğrafi işaretli Yozgat Çanak Peyniri'nin gastronomi turizmi açısından değerlendirilmesi. *Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 9(1), 103-118. <https://doi.org/10.31463/aicusbed.1162302>.

T.C. Millî Savunma Bakanlığı Harita Genel Müdürlüğü (2024). *Azerbaycan siyasi haritası*. <https://www.harita.gov.tr/urun/azerbaycan-siyasi-haritasi-/650>.

T.C. Ticaret Bakanlığı Uluslararası Anlaşmalar ve Avrupa Birliği Genel Müdürlüğü (2024). *Azerbaycan ülke profili*. 1-22. https://ticaret.gov.tr/data/5eb6749913b8767e5c4b1fcd/Azerbaycan_2024.pdf.

Tanrıverdi, H., İmanova, M. ve Bağırsoy, H. (2018). Nahçıvan Özerk Cumhuriyeti'nde gıda sanayi, Nahçıvan mutfağı ve gastronomi. *Güncel Turizm Araştırmaları Dergisi*, 2(Ek.1), 262-282.

Toygar, K. ve Berkok, N. (1997). Türk dünyası yemeklerinden örnekler: Azerî, Kazak, Kırgız, Özbek, Türkmen: kardeş mutfaklar. Tapu-Kadastro Vakfı Yayınları.

Türk Devletleri Teşkilâtı (2024). Üye ülkeler-Azerbaycan. <https://www.turkicstates.org/tr/uye-ulkeler/AZ> [Erişim Tarihi: 03.08.2024].

Yemek Kültürü (2013). Azeri mutfağı ve yemek kültürü. <https://www.yemekkulturu.net/azeri-mutfagi-ve-yemek-kulturu.html> [Erişim Tarihi: 30.07.2024].

Yıldız, M. ve Yılmaz, M. (2020). Gastronomi alanındaki trendlere bir bakış. *Sivas Interdisipliner Turizm Araştırmaları Dergisi*, (5), 19-35.

Gadamer Kimin Devamıdır?

Whose Continuation is Gadamer?

Hayyam Celilzade

Anadolu Üniversitesi, Eskişehir/TÜRKİYE

hayyamcelilzade@anadolu.edu.tr

ORCID No: 000-0001-7739-9388

Araştırma Makalesi/Research Article

Doi: 10.56671/hafizadergisi.1688852

Sayfa: 15-23

Makale Gönderim Tarihi

01/05/2025

Makale Kabul Tarihi

21/05/2025

Bu çalışma, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi'nde Prof. Dr. Tahsin Görgün'ün danışmanlığında 2016 senesinde hazırlanan "Hans Georg Gadamer'in Hakikat ve Yöntem İsimli Eserinde Fenomenolojik Yöntem" başlıklı Yüksek Lisans Tezinden hareketle hazırlanmıştır.

Öz

Hermenötiğin antikçağ felsefesine kadar geri giden bir tarihi var. Bu tarihi süreç içerisinde farklı hermenötik yaklaşımlar geliştirilmiştir. Özellikle Hristiyan Ortaçağ'ında teolojik hermenötik başlıca hermenötik yaklaşım olmuştur. Çağdaş dönemde temelde üç hermenötik yaklaşım öne çıkar. Bunlar sırasıyla hermenötik kuram, felsefi hermenötik ve eleştirel hermenötiktir. Çalışmamızda felsefi hermenötik yaklaşımın önemli isimlerinden olan Hans-Georg Gadamer üzerinde duracağız. Onun etkilendiği isimler arasında özellikle Edmund Husserl ve Martin Heidegger ön plana çıkar. Gadamer'in bu iki isimden hangisine daha yakın durduğu anlamlı bir sorudur. Gadamer, hermenötikle ilgili bağlamda Heidegger'e, ama fenomenolojik yöntem söz konusu olduğu vakit de Husserl'e yakın durur. Bununla birlikte onun fenomenolojik yöntemle Heidegger üzerinden irtibat kurduğu da söylenebilir. Dolayısıyla Gadamer'in felsefesinde belirleyici ismin Heidegger olduğu anlaşılır. Makalemize bu gerçeği örnekleriyle ortaya koymaya çalışıyoruz. Bu doğrultuda Husserl, Heidegger ve Gadamer'in temel metinlere müracaat ediyoruz. Heidegger'in Husserl'in felsefesini nasıl yorumladığı ve onun yorumunun Gadamer'i nasıl etkilediğini ortaya çıkarmaya çalışıyoruz. Amacımız Gadamer'in Heidegger'in devamcısı olduğunu gösterebilmektir.

Anahtar Kelimeler: Hermenötik, Fenomenoloji, Husserl, Heidegger, Gadamer

Abstract

The field of hermeneutics can be traced back to ancient philosophy. In this historical process, a variety of hermeneutic approaches have been employed. The development process has been completed. It is evident that, in the Christian Middle Ages, theological hermeneutics constituted the predominant hermeneutical approach. In the contemporary period, three hermeneutical approaches are particularly salient. The three hermeneutic theories are as follows: firstly, hermeneutic theory; secondly, philosophical hermeneutics; and thirdly, critical hermeneutics. The present study will concentrate on Hans-Georg Gadamer, a prominent figure in the field of philosophical hermeneutics. Hans-Georg Gadamer, a pre-eminent figure in the field of philosophical hermeneutics, drew considerable influence from the work of Edmund Husserl and Martin Heidegger. The question of which of these two names Gadamer stands closer to is a significant one. Gadamer's philosophical standpoint is closely aligned with Heidegger's in the domain of hermeneutics, while also drawing parallels with Husserl's approach to the phenomenological method. However, it can also be argued that he engages with the phenomenological method through Heidegger. It is widely acknowledged that Heidegger's thought exerts a profound influence on Gadamer's philosophical approach. In the present article, an attempt is made to demonstrate this phenomenon through the utilisation of illustrative examples. In this direction, we refer to the foundational texts of Husserl, Heidegger and Gadamer. The present study aims to elucidate the manner in which Heidegger interpreted Husserl's philosophy and the subsequent influence of this interpretation on Gadamer. The objective of this study is to demonstrate that Gadamer can be considered a continuation of Heidegger's philosophical project.

Keywords: Hermeneutics, Phenomenology, Husserl, Heidegger, Gadamer

Giriş

Gadamer, Heidegger'in felsefesi üzerinden hermenötik ve fenomenolojiyle irtibat kurar. Nitekim Gadamer Freiburg'a Heidegger'le birlikte çalışmak ve fenomenolojiyi öğrenmek için gider. Gadamer'in başyapıtı olan *Hakikat ve Yöntem*, Heidegger'in felsefesinden ve Heideggerci fenomenolojiden izler taşır. "*Gadamer, Heidegger'in Varlık ve Zaman'ının aşkınsal fenomenolojisini benimser*" (Dostal, 2002: 252). Dostal'ın sözünü ettiği aşkınsal fenomenoloji, aslında hermenötik fenomenolojidir. Ancak Heidegger'in hermenötik fenomenolojisi, klasik anlamda bir yöntem değil, yöntem öncesi bir tavrı esas alır. Fenomenolojinin hermenötik fenomenolojiyle birlikte yöntemden "yöntem öncesi tavra" dönüşme süreci Heidegger'le başlar Gadamer'in *Hakikat ve Yöntem* eseriyle birlikte en yetkin şekline bürünür. Yine bu bağlamda Gadamer, hermenötiğe olan katkılarından dolayı Husserl'i takdir etse de temel hususlarda Husserl'i eleştirerek Heidegger'in felsefesine daha yakın durur. Zira Husserl'e göre "*fenomenoloji, bir yönleme ve düşünme biçimine işaret eder: Özel felsefi bir düşünme biçimine, özel felsefi yönleme*" (Husserl, 2010: 18).

Felsefi hermenötiğin gelişmesinde Heidegger ve Husserl'in belirleyici olduğu bir gerçektir. Buna Gadamer'in itirazı olacağını düşünmüyoruz. Buna binaen "*fenomenolojinin kurucusu olan şeylerin kendisine bakış metodunu geliştiren Edmund Husserl ile Husserl'in asistanı olan Heidegger hiç şüphesiz Gadamer'in felsefi gelişiminde önemli bir yere sahiptirler*" (Topakkaya, 2008: 6). Gadamer'in hermenötiği Heidegger'in varoluş analizlerini ve Husserl'in *yaşam-dünyası*'nı esas alır. Ayrıca Heidegger'in felsefesinin de Husserl'in felsefesinden etkilendiğinin vurgulanması gerekir. Husserl'in *yaşam-dünyası* kavramıyla tarihsel gerçekliğe dönüşü ve nesnelliği güvence altına almak bağlamında geliştirdiği üçüncü şahsın perspektifi yaklaşımı genelde felsefi hermenötiği özelde ise Gadamer'in felsefesini derinden etkiler. Yani Husserl, hem Heidegger hem de Gadamer açısından belirleyici bir isim olarak karşımıza çıkar. Bu anlamda Husserl, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da geliştirdiği hermenötik ontolojiyi de Gadamer'in *Hakikat ve Yöntem*'de geliştirdiği anlama teorisini de müjdeleyen isimdir.

Heidegger'in fenomenolojik hermenötiği, Kartezyen özne-nesne ve zihin-beden dikotomileri doğrultusunda geliştirilmiş tezlerin temelsizliğini gösterir. Nitekim Heidegger'e göre *Dasein* analizi, özne-nesne ve zihin-beden dikotomileri dâhil diğer bütün metafizik paradoksların fenomenolojik hermenötikle bertaraf edilmesidir. Bu doğrultuda Heidegger, özne-nesne ve zihin-beden dikotomilerine karşı çıkarak insanın düşüncesiyle insanın hayatı arasındaki ilişkiyi sorgular ve ontolojiyi fenomenolojiyle irtibatlandırarak hermenötiğin temelini öznelikte değil, dünyanın olgusallığında ve zamansallığında arar. Yani Heidegger, Husserl'in paranteze aldığı dünyayı yani pratik dünyayı ontolojik araştırmanın merkezine yerleştirir. Bu bağlamda Varlığın anlamının araştırılması, Husserl'in yaptığı gibi özlerin tanımlarının yapıldığı metafizik bir araştırma değil, pratik olanın yani hayatın anlaşılması ile ilerleyen bir betimleme teşebbüsüdür ve "*bu sorunun ele alınış minvali de fenomenolojiktir*" (Heidegger, 2011, s. 28). Ama şunun da unutulmaması gerekir ki, Husserl'in kesin bilim olarak felsefeyi temellendirmeye çalışması bir anlamda hakikat iddiasını sürdürdüğü anlamına gelir. "*Hermenötik, mümkün olan uygulamalarında evrenseldir* (Gadamer, 2009: 155) iddiasında bulunan Gadamer'in de yöntembilimsel öğretileri eleştirmiş olsa da hakikatten vazgeçtiği söylenemez. Yani Gadamer, hakikatin bir yöntem meselesi olarak ele alınmasına karşıdır. O, Husserl'i hakikati bir yöntem meselesi olarak ele alması cihetiyle eleştirirken, fenomenolojik yöntemin hakikati felsefenin merkezi konusu haline getirmesi cihetiyle takdir eder. Kuşkusuz Gadamer, Heidegger'in felsefesinden etkilenerek hakikat temasının merkeziliğini savunur. "*Heidegger'in yaklaşımı tabii bilimleri veya manevoî ilimleri reddetmemekle birlikte, dikkatini onların öncesine, onları önceleyene çevirir*" (Görgün, 2003: 88). Heidegger açısından hakikatin, tabii bilimlerin ve manevoî ilimlerin öncesi ve onları önceleyen şeyin ta kendisi olduğu kanaatindeyiz. Gadamer de Heidegger'in yolundan ilerler ve onun açısından da fenomenoloji, yöntemden daha çok yöntem öncesi tavrı ifade eder. Tabii bilimlerin ve manevoî ilimlerin öncesi ve onları önceleyen şey de ancak yöntem öncesi tavır olan fenomenolojiyle ele alınabilir.

Heidegger'le Husserl'e Karşı

Heidegger, Husserl'in Kartezyen felsefenin de etkisiyle önyargısız ve saf bir zihnin önemi üzerinde durmasını eleştirir ve bu eleştiri Gadamer'in *önyargı* kavramını daha da radikalize ederek felsefesinin merkezine yerleştirmesine yol açar. Kartezyen felsefenin önyargısız ve saf zihni esas alması Heidegger açısından yanlış bir tutumdur. Zira yorumlanması gerekenin daha önceden bilinmiş olması gerekir. Bu olgu önyargısız bir tutumun imkânsızlığını gösterir. Gadamer de Heidegger'in bu eleştirisini üstlenir ve ona göre de önyargı tarihsel bilinci ve *yaşam-dünyası*'nı

¹ "*Yaşam-dünyası, olanaklı olgusal yönelimler içinde en küçük ortak çokluktur. O insan dünyasıdır, kültür dünyasıdır. Yaşam-dünyasına ve onun değişmeyen yapısına geri gitmeyi Husserl, indirgeme, yaşam-alanına indirgeme diye adlandırır*" (Altunoğlu, 2020: 43).

anlamanın anahtarıdır. Ancak Gadamer'e göre bu durum fenomenolojik yöntemin terki anlamına değil dahası fenomenolojik yöntemin esas alınması gerektiğini gösterir. Nitekim "*fenomenolojik açıdan bakarsak her anlamada ön-anlama kaçınılmazdır. Yani dünyayla kurduğum bağ hiçbir zaman epistemolojik ve mesafeli bir öznel/nesne bağı değildir. Daimi bir paylaşım, bir iştirak, bir metheksis ilişkisidir*" (Varlık, 2015: 34).

Heidegger'in hermenötik fenomenoloji bağlamında ele aldığı ve kendisinden önceki filozoflardan farklı anlam yüklediği kavramlardan biri de *dünya* kavramıdır. Descartes'ın *res cogitans* ve *res extensa* kavramlarıyla *dünya* kavramının anlaşılmayacağını söyleyen Heidegger, bu kavramlarla gerçekleşen ayrımın kendisinin bile *dünya*'nın oluşturduğu ilişki düzeni içinde var olduğunu söyler. Heidegger'in hermenötik fenomenolojisinin merkezi ögesi olan *Dasein*'in, dünya- içindeki-varlığına binaen dünya kavramının ön-ontolojik özelliği haiz olduğu anlaşılır. *Dünya*, *Dasein*'in varlığının gerçekleştiği mekân olmakla birlikte *Dasein*'in varoluş modlarından olan anlamanın da gerçekleşmesini sağlar. Bu sebepten dolayı *dünya* tamamıyla anlama için temeldir ve bu bağlamda *dünya* ve anlama, *Dasein*'in ontolojik yapısının ayrılmaz unsurlarıdır. Ayrıca Heidegger'in felsefesinde insanın kendisini anlaması bağlamında hermenötik, varoluşsal niteliğe bürünür. Gadamer'in de hermenötiğin varoluşsal niteliğini esas aldığı söylenebilir. Nitekim Heidegger'in anlamanın fiili olarak içinde gerçekleştiği şartları ortaya çıkarma çabasından etkilenen Gadamer anlamayı, geçmişten gelen miras dâhilinde yorumlar. Bu doğrultuda "*Gadamer, felsefi hermenötiğinde Heideggerci kavrayışı, anlamının dilselliği içinde geliştirerek Heidegger'in hermenötiğine fenomenolojik yaklaşımını devam ettirir*" (Ulukütük, 2008: 45). Yani, Gadamer'in üzerinde durduğu anlama meselesi, Heidegger'den devralınır. Hermenötik, varoluşsal bir şekilde anlamada temellendirilmiş olduğundan Gadamer'in düşüncesine konu ettiği yorumlamanın doğasını, anlama-yorumlama diyalektiği dikkate alınarak anlaşılabilir. Gadamer'in anlamanın doğasını anlama çabasının esasında fenomenolojinin "*şeylerin kendilerine dönme*" kaygısının olduğu da görülür. Yani Gadamer anlamanın doğasını irdelerken fenomenolojik yöntemi temel alır.

İrtibatla olduğumuz -Heideggerci tabirle el-altında-bulunan- şeylerle faaliyette bulunmak da hermenötik faaliyettir. *Dasein*, el-altındaki-nesneyle o nesnenin işlevine uygun bir şeyi icra ederken aslında o nesne, bir var olan olarak *Dasein* tarafından yorumlanır. Bu noktada Heidegger, Husserl ve Gadamer arasında köprü rolünü oynar. Zira *Dasein* el-altındaki-nesneye, işlevini kaybetmediği müddetçe yönelmektedir. Bu durum Husserl'in *bilincin, bir şeyin bilinci olması* tezinden hareketle ele alınabilir. Yine el-altındaki-nesnenin işlevine uygun kullanılmasının bir yorumlama olarak ele alınması, Gadamer'in düşüncesinde mevcut olan, *anlamak için uygulamak gerekir* tezine zemin hazırlıyor. Bu anlamda *Dasein*'in yorum faaliyetinin anlamın açık hale getirilmesinden ibaret olduğunu söyleyen Heidegger, Gadamer'in hermenötiğine temel hazırlamış olur.

Heidegger'in Hermenötik Fenomenolojisi ve Gadamer'in Hermenötik Felsefesi

Heidegger ve Gadamer ortak bir kaynaktan yani Husserl'in felsefesinden beslenir. "*Heidegger'in erken çalışmaları gibi Gadamer'in felsefi hermenötiği de açık bir şekilde Husserlci görüşü önceden varsayıyor*" (Dostal, 2002: 252). Gadamer'in "*metinleri anlamak ve yorumlamak yalnızca bilimle ilgili bir şey değildir, daha öte tam olarak genelde insanın dünya deneyimiyle ilgilidir*" (Aşkın ve Çellik, 2015: 16) sözü de onun Husserlci fenomenolojiyi Heidegger üzerinden alımladığının işaretidir. Husserl tarafından özne-nesne bağlamında betimlenen dünya tecrübesini Heidegger, *Dasein*'in dünya-içinde-olmaklığı yönünden yorumlar. Husserl, fenomenolojiyi bilinçle irtibatı içinde oluştururken, Heidegger fenomenolojiyi anlama ve yorumlamayla irtibatı içinde ele alır. Zira ona göre insan dünyayla bir bilinç ve ya düşünce üzerinden değil dil üzerinden karşılaşır.

Husserl her ne kadar Descartes'e yönelik ciddi eleştiriler yönelmiş olsa da sonuncu büyük Kartezyenci sayılır. Nitekim onun felsefesi Kartezyen öğeler içerir, Kartezyen özneyi muhafaza ediyor ve fenomenolojiyi bir *Ben* felsefesine dönüştürür. Husserl'in beyanı da bunu doğrular: "*Fenomenoloji bir Yeni-Kartezyenizm diye adlandırılabilir*" (Husserl, 2010: 71-72). Heidegger ise Husserlci fenomenolojiyi hermenötik yaklaşımla ontolojik bir temelde dönüştürür ve Kartezyen özneyi "paranteze alır". Ancak Heidegger'in felsefesinde Kartezyen özneyi çağrıştıran bir kavram olarak *Dasein* var. Gadamer, Heidegger'in ontolojik mahiyetini öne çıkardığı *Dasein*'i, Husserlci öznenin epistemolojik doğasına tercih ediyor.

Heidegger'de ontolojinin temeli dildir. Dil ona göre Varlığın evidir (Heidegger, 1998: 239). Dille *Dasein*'in varlığı arasındaki bağ, epistemolojik değil ontolojiktir. Fenomenlerle dil arasındaki bağlantıyı sağlayan şey, tarihsel yapıya sahip olan insanın varlığı ve onun *epokhe*² ile statikleştirilen dilsel-pratik dünyasıdır. Husserl'in "*kendimi saf ben olarak kavrayışımın evrensel yöntemi*" (Lyotard, 2007: 29) diye tanımladığı *epokhe* ile dondurduğu dilsel-pratik alan, Heidegger'in hermenötik fenomenolojisinin yöneldiği alana dönüşür. Bilinç ve şey arasında (*bilinç, bir şeyin bilincidir*) olan ilişki epistemik, *Dasein* ve pratik dünya arasındaki ilişki ise ontolojik niteliktedir. Bu doğrultuda Heidegger fenomenolojiyi pratik dünyaya yöneltir. Gadamer'in de bu yaklaşımı sürdürdüğü söylenebilir. "*Gadamer'in felsefi hermenötiği Heidegger'in Varlık ve Zaman'ının temel ontolojisine benzer şekilde aşkınsal ve fenomenolojiktir*" (Dostal, 2002: 252). Ayrıca "*ontoloji sadece ve sadece fenomenoloji olarak mümkündür*" (Heidegger, 2011: 36). Gadamer, Heidegger'in vurguladığı noktaları daha da derinleştir. Nitekim Gadamer, pratik dünyayı şekillendiren önyargı ve geleneğin insan hayatını tarihselleştirdiğini ve tarihsel konumlanmışlığın da anlamının ön şartı olduğunu savunur.

Husserl'in hakikatin mahiyetini araştırmasına karşın, Gadamer hakikat tecrübesini araştırır. Hakikat tecrübesini ise anlamının analizi üzerinden kavramaya çalışır. Husserl'in doğa bilimleri karşısında felsefeye kesinlik kazandırmak ve ikinciye birinciye tercih etmek için fenomenolojik yöntemi geliştirmesine karşın Gadamer, doğa bilimleri ve sosyal bilimler ayrımının ontolojik anlayıştan uzak kalmışlığın sonucu olduğunu ileri sürer. Ona göre genel olarak insan ürünü her bilgi, gelenek içinde, *yaşam-dünyası*'nda ortaya çıkar. Gadamer açısından fenomenolojinin nesneyi tecrübe öncesinde yakalamaya çalışması, Husserl tarafından yeterince üzerinde durulmamıştır.

Husserl, kendi projesinde önemli yer tutan tecrübenin gerçekleşmesi için gereken ön koşullar üzerinde durur. Husserl'e göre tecrübenin olmazsa olmaz üç koşulu şunlardır:

1. Her nesnenin bana silüetlerle verilmesi,
2. Tecrübenin temelinde bulunan ve onu önceleyen *lebenswelt*'in yani *yaşam-dünyası*'nın bulunması,
3. Her tecrübenin yönelimsel olması dolayısıyla evrensel a priori korelasyona bağlı olması.

Gadamer açısından da tecrübenin gerçekleşmesi için ön koşul gerekir. Husserl'den farklı olarak Gadamer, -Heidegger'den ödünç aldığı ön-kavrayış, önyargı, ön-görüş gibi kavramların yol açtığı ufuk içerisinde- tecrübenin gerçekleşmesi için önyargıların şart olduğunu savunur. Gadamer'in önyargılardan olumlu şekilde bahsetmesinin sebebi Heidegger'dir. Gadamer'e göre önyargılar hakikat tecrübesini bozmazlar ve zorunlu olarak hatalı değerler, bilakis varoluşumuzun tarihsel olması önyargıların varlığını gerektirir. Önyargılar insanın tecrübeye yönelmesini

² "*Saf*" olana, "*öz*"e ulaşabilmek için '*doğal tavır alma*'nın ya da '*doğal tavır almanın genel savı*'nın tümüyle değiştirilmesi gerekir. Bu köklü değişim ise dünyanın varlığının "*ayraç içine alınması*", "*bir yana bırakılması*", dünyanın varlığına ilişkin "*yargı vermekten geri durma*" [*epoche*] ile gerçekleşir" (Tepe, 1997: 19. akt. Altunoğlu, 2020: 38).

sağlayan etkenlerdir. Binaenaleyh, önyargıların oluşması ve muhafazası gelenekle irtibatlıdır. Bu anlamda gelenek, hakikat tecrübesini var kılan temel kaynaktır.

Gadamer, Husserl'in, bilincin, önyargıları paranteze alarak fenomenolojik indirgeme sonucunda şeylerin mutlak özlerine ulaşma tezini, Heidegger'in hermenötik fenomenolojisinde *Dasein*'in tarihsel bağlamın varolma koşullarına atılmışlığı ve bu zamansallıktan kurtulamaması fikri bağlamında yorumlar. Heidegger açısından *Dasein*'in zamansallık içerisinde varolması olumsuz bir durum değil, bilakis *Dasein*'in varolma kiplerinden biri zamansallıkla irtibatlıdır. *Dasein*'in zamansallığı, gelenek içinde varoluşu ve bu süreçte oluşan önyargıları meşrulaştırır. Bu sebeple de önyargılar paranteze alınamaz. Bu anlamda Gadamer'in düşüncesinde insanın tarihsel gerçekliği önyargılarla anlam kazanır. Gadamer tarihin bize değil, bizim tarihe ait olduğumuzu söyler. Heidegger'in felsefesinde de *Dasein* gelenek tarafından belirlenir ve *Dasein* bir geleneğe sahiptir denebilir.

Husserl özne-nesne dikotomisini aşmaya çalışsa da aşkınsal bilincin mutlak öze ulaşma fikri bunu başaramadığını gösterir. Husserl'in özne-nesne dikotomisinden kurtulamamasının sebebi, onun saf bilinç kavramına verdiği önemde ilgilidir. Ancak Heidegger'in özne-nesne dikotomisinden kurtulmak istediği anlaşılır. Onun Varlığın anlamı konusunu düşüncenin merkezine alması bu isteğiyle ilintilidir. Ayrıca Gadamer de onun bu teşebbüsünü üstlenir. Gadamer'in felsefesinde yer alan "insanın dile maruz kalması" tezi bu bağlamda değerlendirilebilir. Bu tezdten anlaşıldığı üzere, insan münfail, dil ise faildir. Ayrıca Heidegger'in "dilin Varlığın evi olduğu" görüşünün de etkisiyle Gadamer'in felsefesinde dil ve Varlık arasında içsel bağın varlığı, insanı dolayısıyla özneyi hakikat tecrübesinde merkezi konumda olmaktan çıkarır. Heidegger'e göre tecrübeye maruz kalmak, tecrübenin kendi üretimimiz olmadığını görmektir, tecrübeye maruz kalmamız ona katlanmamız gerektiği anlamına gelir. Gadamer'de işbu maruz kalma, dilin tecrübesine maruz kalmaya dönüşür. Ona göre anlama gerçekleştiği zaman insan anladığı şeyin tecrübesine maruz kalır ve bu bir *hadise*'dir. Heidegger'in dilin Varlığın evi olarak tanımlaması ve Husserl'in fenomenolojik indirgemeyi solipsizm ve öznelararasılık sorunlarından kurtarmak için üçüncü şahıs perspektifi tezini ortaya atması Gadamer açısından önemli iki felsefi hamledir. Bu çerçevede Gadamer işbu iki tezi sentezler ve dile maruz kalma üzerinden öznelararası sorunu çözmeye çalışır. O bu doğrultuda şunu söyler: "*Dil insanî/beşerî varlığın reel ortamı ve aracıdır*" (Gadamer, 2002: 73).

Heidegger'in ve Gadamer'in Ufuklarının Kaynaşması

Heidegger'in hermenötik fenomenolojisinde dikkati çeken hususlardan biri, anlamanın tecrübeye ortaya çıkması fikridir. Ona göre anlamanın insanî tecrübeye asli köklerinin bulmak için fenomenolojik yöntem esas alınmalıdır. Hermenötiğin ise anlama olayının fenomenolojisi olduğunu hem Heidegger hem de Gadamer onaylar. Gadamer'in *praksis* temelli hermenötik felsefesinin de Heidegger'in anlamanın insanî tecrübeye köklerinin fenomenolojik yöntemle ortaya çıkarma teşebbüsünden etkilendiği söylenebilir. Heidegger'in insanî anlamanın ne olduğuna, nasıl ortaya çıktığına dair ileri sürdüğü soruların Gadamer'in felsefi hermenötiğinde cevabını bulduğu ortadadır. "*Çünkü Gadamer, insanî anlamanın içinde gerçekleştiği fiili durumun daima bir gelenek dâhilinde dil içinde/dil vasıtasıyla anlama olgusu üzerinde odaklaşır*" (Kisiel, 2002: 182).

Anlamanın Husserl'in felsefesinde de tecrübî boyutunun olmasına rağmen, onun görüşlerini Heidegger ve Gadamer'den ayıran husus, bu tecrübenin mahiyetiyle ilgilidir. Anlama, Husserl'de nesnelerin maruz kaldığı bir bilinç tecrübesi olmasına karşın Heidegger ve Gadamer'de insanın maruz kaldığı *hadise*'dir. Yani anlama, insanın maruz kaldığı tecrübedir. Evet, Gadamer de anlamanın irtibatta olduğu yorum faaliyetinde fenomenolojinin temel düsturlarından olan "şeylerin kendilerine"yi göz önünde bulundurur ve bu düstur doğrultusunda hareket eder. "*Her*

doğru yorum kendisini kavranamaz düşünce alışkanlıklarının dayattığı keyfi fantezilerden ve sınırlamalardan korumalı ve bakışını ‘şeylerin bizatihi kendilerine’ yönelmelidir” (Gadamer, 2009: 5). Gadamer’in işbu fenomenolojik düsturu dikkate almasının sebebi Heidegger’dir. Heidegger anlama fiilini tasvir etmez, yorumlayan anlamının gerçekleşme şeklini tasvir eder. Yorumlayan anlamının gerçekleşme şeklinin tasviri de fenomenolojik yöntemin uygulanmasıyla mümkündür. Ama Heidegger böyle bir tasvirle anlamının ön-yapısının perdesini kaldırmaya çalışır. Husserl ise anlamının ön-yapısından kurtulmayı hedefler. Gadamer açısından Husserl’in bu çabası boşuna olmakla birlikte anlamının ön-yapısı üzerine -olumsuz bağlamda olsa bile- eğilmesi bakımından önemlidir.

Husserl’in *yaşam-dünyası* kavramı, Heidegger’in ilk dönem düşüncelerini ciddi bir şekilde etkilediği aşikârdır. Gadamer’in de bu kavramdan etkilendiği söylenebilir. Ancak Gadamer, *yaşam-dünyası* kavramının Heidegger’in felsefesinde kazandığı yeni mahiyeti esas alır. *Yaşam-dünyası*’nın her tecrübeye temel olması fikri Heidegger’i ve Gadamer’i aynı oranda etkiler. Ancak Heidegger’de *yaşam-dünyası* Husserl’de olduğu gibi “*metodolojik olarak tecrübenin kendi kendine verililiğine dayanıyor olması yolundaki epistemolojik gerekliliğe bağlı değildir*” (Gadamer, 2008: 353). Aynı şekilde Gadamer’in felsefesinde de *yaşam-dünyası*’nın epistemolojik statüsü ontoloji içerisinde erir. Heidegger’e göre Husserl *yaşam-dünyası* kavramı önemlidir ama yanlış bağlamda yorumlanmıştır. Nitekim Gadamer bu bağlamda şunu der: “*Hem doğa bilimleri hem de anlam bilimleri evrensel hayatın –yani mutlak tarihselliğin- intensiyonalitesinin başarıları olarak anlaşılmalıdır. Yalnızca bu türde bir anlama felsefenin self-refleksiyonunu tatmin eder*” (Gadamer, 2008: 360). Yani *yaşam-dünyası*’nı doğa ve anlam bilimlerinin temeli olarak değerlendirmek eksiktir. Zira doğa ve anlam bilimleri yaşamın yönelimselliği olarak değerlendirilmelidir.

Heidegger’in fenomenolojinin saf bilinçte değil –Husserl’in aksine- *Dasein*’in faktisitesinde temellendirilmesi gerektiği tezinden Gadamer’in etkileneşine rağmen, *Dasein*’in da netice itibarıyla Kartezyen özneyi çağrıştırmasının farkında olduğu kanaatindeyiz. Gadamer’e göre “*Varlık ve Zaman Husserl’in transandantal sübjektivite kavramını ontolojik belirlemeden yoksunlukla eleştirse de kendi varlık/oluş sorunu yorumunu transandantal felsefeye göre formüle etmiştir*” (Gadamer, 2008: 358). Ancak Heidegger’in faktisite hermenötiğine biçtiği görevin, Gadamer açısından belirleyici olduğu denebilir. Çünkü faktisite hermenötiği Husserl fenomenolojisini içermekle birlikte onu aşar. Faktisite hermenötiği fenomenolojik indirgemenin saflaştırdığı transandantal bilinç temasını aşar (Gadamer, 2008: 358). Heidegger’in hermenötik fenomenolojisinin muhtevassından memnun olmakla birlikte amacından memnun olmadığını belirten Gadamer, fenomenolojinin hem Husserl’deki gibi saf özlere hem de Heidegger’deki gibi Varlık meselesini yeniden gündeme getirmede araç olarak kullanımına karşı çıkar. Ona göre esas amaç, fenomenolojinin bir anlam teorisi üretmedeki rolünün ortaya çıkartılmasıdır. Fenomenolojik anlama Husserl’e göre indirgeme yapan bilincin ulaşabileceği metodolojik bir süreçtir. Heidegger’in anlamı *Dasein*’in varlık modlarından biri olarak ele almasına karşın Gadamer anlamı bilinçten ayrı, kendi başına şey olarak ele alır.

Heidegger’e göre anlama, *Dasein*’in gündelik hayatına ait bir olaydır. Nitekim *Dasein*’in özünde anlama vardır, *Dasein* ben anlamak istemiyorum diyemez, çünkü anlamaya mahkûmdur. Bu açıklamalar Gadamer’i etkilemiş olmalı ki o da anlamının Husserl’deki gibi metodolojik süreç olmadığını, insanın maruz kaldığı bir şey olduğunu savunur. Gadamer’e göre anlama, insan varoluşunun temel dinamiğidir ve geleneğin gerçekleşmesidir. Yani anlamaya dair Gadamer’in tezleri, Heidegger’in anlamaya dair tezleriyle benzerlik içerse de Husserl’in bu konudaki tezleriyle zıtlıklar içerir. Zira Gadamer’in felsefesinde *anlama dairesi* metodolojik daire değil, ontolojik bir ögedir. Her ne kadar fenomenolojik indirgemenin de nihai amacı anlamının gerçekleşmesini

sağlamak olsa da, Husserl konuyu epistemolojik çerçevede ele alır. Ancak Heidegger'e göre epistemolojik düzlemde hareketle idealizmle ampiristik konum arasındaki açığın kapatılması olanaklı değildir. Heidegger'in bu tutumu, Gadamer tarafından onaylanır. Zira Gadamer'de anlama, yöntem meselesi olarak değil, ontolojik bir sorun olarak ele alınır. *"Bu yüzden biz de Heidegger'in problematiğinin transandantal anlamıyla işe koyulduk. Hermenötik problemi, onun transandantal anlamaya ilişkin yorumuyla yeni bir boyut kazanarak evrensel hale gelir"* (Gadamer, 2008: 366). Heidegger'e göre, anlama yöntem çerçevesinde ele alınabilececek bir mesele değil, ontolojik bir meseledir. Gadamer ise Heidegger'in söylediklerini bir adım ileri taşıyarak *"bu yüzden anlama dairesi bir metodolojik daire değildir; o anlamının ontolojik yapısının unsurlarından biridir"* (Gadamer, 2009: 44) der.

Husserl'in bilinç, bir şeyin bilincidir tezi Heidegger'in felsefesinde yorumcunun nesnesine aitliği tezine dönüşür ve Gadamer, Heidegger'in bu tezini gerekçelendirmeye çalışır. *"Yorumcunun nesnesine aitliği –tarihsel okulun ikna edici bir yorumunu yapamadığı şeydir- Heidegger'le birlikte açıkça ispatlanabilir bir anlam kazanır ve onu ispatlamak hermenötiğin görevidir"* (Gadamer, 2008: 366).

Sonuç

Husserl'in bilinç üzerinden şekillenen felsefesi, Heidegger'in hermenötiğiyle yeni bir boyut kazanır. Heidegger'in felsefesini radikalleştirerek evrensel bir anlama sürecinin mahiyetini tasvir etmeyi amaçlayan Gadamer ise metni temel alarak evrensel hermenötiğin fenomenolojik resmini çizer. Heideggerci düşünceden beslenen Gadameri *"hermenötik düşünmenin, Husserl'in aşkın fenomenolojisi gibi, bilim ile yaşam-dünyası arasında ve özellikle onların ayrı ayrı dilleri arasında aracılık yaptığı varsayılır"* (Skinner, 1991: 31). Böylece anlama ve yorumun Gadamer felsefesinde merkezi konum kazanmasının sebebinin, Heidegger'in Husserlci fenomenolojiyi kendine münhasır şekilde yorumlaması olduğunu söylenebilir.

Sonuç olarak *"fenomenolojik betimlemenin yöntemsel anlamı yorumlamadır"* (Heidegger, 2001: 68. akt. Şen, 2008: 57) diyen Heidegger, Husserl'den devraldığı ve dönüştürdüğü fenomenolojik yöntemi Gadamer'e teslim eder. Gadamer'in hermenötiğinin ise Husserl ve Heidegger felsefesinin kemal noktası olduğu denebilir.

Kaynakça

Altunoğlu, M. (2020). *Edmund Husserl*. Altunoğlu, M. ve Kocaoğlu, M. (Ed.). *Çağdaş Felsefe II* içinde (ss. 30-61). Eskişehir: Açık Öğretim Yayınları.

Aşkın, Z., ve Çellik, H. (2015). Hermeneutiğin Ontolojik Temellendirilişi: Heidegger ve Gadamer. *Beytulhikme*. (2), 1-30.

Dostal, R. (2002). *Gadamer's Relation to Heidegger and Phenomenology*. R. Dostal (Ed.). *The Cambridge Companion to Gadamer* içinde (ss. 334-354). Cambridge: Cambridge University Press.

Gadamer (2008). *Hakikat ve Yöntem I*. H. Arslan, İ. Yavuzcan (Ter.). İstanbul: Paradigma Yayınları.

Gadamer (2009). *Hakikat ve Yöntem II*. H. Arslan, İ. Yavuzcan (Ter.). İstanbul: Paradigma Yayınları.

Gadamer. (2002). *İnsan ve Dil*. H. Arslan (Der/Ter.). *İnsan Bilimlerine Prolegomena* içinde (ss. 65-74). İstanbul: Paradigma Yayınları.

Gadamer. (2009). *Anlambilim ve Yorumbilgisi*. *Kaygı*. (13), 149-156.

Görgün, T. (2003). *Anlam ve Yorum*. İstanbul: Gelenek Yayınları.

Heidegger, M. (1998). *Letter on Humanism*. F. Capuzzi (Trans. by.). Cambridge: Cambridge University Press.

Heidegger, M. (2001). *Varlık ve Zaman*. K. H. Ökten (Ter.). İstanbul: Agora Yayınları.

Husserl, E. (2010). *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*. H. Tepe (Ter). Ankara: Bilge Su Yayınları.

Husserl, E. (2010). Kartezyen Meditasyonlar: Fenomenolojiye Bir Giriş. *Baykuş*. (6), 71-91.

Kiesel, T. (2002). *Geleneğin Vukubulması: Gadamer ve Heidegger'in Hermeneutiği*. H. Arslan (Der/Ter.). İnsan Bilimlerine Prolegomena içinde (ss. 181-208). İstanbul: Paradigma Yayınları.

Lyotard, J. F. (2007). *Fenomenoloji*. İ. Birkan (Ter). Ankara: Dost Yayınları.

Skinner, Q. (1991). *Çağdaş Temel Kuramlar*. Demirhan, A. (Ter). Ankara: Vadi Yayınları.

Şen, S. Modernizmden Post-Modernizme Tarihsel Bilginin Epistemolojisi, Dilthey, Heidegger, Gadamer, Derrida. *Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 7, 51-69.

Topakkaya, A. (2008). Hans Georg Gadamer'in Ardından. *ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*. (1), 1-11.

Ulukütük, M. (2008). Hakikate Giden Yollar: Metin-Yazar-Okur Diyalektiğinde Beliren Anlama Sorunu. *Hece*. (147), 40-52.

Varlık, S. (2014). Gadamer'de Sanat ve Festival: Aynının Farklı Tekrarı. *BİSAV Notlar*. (31), 29-54.

İbn Hacer'in Cerh-Ta'dîl Anlayışı ve Fethu'l-Bârî'de Kullandığı Bazı Hadis Tenkidi İstılahlarının Rivayetler Üzerinden İncelenmesi*

The Understanding of Jarh-Ta'dîl of Ibn Hajar and The Analysis of Some
Hadîth Criticism Terms He Used in Fath Al-Bârî on The Basis of Narrations

Rahmet KOLUMAN

Milli Eğitim Bakanlığı/TÜRKİYE

rahmet2568@hotmail.com

ORCID No: 0009-0006-2560-3774

Araştırma Makalesi/Research Article

Doi: 10.56671/hafizadergisi.1683226

Sayfa: 24-48

Makale Gönderim Tarihi

07/03/2025

Makale Kabul Tarihi

21/05/2025

Öz

Cerh ve ta'dîl, râvîlerin güvenilir olup olmadıklarını inceleyen ve bu yönüyle de hadis tenkidinin metodolojik temelini oluşturan önemli bir disiplindir. Hadis münekkidleri, râvîlerin durumunu ve rivayetlerin güvenilirliğini belirlemek için çeşitli istilahlar geliştirmiş ve bunları belli mertebelere göre sınıflandırmıştır. Bu bağlamda, cerh ve ta'dîl alanındaki birikimi sistemli bir şekilde derleyip geliştiren âlimlerden biri de İbn Hacer'dir. İbn Hacer, cerh ve ta'dîl alanına önemli katkılarda bulunmuş, önceki âlimlerin birikiminden faydalanarak ve zenginleştirerek özgün bir metodoloji ortaya koymuştur. O, *Fethu'l-bârî bi şerhi sahihi'l-Buhârî* adlı eserinde bu yöntemi sistemli bir şekilde uygulamış ve hadislerin sıhhatini değerlendirmek için çeşitli cerh ve ta'dîl istilahlarına başvurmuştur. Bu makalede, cerh ve ta'dîl ilmi çerçevesinde İbn Hacer'in metodolojisi ele alınmış ve *Fethu'l-bârî* adlı eserinde hadis tenkidi yaparken kullandığı bazı istilahlar incelenmiştir. Betimsel bir yöntemle tespit edilen bu tenkid istilahları, örnekler ışığında analiz edilerek anlam alanları belirlenmeye çalışılmıştır. Sonuç olarak, İbn Hacer'in ilgili eserinde rivayetleri değerlendirirken belirli bir yöntemi benimsediği, hadis tenkidinde kullandığı terimlerin ve yaptığı değerlendirmelerin genel metodolojisiyle büyük ölçüde uyumlu olduğu tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadis Tenkidi, Cerh ve Ta'dîl, İbn Hacer, Fethu'l-Bârî.

Abstract

Jarh and ta'dîl is a significant discipline that examines the reliability of narrators and, in this respect, constitutes the methodological foundation of hadith criticism. Hadith critics developed various technical terms to assess the status of narrators and the reliability of reports and classified these terms according to different levels of credibility. In this context, one of the scholars who systematically compiled and advanced the accumulated knowledge in the field of jarh and ta'dîl is Ibn Hajar. Ibn Hajar made substantial contributions to this field by benefiting from the work of earlier scholars and enriching it to formulate his own unique methodology. He systematically applied this method in his work *Fath al-bârî bi-sharh sahih al-Bukhârî*, where he employed various jarh and ta'dîl terms to evaluate the authenticity of hadiths. This article examines Ibn Hajar's methodology within the framework of the science of jarh and ta'dîl and analyzes some of the technical terms he used when engaging in hadith criticism in *Fath al-bârî*. These evaluative terms, identified through a descriptive method, are analyzed in light of specific examples, with the aim of clarifying their semantic scope. As a result, it is concluded that Ibn Hajar adopted a consistent method in assessing narrations in this work and that the terminology and evaluations he used largely align with his general methodological approach to hadith criticism.

Keywords: Hadith Criticism, Jarh and Ta'dîl, Ibn Hajar, Fath al-Bârî.

Giriş

Hadis tenkidi denildiğinde akla ilk gelen cerh ve ta'dîl ilmidir. Bu ilim, ulûmü'l-hadîsin temel direği olup hadislerin sıhhatini belirlemede vazgeçilmez bir disiplindir. Cerh ve ta'dîl ilmi sayesinde hadislerin sahihi zayıfından, geçerli olanı geçersiz olanından ayırt edilebilir. (Ebû Zehv, 2007, 472). Cerh, râvinin adâlet veya zabtnı ortadan kaldıran ya da bozan bir kusurla itham edilmesidir (Itr, 1979, 92). Ta'dîl ise, râvinin adâlet ve zabt sahibi olduğuna hükmedip, cerh kusurlarından tezkiye edilmesidir (Itr, 1979, 92). Cerh ve ta'dîl ilmi ise, bazı özel lafızlar kullanarak rivayetlerin kabulü veya reddi açısından râvîlerin hallerini ve haklarında kullanılan lafızların mertebelerini ele alan bir ilim olarak tarif edilmiştir (Aşikkutlu, 1997, 18).

Cerh ve ta'dîl ilmi, beşerî zaafı ve erken dönemde başlayan hadis uydurma faaliyetlerine karşı bir tedbir olarak ortaya çıkmıştır. (Aşikkutlu, 1997, 27; Turhan, 2015, 35; Özçelik, 2017, 23). Sahâbe döneminde henüz müstakil bir ilim dalı haline gelmemekle birlikte, râvîlere yönelik ilk tenkitlerin bu dönemde başladığı görülmektedir (Aşikkutlu, 1997, 45). Fitne olaylarının ardından uydurma hadislerin yayılması, muhaddisleri isnad sistemini daha etkin biçimde kullanmaya ve râvîlerin güvenilirliğini sorgulamaya sevk etmiştir. Sahâbe ve önde gelen tâbiîlerin hayatta olması dolayısıyla bu dönemde genel anlamda bir güven ortamı hâkim olmuş ve râvîler hakkında

kapsamlı tenkitler yaygınlaşmamıştır. Ancak hicrî birinci asrın sonlarından itibaren, râvîlerle ilgili bazı cerh ve ta'dîl ıstılahlarının kullanılmaya başlandığı görülmektedir (Yücel, 2014, 113; Özçelik, 2017, 17). Tâbiîn döneminde hadis uydurma faaliyetlerinin artması, isnad araştırmalarının yanı sıra cerh ve ta'dîl uygulamalarını da daha önemli hale getirmiştir. (Turhan, 2015, 47). Etbâ'u't-tâbiîn dönemi ise hadis ilminin yapısal olarak geliştiği ve sistematik bir hüviyet kazandığı bir evredir. Bu süreçte râvîler hem zabt hem de adâlet yönünden değerlendirilmeye başlanmış, cerh ve ta'dîlde kullanılan ıstılahlar tedvin edilerek değerlendirme kriterleri oluşturulmuştur (Özçelik, 2017, 20). Hicrî üçüncü asır, hem hadislerin tedvin ve tasnif çalışmalarının hem de cerh ve ta'dîl ilminin zirveye ulaştığı bir dönem olmuştur. Bu dönemde, sadece temel hadis kaynakları değil, râvî değerlendirmelerine mahsus müstakil cerh-ta'dîl eserleri de kaleme alınmıştır. "Tarih", "tabakât", "ilel", "ma'rifetü'r-ricâl" ve "su'âlât" gibi başlıklarda önceki münekkidlerin görüşlerini aktaran, dönemin ilmî ihtiyaçlarına cevap veren kapsamlı çalışmalar ortaya konmuştur. Aynı zamanda, bu dönemde cerh ve ta'dîl ilkeleri sistemleştirilmiş ve bu alana özgü tenkit ıstılahları geliştirilmiştir (İtr, 1979, s. 61-63; Aşıkkutlu, 1997, s. 56). Bu gelişmelerle birlikte cerh ve ta'dîl, müstakil bir ilim dalı olarak şekillenmiş ve sonraki dönemlerde daha da gelişerek bağımsız bir disiplin hâline gelmiştir.

Hadis münekkidleri, cerh ve ta'dîl ilminin kuralları çerçevesinde tenkide tabi tuttıkları râvîleri ve rivayetlerinin sıhhatini belirlemek babında ictehadî hükümlerini ifade etmek üzere belirli bazı ıstılahlar kullanmışlardır. Hüküm niteliğindeki bu ıstılahlar, hicrî dördüncü asra kadar derlenip taksim edilmeden önce kullanılmış olmakla birlikte, ilk defa sistematik bir şekilde İbn Ebî Hâtim er-Râzî (ö. 327/938) tarafından ele alınmıştır (Leknevî, 2000, 129; Ahmed Naim, 2019, 348; Aşıkkutlu, 1997, 171; Özçelik, 2017, 256). O, cerh ve ta'dîl lafızlarını mertebelere göre sınıflandırmış ve her mertebenin hükmünü açıklayarak dörtlü bir taksimatla sistematize etmiştir (İbn Ebî Hâtim, 1952, 2/37). Bu tasnif sonraki âlimler için temel teşkil etmiş, Hatîb el-Bağdâdî (ö.463/1071) ve en-Nevevî (ö.676/1277) gibi âlimler tarafından aynen benimsenmiştir (el-Hatîb el-Bağdâdî, h.1357, 23; en-Nevevî, 1985, 52-53). İbnü's-Salâh (ö.643/1245), İbn Ebî Hâtim'in taksimini benimsemekle birlikte ta'dîl lafızlarına (ثبت), (حُجَّة), (حافظ), (صابط) gibi lafızları eklemiş ve mertebelerin hükmü hakkında yorumda bulunmuştur (İbnü's-Salâh, 1986, 122 vd). Zehebî (ö.748/1348) ve Irâkî (ö.806/1404) ise İbn Ebî Hâtim'in ta'dîl mertebelerine (ثقة ثقة) gibi aynı lafızların veya (ثبت حُجَّة), (ثبت حافظ) gibi farklı lafızların tekrarından oluşan bir üst derece ilave ederek beşli bir taksimat geliştirmişlerdir (ez-Zehebî, 1963, 1/4; el-İrâkî, 1969, 157-161).¹ Bu konuda en kapsamlı çalışmayı İbn Hacer yapmıştır. O, beşli taksimatın üzerine ta'dîl lafızlarına ism-i tafdîl sîgasını kullanarak (أوثق الناس), (أثبت الناس), (إليه المنتهى في التثبت), (أكذب الناس), (إليه), (أكذب الناس) gibi ifadeleri ekleyerek taksimatı altı mertebeye çıkarmıştır (İbn Hacer, 1986, 74-75; İbn Hacer, 2021, 237-239). Buna göre İbn Ebî Hâtim'in birinci mertebeye yerleştirdiği cerh ve ta'dîl lafızları, Zehebî ve Irâkî'ye göre ikinci, İbn Hacer'e göre ise üçüncü mertebeye yer almaktadır (Ahmed Naim, 2019, 1/349). İbn Hacer'in bu taksimi Sehâvî, (es-Sehâvî, 2003, 2/113-134) Süyûtî (Süyûtî, t.y., 1/404-412) ve Sindî gibi âlimler tarafından benimsenmiş ve cerh-ta'dîl lafızları altı kısma ayrılmıştır (Aşıkkutlu, 1997, 175; Özçelik, 2017, 259).

¹ Süyûtî'ye göre Zehebî ve Irâkî ta'dîl mertebelerini beşe çıkarmışlarsa da aslında İbn Ebî Hâtim'in üçüncü ve dördüncü mertebesinde kullandığı lafızları dördüncü mertebeye birleştirerek ta'dîl mertebelerini yine dörtlü bir taksimatla ele almışlardır. Ancak cerh mertebelerini beşli taksimata göre tasnif etmişlerdir. (Süyûtî, t.y., 1/404; Ayrıca Bkz. Leknevî, 2000, 135, Ebû Gudde'nin dipnotu; Aşıkkutlu, 1997, 174-175; Özçelik, 2017, 292-293).

taşımadıkları için ihticâc için kullanılmaz, ancak i'tibar için değerlendirilir (Sehâvî, 2003, 2/121; Ahmed Naim, 2019, 1/351).

1.2. Cerh Lafızları ve Mertebeleri

1. Mertebe: (ليس بحجة) kendisinde az zayıflık vardır, (ليس بالقوى) kuvvetli değildir, (ليس بحجة) hadisi delil değildir, (سيء الحفظ) hafızası kötüdür, (اختلف فيه) hakkında ihtilaf edilmiştir, (فيه مقال) hakkında tenkid vardır, (تكلموا فيه) tenkid edilmiştir.

2. Mertebe: (ضعيف) zayıftır, (لايحتج به) hadisi delil olmaz, (فلان ضعيف) falanca kişi zayıftır, (منكر) (له ما ينكر, حديثه منكر, الحديث) hadisi münkerdir veya münker rivayetleri vardır, (واه) oldukça zayıftır, (مضطرب الحديث) hadisinde ıztırâb vardır.

3. Mertebe: (رد حديثه) hadisi reddedilmiştir, (ضعيف جدا) çok zayıftır, (واه بمره) büsbütün zayıftır, (مطروح الحديث) hadisi atılmıştır, (ارم به) at gitsin (ليس بشئ) bir şey değildir.

4. Mertebe: (ساقط) sâkıttır, (هالك) helak olmuştur, (ذاهب الحديث) hadisi sâkıttır, (متروك الحديث) hadisi terkedilmiştir, (واهي الحديث) hadiste çok zayıftır.

5. Mertebe: (دجال) deccaldır, (كذاب) yalancının biridir, (وضاع) uydurmacıdır, (يضع الحديث) hadis uydurur, (أتهم بالكذب) yalancılıkla itham edilmiştir.

6. Mertebe: (اليه المنتهى في الوضع) insanların en yalancısı, (الكذب الناس) zirvededir, (منع الكذب) yalan kaynağıdır, (جبل كذاب) büyük yalancıdır gibi lafzen veya manen mübalağaya delalet eden lafızlardır (İbn Hacer, 1986, 74-75; İbn Hacer, 2021, 239; Ahmed Naim, 2019, 1/349-351; Aşıkutlu, 1997, 181-183; Gül, 2015, 43/372-373).

Sehâvî ve benzer açıklamalarla Ahmed Naim, İbn Hacer'in cerh lafızları ve mertebelerinin hükmünü şu şekilde açıklamaktadır: Son dört mertebede cerh edilen râvilerin hadisleri reddedilir ve ihticâc için kullanılmaz. Ancak ilk iki mertebede cerh edilen râvilerin rivayetleri, kullanılan sîgaların i'tibara elverişli olmaları nedeniyle i'tibar için değerlendirilir (Sehâvî, 2003, 2/129; Ahmed Naim, 2019, 1/352-353).

2. İbn Hacer'in Fethu'l-bârî'de Kullandığı Bazı Hadis Tenkid İstilahları

İbn Hacer, *Fethu'l-bârî bi şerhi sahîhi'l-Buhârî* adlı eserinde Buhârî hadislerini açıklarken farklı rivayetlere de yer vermektedir. Genellikle bunu, sahih hadisleri desteklemek ya da zayıf ve uydurma rivayetlere dikkat çekmek amacıyla yapmaktadır. Rivayetlerin sıhhatini değerlendirirken, senedinde veya râvilerinde kusur bulunan hadislerde bunu ifade eden özel istilahlar kullanmaktadır. Ancak râvi ve isnad tenkidlerini çoğunlukla kısa tutmakta ve genellikle isnaddaki en zayıf râvinin kusuruna işaret etmekle yetinmektedir. Bazı durumlarda ise zayıf râviyi açıkça belirtmeden, isnada veya mervîye yönelik bir tenkid ifadesi kullanmaktadır. Bu nedenle, İbn Hacer'in hadis tenkidinde kullandığı istilahların hangi anlamda kullandığını tespit etmek büyük bir çaba gerektirmektedir. Bu kavramları inceledikten sonra, onun tenkid ettiği rivayetlere örnekler vererek konuyu ayrıntılı bir şekilde ele alacağız.

2.1. Leyyinun veya Leyyinu'l-hadîs (الين او لين الحديث)

Leyyin kelimesi lügatte yumuşak, gevşek, kolay anlamlarına gelir ve cerhin en hafif derecesini ifade etmektedir (Uğur, 2021, 99). Zehebî ve Irâkî'ye göre cerhin beşinci, Sehâvî'ye göre ise altıncı mertebesinde yer alan râviler için kullanılır. Bu durumdaki bir râvinin rivayet ettiği hadis araştırılır ve i'tibar için değerlendirilir (el-Gavrî, 2007, 158-159; Uğur, 2021, 202; Aydın, 2012, 164-165). İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar* adlı eserinde *leyyin* istilahını cerhin en hafif derecesi olarak ele almış ve cerh lafızlarının ilk mertebesinde değerlendirmiştir (İbn Hacer, 2021, 238). *Takrîbü't-tehîb*'de ise *leyyinu'l-hadîs* kavramını makbûl terimiyle birlikte ta'dîlin altıncı

mertebesinde zikretmiştir. Ona göre bu merteye, çok az hadis rivayet eden ancak bu yüzden rivayetleri tamamen terkedilmeyen râvileri kapsar. Bu mertebedeki râvilerin rivayetleri mütâbi bulunursa makbûl, mütâbi bulunmazsa *leyyin*’l-*hadîs* olarak değerlendirilir (İbn Hacer, 1986, 75; Yücel, 2015, 146). Bu durumda *leyyin* ve *leyyin*’l-*hadîs* olarak nitelenen râvilerin rivayetleri aslen zayıf olup, mütâbi ve şâhidlerle desteklendiklerinde kabul edilebilir hale gelir. İbn Hacer şerhinde bu ıstılahı isnad ve râviler hakkında sıklıkla kullanmaktadır. Birkaç örnek şöyledir:

1. Dâvûd b. Süleyman el-Askerî ve Muhammed b. Sabbâh → Saîd b. Muhammed es-Sekâfî → Mûsâ el-Cühenî → Zeyd b. Vehb → Atiyye b. Âmîr el-Cühenî senediyle nakledilen bir rivayette el-Cühenî’nin, Selman’dan yediği yemekten biraz daha yemesi için ısrar edilirken şu ifadeyi işittiği belirtilmektedir. “Yediğim bana yeter. Çünkü ben Hz. Peygamber’i şöyle buyururken işittim: ‘Dünyada insanların en çok doyusuya yiyeceği kıyamet günü açlığı en uzun olanıdır’” (İbn Mâce, t.y., 2/1112). İbn Hacer, İbn Mâce’nin naklettiği bu rivayetin senedini *leyyin* (أخرجه ابن ماجة بسند لين) olarak değerlendirdikten sonra, İbn Ömer ve Ebû Cühayfe isnadıyla buna benzer rivayetlerin (İbn Mâce, t.y., 2/1111; el-Bezzâr, 2009, 6/461) nakledildiğini, ancak senedlerinin zayıf olduğunu ifade etmektedir (İbn Hacer, 2000, 9/654). Ayrıca hadisin senedinde yer alan Saîd b. Muhammed el-Verrâk es-Sekâfî’nin zayıf kabul edildiği görülmektedir (İbn Hacer, 1986, 240). Bu durumda rivayetin esas itibarıyla zayıf olmasıyla birlikte, İbn Hacer’in benzer rivayetleri şâhid göstermesi, rivayeti reddetmediğini ve i’tibar için değerlendirdiğini ortaya koymaktadır.

2. Zeyd b. Yahyâ → Muhammed b. Râşid → Ebî Vehb el-Kilâ’î → Kâsım b. Muhammed → Hz. Âişe senediyle nakledilen rivayete göre, Hz. Âişe, Hz. Peygamber’i şöyle buyururken işitmiştir: “Muhakkak ki (onun) –Zeyd’in dediği gibi, yani İslâm’ın (hükümlerinin)– ilk tersine çevrilmesi, kabın –yani şarabın (hükümünün)– tersine çevrilmesi şeklinde olacaktır.” Bunun üzerine, “Yâ Rasûlallah, Allah onun hakkında açıklamış olduğu şeyleri açıklamış iken bu nasıl olur?” denildiğinde Hz. Peygamber şöyle buyurdu: “Onu başka bir isimle adlandıracaklar, sonra da onu helal sayacaklardır” (Dârimî, 2000, 2/1333). İbn Hacer, Kâsım b. Muhammed’in Hz. Âişe’den naklettiği bu rivayetin senedini *leyyin* (بسند لين من طريق القاسم عن عائشة) olarak değerlendirmiştir. Ardından bu hadisi destekleyen başka rivayetlere de işaret etmektedir (İbn Hacer, 2000, 10/65). İbn Hacer’in şevâhid kabilinde zikretmiş olduğu bu rivayet ve onu destekleyen diğer senedlere dikkat çekmesi, rivayeti i’tibar için kabul ettiğini göstermektedir.

3. Abdürrezzâk → es-Sevrî → Eclah → Abdullah b. Ebî Huzeyl senediyle İbn Abbas’ın şöyle dediği nakledilmektedir: “(Denizde) ölüp su üzerinde yüzen (tâfi) balığı yemeyin” (Abdürrezzâk, 1983, 4/504). İbn Hacer, bu rivayetin senedinde bulunan Eclah’ın *leyyin* bir râvi olduğunu belirtmekte ve ayrıca Buhârî’nin İbn Abbas’tan muallak olarak naklettiği ve bunun aksini belirten “Denizin yiyeceği ölüsüdür (meyte) ancak kendisinden tiksiniş pis saydığın bu türden değildir. Yahudiler yılan balığını yemezler ama bizler onu yeriz” (Buhârî, 1993, 5/2092) rivayetinin bu hadisi zayıflattığını (في سننه الأجلح وهو لين ويوهنه حديث بن عباس الماضي قبله) ifade etmektedir (İbn Hacer, 2000, 9/762). İbn Hacer, Eclah’ın rivayetinin aksini belirten Buhârî rivayetine işaret ederek, bu hadisin mütâbiine değinmemesinden dolayı rivayeti zayıf kabul ettiğini söylemek mümkündür. Bunun yanı sıra, İbn Hacer’in, hadislerin tevsikinde Buhârî’yi otorite olarak kabul etmesi önemli bir noktadır. Çoğu zaman tenkid ettiği rivayetleri, Buhârî hadisleriyle kıyaslayarak değerlendirdiği görülmektedir. Bu rivayette de olduğu gibi, İbn Hacer bazen hadisleri tenkid ederken Buhârî rivayetlerini ölçüt olarak kabul etmektedir.

Verdiğimiz örnek rivayetler ve değerlendirmelerden anlaşıldığı üzere, İbn Hacer, *leyyin* tabiriyle tenkid ettiği rivayetleri zayıf kabul etmektedir. Ancak genellikle bu tür rivayetleri şâhid ve mütâbi bulunduğu istişhad amacıyla kullanmakta, bazen de aksini belirten rivayetlere işaret ederek reddetmektedir. Buna göre, İbn Hacer’in *leyyin* tabiriyle tenkid ettiği rivayetleri,

yalnızca şâhid veya mütâbi bulunduklarında kabul ettiği ve i'tibar için değerlendirdiği söylenebilir. Dolayısıyla, İbn Hacer'in bu ıstılahı şerhinde metoduna uygun bir şekilde kullandığı anlaşılmaktadır.

2.2. Fihi Makâlun (فيه مقال)

Hafif bir zayıflığa işaret eden bu ıstılah "hakkında söz vardır" anlamına gelir ve cerh lafızları arasında yer alır. Zehebî ve Irâkî'ye göre cerhin beşinci, Sehâvî'ye göre ise altıncı mertebesinde bulunan râviler için kullanılır. Böyle bir râvide, tenkide uğrayan bir zayıflık bulunduğundan rivayetleri başka bir senedinin olup olmadığını araştırmak ve ona göre değerlendirmek üzere i'tibar için alınır (el-Gavrî, 2007, 130-131; Uğur, 2021, 99; Aydın, 2012, 81). İbn Hacer, bu terimin *metrûk*, *sâkit*, *fuḥṣu'l-galat* ve *münkeru'l-hadîs* gibi şiddetli bir cerh ifade etmediğini belirtmiştir (İbn Hacer, 2021, 238). Bu değerlendirme, ıstılahın hafif bir cerh ifade ettiğini ve i'tibar edilebilen râvi ve rivayetler için kullanıldığını göstermektedir. *Fethu'l-bârî*'de bu ıstılah hem râviler hem de senedler için sıklıkla kullanılmaktadır. Birkaç örnek şöyledir:

1. Hasan → Sükeyn b. Abdilazîz → Eş'as ed-Dârîr → Şehr b. Havşeb → Ebû Hüreyre senediyle nakledilen merfu' bir rivayette, "*Cennette yedi derecenin olduğu ve en aşağı derecede bulunan birisine dünyadaki eşleri dışında cennet hurilerinden yetmiş iki eş verilir*" buyurulduğu belirtilmektedir (Ahmed Hanbel, 2001, 16/544). Rivayeti değerlendiren İbn Hacer, senedinde bulunan Şehr b. Havşeb hakkında tenkid bulunduğunu (وفي سنده شهر بن حوشب وفيه مقال) ifade ederek hadisin sahih olmadığını belirtmiştir. Ancak İbn Hacer'in bu meyanda nakledilen birçok hadise işaret etmiş olması (İbn Hacer, 2000, 6/391) bu tabirle tenkid ettiği rivayetleri i'tibar için aldığını göstermektedir. Tenkid edilen râvinin, sadûk bir râvi olduğu ancak vehme kapıldığı ve mürsel rivayetler naklettiği de belirtilmiştir (İbn Hacer, 1986, 269). Bu durumda, râvinin sadûk olmasıyla beraber vehme kapıldığı düşünüldüğünde, hakkındaki tenkidin adâletiyle değil zabtıyla ilgili olduğu anlaşılmaktadır.

2. Yezîd → Asbâğ b. Zeyd → Ebû Bişr → Ebû Zâhiriyye → Kesîr b. Mürre el-Hadremî → İbn Ömer senediyle nakledildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "*Kim kırk gün süre ile bir yiyeceği ihtikâr edecek olursa Allah ondan beri olur, o da Allah'tan beri olur. Herhangi bir bölge ahalisi aralarında aç bir kimse bulunduğu halde sabah edecek olurlarsa Allah'ın zimmeti (himâyesi) onlardan beri olur*" (İbn Ebî Şeybe, 1989, 4/302; Ahmed b. Hanbel, 2001, 8/481; Hâkim en-Nisâbü'rî, 1990, 2/14). İbn Hacer bu rivayetin senedi hakkında tenkid bulunduğunu (وفي إسناده مقال) belirterek hadiste hafif bir zayıflığa işaret etmiştir (İbn Hacer, 2000, 4/440). Ancak hadisin senedinde bulunan Ebû Bişr'in cehâleti sebebiyle zayıf olduğu belirtilmişse de (Muhakkikin dipnotu bkz. Ahmed b. Hanbel, 2001, 8/482; İbn Hacer, 1986, 622) İbnü'l-Cevzî bu hadisin başka tarihlerine de işaret ettikten sonra sahih olmadığını belirtmiştir (İbnü'l-Cevzî, 1966, 2/243).

3. Ebû Sa'd el-Mâlîni → Ebû Ahmed b. Adî el-Hâfız → Ebû Alâ el-Kufî → Hişâm b. Ammâr → Cerrâh b. Melih → Ebû Râfi' → Kays b. Sa'd senediyle nakledildiğine göre, o şöyle demiştir: "*Hz. Peygamber'in (sav) 'Hile ve aldatmak ateştedir' buyurmuş olduğunu işitmeseydim bu ümmetin en hilekârı olurum*" (Beyhakî, 2000, 7/494). İbn Hacer, bu rivayeti bu senedle lâ be'se bih ifadesiyle değerlendirmiştir. Aynı hadisi Hâkim en-Nisâbü'rî'nin Enes'ten (Hâkim en-Nisâbü'rî, 1990, 4/650), Taberânî'nin ise Abdullah b. Mes'ûd'dan (et-Taberânî, 1985, 2/37) nakletmiş; ancak İbn Hacer her iki rivayetin isnadlarını *fihi makâl* (وفي إسناده كل منهما مقال) olarak tenkid etmiştir. Ancak İbn Hacer, rivayetlerin zayıflıklarını bu şekilde değerlendirdikten sonra, rivayetlerin toplamından hadisin bir aslının olduğu anlaşılmaktadır (لكن مجموعهما يدل على أن للمتن أصلاً), diyerek zayıf hadislerin birbirini destekleyip kuvvetlendiklerini belirtmektedir (İbn Hacer, 2000, 4/450). Bu örnekten hareketle, İbn Hacer'in "lâ be's bih" ve "fihi makâl" ifadelerini yakın anlamlarda ve tamamen reddedilmeyen

ancak isnad bakımından bazı zayıflıklar taşısa da i'tibar için değerlendirilecek râvî ve rivayetler için kullandığı söylenebilir.

Verdiğimiz rivayetlerden anlaşıldığı üzere, İbn Hacer, *fihi makâl* tabiriyle genellikle râvilerin zabtındaki zayıflığa işaret etmiştir. Ancak, bu tabirle tenkid edilen râvilerin adâleti düşmediğinden, rivayetlerinin tamamen terk edilmesi gerekmemektedir. Dolayısıyla, İbn Hacer'in bu tür rivayetleri i'tibar kapsamında değerlendirdiğini söylemek mümkündür. Nitekim son örnekte de görüldüğü gibi, İbn Hacer şerhinde çoğu zaman bu derecedeki zayıf hadislerin farklı tariklerine işaret etmekte, birbirini takviye ettiklerini belirterek hadisin aslının olduğunu söylemektedir. Buna göre bu ıstılahla tenkid edilen rivayetler i'tibar için değerlendirilmekte ve bu da İbn Hacer'in metoduna paralellik arz etmektedir.

2.3. Fihi Da'fun (فيه ضعف)

Hafif bir zayıflığa işaret eden bu ıstılah "onda zayıflık vardır" anlamına gelir ve cerh lafızları arasında yer alır. Zehebî ve Irâkî'ye göre cerhin beşinci, Sehâvî'ye göre ise altıncı mertebesinde bulunan râviler için kullanılır. Böyle bir râvinin rivayet ettiği hadis, araştırılır ve i'tibar için değerlendirilir (el-Gavrî, 2007, 130; Uğur, 2021, 98; Aydın, 2012, 81). Cerhin en hafif derecesini ifade eden bu ıstılahı İbn Hacer, şerhinde sıklıkla râvî, sened ve mervî hakkında kullanmaktadır. Ancak onun bu ıstılahla neyi kastettiğini daha iyi anlamak için, bu ıstılahı kullandığı rivayetleri diğer âlimlerin görüşleriyle birlikte değerlendirmek gerekmektedir. Bu bağlamda, birkaç rivayeti ele alarak İbn Hacer'in bu ıstılahı nasıl yorumladığını anlamaya çalışacağız.

1. Muhammed b. Beşşâr → Abdurrahman b. Mehdî ve Ebû Âmir el-Akdî → Hişâm b. Sa'd → Saîd b. Ebî Hilâl → Rebîa b. Seyf → Abdullah b. Amr senediyle nakledildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Allah, cuma günü veya gecesi ölen bir Müslümanı, kabir fitnesinden korur" (Tirmizî, 1975, 3/378; Ahmed b. Hanbel, 2001, 11/147). Tirmizî, bu hadisin garîb olduğunu ve isnadının muttasıl olmadığını belirttikten sonra, Rebîa b. Seyf'in yalnızca Ebû Abdurrahman el-Hubulî vasıtasıyla Abdullah b. Amr'dan rivayet ettiğini, ancak kendisinin Abdullah b. Amr'dan hadis duymadığını belirtmiştir. İbn Hacer ise hadisin isnadında zayıflık (وفي إسناده ضعف) bulunduğunu belirterek hadisi tenkid etmiştir (İbn Hacer, 2000, 3/320). Tirmizî'nin açıklamalarından anlaşıldığı üzere, hadis münkatı' bir rivayettir. Bu durumda, İbn Hacer'in bu tenkid terimiyle isnaddaki inkıtâya işaret ettiği ve hadisi bu sebeple zayıf kabul ettiği söylenebilir.

2. Atâ'dan nakledilen mevkuf rivayetlerde, onun ezan için abdesti şart koştuğu ve abdestsiz ezan okumayı kerih gördüğü belirtilmektedir (Buhârî, 1993, 1/227; İbn Ebî Şeybe, 1989, 1/192; Abdürrezzâk, 1983, 1/465). Bu bağlamda, Ali b. Hucr → Velîd b. Müslim → Muâviye b. Yahyâ → Zührî → Ebû Hüreyre senediyle nakledilen merfu' bir rivayette Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Ezan ancak abdestli olarak okunmalıdır" (Tirmizî, 1975, 1/389; el-Beyhakî, 2003, 1/583). Tirmizî, bu rivayeti Ebû Hüreyre senediyle hem merfu' hemde mevkuf şeklinde naklettikten sonra, mevkuf olanın daha sahîh olduğunu belirtmiştir. Beyhakî de benzer şekilde, mevkuf olan rivayetin sahîh olduğunu belirtmiştir. İbn Hacer de aynı şekilde, merfu' olarak nakledilen hadisin isnadında zayıflık bulunduğunu (من حديث أبي هريرة وفي إسناده ضعف) belirterek hadise yönelik tenkidlerini ortaya koymuştur (İbn Hacer, 2000, 2/151). Dolayısıyla, Tirmizî ve Beyhakî'nin açıklamaları göz önünde bulundurulduğunda, İbn Hacer'in hadisin zayıflığına işaret etmesinin temel sebebinin, esasında mevkuf olan bir rivayetin merfu' olarak nakledilmiş olması olduğu anlaşılmaktadır.

3. Kuteybe b. Saîd → İbn Lehî'a → Yezîd b. Ebî Habib → Îsâ b. Talha → Ebû Hüreyre senediyle nakledildiğine göre; Havle bnt. Yesar Hz. Peygamber'e gelip: "Yâ Rasûlullah, benim sadece

bir tane elbisem var, o üzerimde iken hayız oluyorum. Ne yapayım?” dedi. Hz. Peygamber şu cevabı verdi: “Temizlendiğin zaman onu yıka ve onu giyerek namazını kıl.” Havle dedi ki: “*Kan çıkmazsa?”* Hz. Peygamber; “*Kanı yıkamak sana yeter, izi zarar vermez*” buyurdular (Ebû Dâvûd, 2009, 1/272; Ahmed b. Hanbel, 2001, 14/372; 14/504). İbn Hacer, bu hadisin senedinde zayıflık bulunduğu (وفي إسناده ضعف) işaret etmiş, ancak Beyhakî’de (Beyhakî, 2003, 2/572) mürsel bir isnadla nakledilen bir şâhidi olduğunu da belirtmiştir (İbn Hacer, 2000, 1/435). Hadisin senedinde bulunan İbn Lehî’a hakkında, onun sadûk bir râvi olduğu ancak kitaplarının yanmasından sonra hatalı rivayetlerde bulunduğu ifade edilmiştir (İbn Hacer, 1986, 319). Bu doğrultuda, İbn Hacer’in hadisteki zayıflığı vurgulamasının temel sebebinin İbn Lehî’a’nın rivayetlerindeki güven sorunu olduğu anlaşılmaktadır. Ancak rivayetin şahidine işaret etmesi, hadisi tamamen reddetmediğini ve i’tibar için değerlendirdiği göstermektedir.

4. Buhârî’nin Cerîr senediyle naklettiği bir hadiste Hz. Peygamber’in bir gece dolunaya bakıp şöyle buyurduğu belirtilmiştir: “*Şu ayı gördüğünüz gibi kuşkusuz Rabbinizi de ahirette göreceksiniz. Onu görme konusunda hiç haksızlığa uğramayacaksınız. Güneşin doğuşundan ve batışından önceki namazları geçirmemeyi başarabiliyorsanız, bunu yapın.*” Sonra Cerîr, “*Güneşin doğuşundan önce ve batışından önce Rabbinizi hamd ile tesbih et*” (Tâhâ, 20/135) ayetini okudu (Buhârî, 1993, 1/203). Hattâbî, bu hadise dayanarak sabah ve ikindi namazlarının muhafaza edilmesine bağlı olarak ru’yetin gerçekleşebileceğini ifade etmiş, İbn Hacer ise buna delil olarak şu hadisin getirildiğini belirtmiştir: Abd b. Humeyd → Şebâbe → İsrâil → Süveyr → İbn Ömer’den senediyle nakledildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “*Cennetliklerin en aşağı derecesinde olan kimsenin durumu; bahçelerini, hanımlarını, bol nimetlerini, hizmetçilerini ve koltuklarını bin senelik mesafeye kadar uzanmış olarak göreceksiniz ve sabah akşam Allah’ın kendilerine bir ikramı olarak Allah’ın yüzünü görecektir*” (Tirmizî, 1975, 4/688). Sonra Hz. Peygamber şu ayeti okudu: “*Bazı yüzler o gün Rablerine bakarken mutluluktan parlayacaktır*” (Kıyâme, 75/22-23). Tirmizî bu hadisin farklı şekillerde mevkuf olarak da rivayet edildiğini belirtmiştir. İbn Hacer ise şevâhid kabilinde değindiği bu hadisin isnadında zayıflık bulunduğu (وفي سنده ضعف) işaret etmekle yetinmiştir (İbn Hacer, 2000, 2/46). Bu doğrultuda, İbn Hacer’in hadisteki zayıflığa işaret ettiği hususun, mevkuf olan hadisin merfu’ olarak nakledilmesi olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca, isnadında bulunan Süveyr b. Ebî Fâhite’nin zayıf bir râvi olduğu belirtilmiştir (İbn Hacer, 1986, 135). İbn Hacer’in bu râviye işaret etmiş olması da muhtemeldir.

Yukarıdaki örneklerden hareketle, İbn Hacer’in *fihî da’fun* tabirini genellikle isnaddaki bir râvinin zayıflığına, mevkuf olan bir rivayetin merfu’ olarak nakledilmesine veya isnaddaki inkıtâya işaret etmek için kullandığı görülmektedir. Ancak, bu tür zayıflıklar İbn Hacer’e göre rivayetin terkinin gerektirmemekte, aksine i’tibar için alınabilecek türden rivayetler olarak kabul edilmektedir. İbn Hacer’in bu tür rivayetleri şâhid ve mütâbî olarak zikretmesi de bu anlayışa dayanmaktadır.

2.4. Muhtelefun fih (مختلف فيه)

Sözlükte, “hakkında ihtilaf edilmiş” anlamına gelen bu ıstılah cerh lafızlarından kabul edilmektedir. *İhtelefe fih*, *uhtulife fih*, *muhtelefun fih* veya *fihî hulfun* şeklinde kullanılan bu tenkid ıstılahı, bir râvinin güvenilir olup olmadığı konusunda âlimler arasında ihtilafın bulunduğunu ifade eder (el-Gavrî, 2007, 131; Aydın, 2012, 206). Başka bir deyişle, râvinin durumunun kesin olarak belirlenmediğini ve hakkında farklı değerlendirmeler yapıldığını ifade eder. Zehebî ve Irâkî’ye göre cerhin beşinci, Sehâvî ve Süyûtî’ye göre ise altıncı mertebesinde yer alan bu ıstılah, râvinin hafif bir zayıflığına işaret etmektedir. Bu nedenle, böyle bir râvinin rivayeti i’tibar için değerlendirilir (el-Gavrî, 2007, 71-72; el-Gavrî, 2007, 165-166). İbn Hacer, bu ıstılahı cerh lafzı olarak sika ve zayıflığı hususunda ihtilaf edilen râviler için kullanırken, aynı zamanda bir

rivayetin mavsûl ve mürsel, merfu' veya mevkuf olup olmadığı hususunda ihtilaf bulunan durumlarda da kullanmıştır. Aşağıdaki örneklerde onun bu ıstılahı farklı bağlamlarda nasıl kullandığını görmek mümkündür.

1. Muhammed b. Yezîd el-Vâsîfî → Abdurrahman b. Sâbit b. Sevbân → Hassân b. Atıyye → Ebû Munîb el-Cüreşî → İbn Ömer senediyle nakledilen bir rivayette göre, Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Allah’a ibadet edilinceye kadar, kıyametten önce kılıçla (cihâd etmek üzere) gönderildim. Rızkım (ganimet) mızrağımın gölgesinde kılındı. Bana muhalefet edenlere de zillet ve alçaklık takdir edildi. Kim bir kavme benzerse, o da onlardandır (Ahmed b. Hanbel, 2001, 9/126). Buhârî, bu rivayeti İbn Ömer’den temrîz sîgasıyla nakletmiştir (Buhârî, 1993, 3/1067). İbn Hacer, bu rivayetin Ebû Dâvûd (Ebû Dâvûd, 2009, 6/144) ve Ahmed b. Hanbel tarafından nakledildiğini ancak isnadında bulunan Ebû Munîb’in maruf olmadığını ve Abdurrahman b. Sâbit b. Sevbân’ın sika olup olmadığı konusunda ihtilaf bulunduğunu (وفي الإسناد عبد الرحمن بن ثابت بن ثوبان مختلف في توثيقه) ifade etmiştir (İbn Hacer, 2000, 6/120). İbn Hacer, bu senedle hadisin zayıflığına işaret ederken, aynı zamanda hasen bir isnadla mürsel bir şâhidinin (İbn Ebî Şeybe, 1989, 6/470) bulunduğunu da belirtmiştir (İbn Hacer, 2000, 6/120).

2. İbrâhim b. Mûsâ er-Râzî → Muhammed b. Harb → Ömer b. Ru’be et-Tağlibî → Abdulvahhid b. Abdullah en-Nasrî → Vâsile b. el-Eska’ el-Leysî senediyle nakledilen bir rivayete göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Bazı durumlarda kadın üç mirası birden alabilir. Azat ettiği kölenin, sokakta bularak büyüüttüğü öksüz yetim çocuğun ve doğurduğu çocuğun babası tarafından kabul edilmemesi üzerine lanetleşerek kendi üzerinde kalan çocuğun mirasını” (Ahmed b. Hanbel, 2001, 25/385; İbn Mâce, t.y., 2/916). Beyhakî, bu rivayetin sabit olmadığını belirtmiştir. İbn Hacer ise, buna katılmayarak Tirmizî’nin bu hadisi hasen, Hâkim’in sahih addettiğini belirttikten sonra kendisi de senedinde bulunan Ömer b. Ru’be dışında *muhtelefun fih* râvinin bulunmadığını söylemiştir. İbn Hacer, ayrıca bu râvi hakkında Buhârî’nin fihi nazar derken bir grup âlimin de onu tevsik ettiğini (قال البيهقي ليس بثابت قلت وحسنه الترمذي وصححه الحاكم وليس فيه سوى عمر بن روبة مختلف فيه قال البخاري فيه نظر ووثقه جماعة) söyleyerek Beyhakî’ye cevap vermektedir. Buna göre, İbn Hacer rivayetin sabit olmadığı ifadesini kabul etmemekte ancak senedinde *muhtelefun fih* denilen bir râvinin olduğunu belirterek zayıflığına işaret etmektedir. Ayrıca bu hadisin başka şâhidlerinin olduğuna işaret ederek onu takviye ettiğini belirtmektedir (İbn Hacer, 2000, 12/39). Bu rivayetin değerlendirmesinde ilginç olan İbn Hacer’in rivayeti kurtarmak için Buhârî’nin “fihi nazar” dediği râvinin bir topluluk tarafından tevsik edilmesini gerekçe göstererek savunmaya kalkmasıdır. Normalde o, Buhârî’nin hükmü karşısında diğer görüşleri nazar-ı itibare almaz. Zira Buhârî’ye göre “fihi nazar” tabiri *müttehem* ve *metrûk* râviler anlamındadır (el-Leknevî, 2000, 388 vd.; Uğur, 2021, 99; Yücel, 2015, 104). Kanaatimizce İbn Hacer’in buradaki tavrı mezkûr rivayetin başka şâhidlerinin olmasındandır. Nitekim İbn Hacer şerhinin birçok yerinde turukun çokluğuyla rivayetlerin takviye kazanacağını belirtmektedir.

Verdiğimiz örneklerde, İbn Hacer’in *muhtelefun fih* ıstılahını, râvinin sika olup olmaması konusunda ihtilaf yaşanan durumlarda kullandığı görülmektedir. Bu ıstılahla nitelenen râviler, bazı âlimler tarafından sika kabul edilirken bazıları tarafından zayıf olarak değerlendirilmiştir. İbn Hacer’in, bu tür râvilerin rivayetleriyle ilgili olarak âlimlere itirazda bulunması ve onların hadisin sahih olmadığı ifadelerine katılmaması, bu ıstılahı reddini gerektirmeyen râviler hakkında kullandığını göstermektedir. Genellikle bu tür rivayetleri destekleyen başka tariklere işaret etmesi, onları tamamen reddetmediğini ve i’tibar için değerlendirdiğini gösterir.

2.5. Fîhi Nazar (فيه نظر)

Cerh lafızlarından kabul edilen bu ıstılah, “hakkında ihtilaf/tartışma vardır” veya “hakkında şüphe vardır” anlamlarında kullanılmaktadır. Buhârî, bu ıstılahı *metrûku’l-hadîs*

anlamında kullanmış ve böyle bir râvinin rivayetine itibar etmemiştir (el-Leknevî, 2000, 388 vd.; Uğur, 2021, 99; Yücel, 2015, 104). Zehebî, bu ıstılahı cerhin üçüncü, Irâkî ise ikinci mertebesinde ele almış ve Buhârî ile aynı anlamda kullanmıştır. Onlara göre de böyle bir râvinin rivayet ettiği hadis hiçbir şekilde alınmaz (Aydınlı, 2012, 81). Sehâvî'ye göre ise Buhârî dışındaki muhaddisler, bu ıstılahı cerhin altıncı mertebesinde bulunan râviler hakkında kullanmıştır. Buna göre, bu durumdaki bir râvinin rivayet ettiği hadis değerlendirmek üzere i'tibar için alınır (el-Gavrî, 2007, 131; Aydınlı, 2012, 81). İbn Hacer'in bu ıstılahla ilgili doğrudan bir açıklamasına rastlamadık. Ancak, şerhinde bu tenkid ıstılahını sened ve mervî hakkında kullandığı görülmektedir. Bu nedenle, onun bu ıstılahla neyi kastettiğini anlamak için, terimi kullandığı rivayetlere dair değerlendirmelere başvurmak gerekmektedir. Bu konuyu birkaç örnek üzerinden incelemek faydalı olacaktır.

1. Medine valiliği sırasında Mervan b. Hâkem'e, Ebû Hüreyre'nin, "*Cünüp olarak olarak sabahlayan, o gün oruç tutamaz*" dediği nakledildiğinde, Mervân b. Hâkem, yanında bulunan Abdurrahman b. el-Hâris'i, Hz. Âişe ve Ümmü Seleme'ye göndererek bu konuda bir rivayet olup olmadığını sormasını istemiştir. Abdurrahman oğlu Ebû Bekir ile birlikte Hz. Âişe ve Ümmü Seleme'ye giderek bu rivayet hakkında bilgi almıştır. Hz. Âişe ve Ümmü Seleme, bunun Ebû Hüreyre'nin dediği gibi olmadığını, Rasûlullah'ın (sav) cinsi münasebet nedeniyle cünüp olarak sabahladığı ve ardından (yıkayıp) o gün orucuna devam ettiğini belirtmişlerdir (Buhârî, 1993, 2/679; Mâlik b. Enes 2004, 3/413). İbn Hacer, sahih rivayetlerde Abdurrahman'ın bizzat Hz. Âişe ve Ümmü Seleme ile hicab arkasında görüştüğünü ve aralarında herhangi bir aracının olmadığını vurgulamaktadır. Ancak başka bir rivayette Abdurrahman'ın Hz. Âişe ve Ümmü Seleme'ye bir aracı vasıtasıyla sorduğu ifade edilmiştir. Bu rivayet şu şekildedir: Ahmed b. Hafs b. Abdullah → Babası → İbrâhim → Haccâc → Katâde → Abdi Rabbih → Ebû İyâz → isnadıyla nakledildiğine göre Abdurrahman b. el-Hâris b. Hişâm şöyle anlatmaktadır: "*Mervân beni Hz. Âişe'ye gönderdi. Geldiğimde hizmetçisi Zekvân'la karşılaştım. Onu Hz. Âişe'ye gönderip konuyu sormasını istedim. Hz. Âişe cevap olarak: 'Rasûlullah (sav) bazen gece eşiyle birlikte olduktan sonra cünüp olduğu halde oruçlu olarak sabahlar ve o günü oruç tutardı' dedi. Mervân'a dönüp bunu aktardığımda bu kez beni Ümmü Seleme'ye gönderdi. Geldiğimde hizmetçisi Nâfi' ile karşılaştım. Onu Ümmü Seleme'ye gönderip konuyu sormasını istedim. Ümmü Seleme de cevap olarak: 'Rasûlullah (sav) bazen gece eşiyle birlikte olduktan sonra cünüp olduğu halde oruçlu olarak sabahlar ve o günü oruç tutardı' dedi*" (Nesâî, 2001, 3/268). İbn Hacer, bu rivayetin isnadını, Ebû İyâz'ın meçhul olması nedeniyle *fihi nazar* tabiri ile (وفي إسناده نظر لأن أبا عياض (مجهول) tenkid etmektedir. Ayrıca bu rivayete göre Abdurrahman ile Hz. Peygamber'in eşleri arasında Zekvân ve Nâfi' adlı şahısların bulunduğu dikkat çeken İbn Hacer, sahih rivayetlere göre bunun doğru olmadığını belirtmektedir (İbn Hacer, 2000, 4/184). Görüldüğü üzere, İbn Hacer, sahih hadislerde zikredilmeyen ve Abdurrahman b. el-Hâris ile Hz. Peygamber'in eşleri arasında araçlar olarak belirtilen şahısların sahih isnadlarda yer almadığını vurgulamaktadır. Ayrıca, isnadında bulunan râvinin cehâletini gerekçe göstererek hadisi zayıf kabul etmektedir.

2. Ahmed b. Yahyâ b. Zühre → Yûsuf b. Mûsâ el-Kattân → Mâlik b. İsmâil → Zühre b. Muâviye → Utbe b. Humeyd → Ubeydullah b. Ebî Bekir → Enes b. Mâlik senediyle nakledildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "*Uğursuzluk yoktur, uğursuzluk buna inanan kimseye mahsustur. Eğer bir şeyde uğursuzluk olsaydı evde, atta ve kadında olurdu*" (İbn Hibbân, 2012, 7/466). İbn Hacer, bu rivayetin sıhhati hakkında *fihi nazar* ıstılahını kullanmış ve bunun gerekçesi olarak isnadında Utbe b. Humeyd'in bulunmasını göstermiştir. Utbe'nin adâlet sahibi olup olmadığı konusunda ihtilaf bulunduğunu belirterek (وفي صحته نظر لأنه من رواية عتبة بن حميد عن عبيد الله بن أبي بكر عن (أنس وعتبة مختلف فيه) rivayetin zayıf olduğuna işaret etmiştir (İbn Hacer, 2000, 6/78). Daha önce muhtelif fih başlığı altında ifade ettiğimiz gibi, İbn Hacer bu tür râvilerin rivayetlerini tamamen reddetmemekte, onları i'tibar için değerlendirmektedir. Buna göre, İbn Hacer'in *fihi nazar* tenkid

ıstılahını, tamamen reddedilmeyen ancak i'tibar için alınması gereken rivayetler için kullandığını söylenebilir.

3. İbrâhim b. Muhammed b. Yahyâ → Muhammed → Abdullah b. Hubeyk → Yûsuf b. Esbât → Hammâd b. Seleme → Ebû İmrân el-Cevnî → Abdullah b. Sâmit → Ebû Zer senediyle nakledildiğine göre; Hz. Peygamber etrafındakilere “*kimi şehid sayıyorsunuz?*” dedi. Onlar, “*silah isabet edenleri*” diye cevap verdiler. Bunun üzerine Hz. Peygamber şöyle buyurdu: “*Nice kendisine silah isabet edip ölen vardır ki şehit değildir. Nice döşeğinde ölen kimse vardır ki, Allah katında sıddık ve şehittir*” (Ebû Nuaym el-İsfahânî, 1974, 8/251). İbn Hacer, bu rivayeti Hz. Ömer’den nakledilen ve hasen olarak değerlendirilen bir hadise (Ahmed b. Hanbel, 2001, 1/419) şâhid olarak göstermekte ve isnadı hakkında *fihi nazar* (وفي إسناده نظر) ifadelerini kullanmaktadır (İbn Hacer, 2000, 6/110). Görüldüğü gibi, İbn Hacer’in söz konusu tenkid ıstılahını kullandığı bu rivayeti tamamen reddetmediği, aksine i'tibar için değerlendirdiği anlaşılmaktadır.

4. Mâlik b. Enes, Yahyâ b. Saîd’ten Hz. Peygamber’den kendisine şu hadisin ulaştığını nakletmektedir: “*Sizler; biri cuma günleri, diğeri de sair günler (iş günleri) giymek üzere iki elbise edinseniz ne olur!*” (Mâlik b. Enes, 2004, 2/153) İbn Hacer, bu hadisin İbn Abdülber’in *et-Temhid* (İbn Abdülber, 2017, 15/440-441) adlı eserinde Yahyâ b. Saîd el-Umevî → Yahyâ b. Saîd el-Ensârî → A’mre → Hz. Âişe senediyle mavsûl olarak nakledildiğini belirttikten sonra, hadisin senedi hakkında *fihi nazar* (وفي إسناده نظر) tenkid ifadelerini kullanmaktadır. Ancak rivayetin birçok tarikile (Ebû Dâvûd, 2009, 2/304; İbn Mâce, t.y., 1/348; Abdürrezzâk, 1983, 3/203; İbn Huzeyme, 2003, 3/132) mürsel ve mavsûl olarak nakledildiğini de belirtmiştir (İbn Hacer, 2000, 2/481). Görüldüğü gibi İbn Hacer, rivayetin bir senedini tenkid etmekle birlikte, farklı tariklerine işaret ederek tamamen reddetmemiş ve i'tibar için değerlendirmiştir. Öte yandan el-Elbânî, rivayetin farklı tariklerini inceledikten sonra isnadının sahih olduğunu belirtmiştir (el-Elbânî, 2002, 4/244-245).

Yukarıda verdiğimiz örneklerde görüldüğü üzere İbn Hacer, *fihi nazar* ıstılahını genellikle i'tibar edilebilen rivayetler hakkında kullanmaktadır. Ancak bu tür rivayetlerin, sahih olan diğer rivayetlerle mutabakatı ölçüsünde geçerli olduğu görülmektedir. Nitekim birinci örnekte, isnadında meçhul bir râvinin bulunması nedeniyle rivayeti tenkid etmiş ve sahih isnadlarda yer almayan râvilerin eklenmesi sebebiyle rivayeti reddetmiştir. Diğer örneklerde ise, İbn Hacer’in zikrettiği rivayetlerin başka tariklerine işaret ederek i'tibar için değerlendirdiği görülmektedir. Bu durumda, Buhârî’nin genellikle *metrûk* ve *müttehem* râviler hakkında kullandığı *fihi nazar* ıstılahını, İbn Hacer’in, daha çok i'tibar edilen râvi ve rivayetler hakkında kullandığını söylemek mümkündür.

2.6. Daîfun veya Daîfu'l-hadîs (ضعيف او ضعيف الحديث)

Daîf veya *daîfu'l-hadîs*, râvinin hadis rivayeti açısından güvenilir olmadığını ifade eden bir terimdir. Bazen de hadisi terkedilecek derecede *metrûk* anlamında kullanılır (Yücel, 2015, 85). İbn Ebî Hâtim ve İbnü's-Salâh'a göre cerhin üçüncü, Irâkî'ye göre dördüncü, Zehebî ve Sehâvî'ye göre ise cerhin beşinci mertebesinde bulunan râviler için kullanılır. Böyle bir râvinin rivayet ettiği hadis araştırılır ve i'tibar için değerlendirilir (el-Gavri, 2007, 113; Uğur, 2021, 57; Aydın, 2012, 336). İbn Hacer, *daîf* teriminin *metrûk*, *sâkit*, *fahşu'l-ğalat* ve *münkeru'l-hadîs* kadar şiddetli bir cerh ifadesi olmadığını belirtmiştir (İbn Hacer, 2021, 238). Buna göre, bu terimle nitelenen bir râvinin rivayetinin, i'tibar kapsamında değerlendirilmesinin mümkün olduğu söylenebilir. Ancak Yücel, *daîf* veya *daîfu'l-hadîs* ifadelerinin sika, zayıf ve *metrûk* râvilerden hangisine delâlet ettiğinin kesin olarak belirlemenin zor olduğunu, bunun ancak beraber kullanılan diğer lafızlarıyla birlikte değerlendirmesi gerektiğini ifade etmektedir. Ayrıca, bu ıstılahın daha çok *metrûk* râviler hakkında kullanıldığını ve “i'tibar için alınır” ifadesinin genel bir kural olarak görülmesinin hatalı olacağını vurgulamaktadır (Yücel, 2015, 91). Bizce bu değerlendirme yerindedir, zira İbn Hacer’in *daîf* olarak

nitelendirdiği rivayetleri bazen i'tibar için aldığı, bazen de tamamen reddettiği görülmektedir. Bu nedenle, bir hadisin durumunu tam olarak belirleyebilmek için yalnızca *daîf* istilahına bakmak yeterli olmayıp, diğer değerlendirmeler de dikkate alınmalıdır. İbn Hacer şerhinde *daîf* istilahını hem râvi hem sened hem de mervî için sıkça kullanmıştır. Aşağıda, konuyla ilgili bazı örnek rivayetler ele alınacaktır.

1. Ebû Tâhir → Ebû Bekir → İbrâhim b. İsmâil b. Yahyâ b. Seleme b. Kuheyl → Babası → Babası → Seleme → Mus'ab b. Sa'd → Sa'd'dan nakledildiğine göre, Sa'd şöyle demiştir: *"Secdeye gideceğimiz zaman dizlerimizden önce ellerimizi koyardık, sonra dizlerimizi ellerimizden önce koymamız emredildi"* (İbn Huzeyme, 2003, 1/343). Secdeye giderken ellerin mi yoksa dizlerin mi önce yere konması konusunda görüş ayrılıklarını değerlendiren İbn Hacer, eğer bu rivayet sahih olsaydı, bu konudaki tartışmalara bir cevap olabileceğini ifade etmektedir. Ancak İbn Hacer, rivayetin İbrâhim b. İsmâil b. Yahyâ b. Seleme b. Kuheyl'in babasından rivayet ettiği ferd hadislerden olduğunu ifade ederek, senedinde bulunan Kuheyl ve babasının her ikisinin de zayıf râviler olduğunu (من أفراد إبراهيم بن إسماعيل بن يحيى بن سلمة بن كهيل عن أبيه وهما ضعيفان) ve bu nedenle delil olamayacağını belirtmektedir (İbn Hacer, 2000, 2/376). İbn Hacer'in bu açıklamalarından zayıf râvilerin ferd hadislerine itibar etmediğini ve bu tür rivayetlerin bir konuda hüccet olarak kullanmadığını göstermektedir.

2. Ahmed → Ali b. Harb el-Cundisâbûrî → Süleyman b. Ebî Hevze → Amr b. Ebî Kays → Muhammed b. Abdurrahman b. Ebî Leylâ → Kardeşi İsâ → Babası Abdurrahman → Hz. Âişe senediyle nakledilen bir rivayete göre, Hz. Peygamber'in her aydan üç gün oruç tuttuğu ve bazen bu oruçları erteleyip bir yılın oruçlarını Şâban ayında tuttuğu belirtilmektedir (et-Taberânî, 1995, 2/20). İbn Hacer, rivayetin senedinde bulunan İbn Ebî Leylâ'nın zayıf bir râvi olduğunu (وبن أبي ليلى) belirtmekte ve ayrıca bu konuda nakledilen sahih rivayetlerin (Buhârî, 1993, 2/696), söz konusu rivayetin zayıf olduğunu ortaya koyduğunu (وحدث الباب والذي بعده دال على ضعف ما رواه) ifade etmektedir (İbn Hacer, 2000, 4/273). Görüldüğü gibi, İbn Hacer, sahih hadisleri de dikkate alarak bu rivayeti hem içeriği hem de râvisi itibarıyla zayıf olarak değerlendirmiştir.

3. Alâ b. Abdurrahman → babası → Ebû Hüreyre senediyle nakledilen merfu' bir rivayete göre, Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: *"Şâban ayının yarısı olduğunda, Ramazan başlayana kadar oruç tutmayın"* (İbn Mâce, t.y., 1/528). İbn Hacer, bu rivayetin cumhur tarafından zayıf kabul edildiğini ve Şâban ayının yarısından sonra nâfile oruç tutulabileceği görüşünün kabul edildiğini belirtmiştir (وقال جمهور العلماء يجوز الصوم تطوعاً بعد النصف من شعبان وضعفوا الحديث الوارد فيه). Ayrıca, Ahmed b. Hanbel ve İbn Mâin'in bu hadisi münker kabul etmişlerdir. Beyhakî ise Ebû Hüreyre hadisini delil olarak Alâ b. Abdurrahman'ın hadisini zayıf bulmuş ve aynı şekilde Şâban ayının yarısından sonra nâfile oruç tutulabileceğini ifade etmiştir (İbn Hacer, 2000, 4/165-166). İbn Hacer'in bu tenkidlere yer vermesi, hadisin zayıflığı konusunda münekkidlerle benzer bir görüşü benimsediği şeklinde yorumlanabilir.

4. Nasr b. Ali el-Cehdâmî → Ebû Ahmed → İsrâîl → Ali b. Sâlim b. Sevbân → Ali b. Zeyd b. Cud'ân → Saîd b. Müseyyeb → Hz. Ömer senediyle nakledildiğine göre, Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: *"Malını satışa arz eden kimse rızıklanmıştır, ihtikâr (karaborsacılık) eden ise melundur"* (İbn Mâce, t.y., 2/728; Hâkim en-Nîsâbûrî, 1990, 2/14; ed-Dârimî, 2000, 3/1657). İbn Hacer karaborsacılıkla ilgili bu rivayetin isnadının zayıf olduğuna (وإسناده ضعيف) işaret etmiştir (İbn Hacer, 2000, 4/440). Isnadında bulunan Ali b. Zeyd b. Cud'ân zayıf bir râvi olduğu belirtilmiştir (İbn Hacer, 1986, 401).

5. İbn Hacer, *"abdest üzerine abdest almak; nur üzerine nurdur"* (el-Gazzâlî, 2010, 1/135) hadisinin zayıf (قلت وهو حديث ضعيف) olduğunu belirtmektedir. Ayrıca, abdest uzuvlarını birer kez yıkamanın abdestin şartının yerine getirmek için yeterli olacağını belirten İbn Hacer, ikişer veya

üçer defa yıkamanın ise müstehap olduğunu, ancak bunun ötesine geçerek daha fazla yıkamanın israfa yol açacağı için mekruh görüldüğünü vurgulamaktadır (İbn Hacer, 2000, 1/308). Irâkî, Gazzâlî'nin *İhyâ'*sında senedsiz bir şekilde ele aldığı bu hadisin aslını bulamadığını belirtmiştir. Sübkî de hadisin isnadını tespit edemediğinin ifade etmektedir (el-İrâkî vd., 1987, 1/302).

İbn Hacer'in *daîf* veya *daîfu'l-hadîs* ıstılahını kullanma biçimine dair verdiğimiz örneklerden anlaşıldığı üzere, bu terimler genel olarak bir râvinin veya rivayetin zayıf olduğunu ifade etmek için kullanılmıştır. Ancak bu ıstılahın tek başına kullanıldığı râvi ve rivayetler hakkında ne tür bir zayıflığa delâlet ettiğini tespit etmek güçtür. İbn Hacer, bu ıstılahı râvi, sened ve mervî hakkında kullanmış olup, kimi zaman zayıflığın sebebini açıklamış, kimi zaman ise sadece zayıf olduğunu belirtmekle yetinmiştir. Bunun yanı sıra, bazı durumlarda bu tür rivayetleri reddettiği, bazı durumlarda ise i'tibar kapsamında değerlendirdiği görülmektedir. Dolayısıyla, bir rivayetin *daîf* olarak nitelendirilmesi durumunda, onu doğru bir şekilde anlamak için sadece İbn Hacer'in değerlendirmesiyle yetinmek yeterli olmayabilir. Bu rivayetlerin tek tek ele alınarak incelenmesi, diğer hadis münekkidlilerinin görüşleriyle birlikte ele alınması ve bu değerlendirmeler ışığında bir sonuca varılması gerekmektedir.

2.7. Daîfun Cidden (ضعيف جدا)

Bu ıstılah “çok zayıf” anlamında olup, râvilerin cerhinde kullanılan bir lafızdır. Bu lafızla cerh edilen râvi, *daîfu'l-hadîs* olarak tanımlanan râvilerden daha ağır bir şekilde cerh edilmiştir (Uğur, 2021, 57-58). Ayrıca *daîf* ıstılahıyla birlikte (جدا) “*cidden*” lafzının kullanılması, genellikle senedindeki râvilerin *metrûk* olabileceğine işaret eder (Yücel, 2015, 90). Irâkî'ye göre cerhin üçüncü, Zehebî ve Sehâvî'ye göre cerhin dördüncü mertebesinde bulunan bir râvi hakkında kullanılır. Böyle bir râvinin rivayet ettiği hadis ihticâc ve i'tibar için alınmaz ve reddedilir (el-Gavrî, 2007, 113; Aydın, 2012, 337). İbn Hacer bu ıstılahı genellikle *metrûk*, yalancı veya itibar edilmeyecek derecede zayıf olan râviler ve isnadlar hakkında kullanır ve bu ıstılahla işaret ettiği rivayetleri genellikle reddeder. İbn Hacer'in tenkid ettiği rivayetlerde bu kullanımı görmek mümkündür.

1. Hişâm b. Hâlid el-Ezrâk → Ebû Mervân ed-Dimeşkî → Hâlid b. Yezîd b. Ebî Mâlik → Babası → Hâlid b. Ma'dân → Ebû Umâme senediyle nakledilen bir rivayette Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Allah (cc), cennete dahil ettiği her kişiye yetmiş iki eş verir. Bunlardan ikisi, gözleri geniş hurilerden; yetmiş ise cehennemlik olanlardan kalma mirastır. Bu eşlerin hepsi son derece cazibeli ve cennet ehlinin şehvet gücü dâimi kılınmıştır” (İbn Mâce, t.y., 2/1452). İbn Hacer merfu' olarak nakledilen bu rivayetin isnadını çok zayıf (وسنده ضعيف جدا) olarak değerlendirmiştir ve (İbn Hacer, 2000, 6/391) isnadında yer alan Hâlid b. Yezîd b. Ebî Mâlik'i ise zayıf bir râvi olarak nitelendirmiştir (İbn Hacer, 1986, 191).

2. Ali b. Abdullah b. Mübeşşir → Ahmed b. Sinan → Yezîd b. Hârûn → Hasan b. Umâre → Abdülmelik → Tâvûs → İbn Abbas senediyle nakledildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Müslümanlar, düşmanın elinde bulunan bir malı kurtarırsa veya malın sahibi, malını taksim edilmeden önce ele geçirirse, o mal kendisine aittir. Ancak (malın sahibi) taksimden sonra bulursa, isterse payına düşeni ganimet malı olarak alır” (Dârekutnî, 2004, 5/201) Dârekutnî, hadisin isnadında yer alan Hasan b. Umâre'nin *metrûk* bir râvi olduğunu belirterek nakletmiştir. İbn Hacer ise, merfu' olarak nakledilen bu rivayetin isnadının son derece zayıf (وإسناده ضعيف جدا) olduğunu ifade ederek hadisi tenkid etmiştir (İbn Hacer, 2000, 6/219). Bu örnekten yola çıkarak, İbn Hacer'in isnadında *metrûk* râvi bulunan hadisleri tenkid ederken bu ıstılahı kullandığı söylenebilir. Nitekim *Takrîbü't-tehzîb* adlı eserinde Hasan b. Umâre'yi *metrûk* bir râvi olarak değerlendirdiği görülmektedir (İbn Hacer, 1986, 162).

3. Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Mûsâ el-Adl → Muhammed b. Sâlih el-Kîlîni → Muhammed b. Yahyâ b. Ebî Amr el-Âdenî → Abdulazîz b. Abdussamed el-Ammî → Ebû Hârûn el-Abdî → Ebû Saîd el-Hudrî senediyle şöyle bir rivayet nakledilmiştir: “Hz. Ömer ile hac yaptığımızda, Hz. Ömer tavafa başlayınca Hacer’ül-esved’e yönelip: ‘Biliyorum ki sen, faydası ve zararı olmayan bir taşsın. Eğer Rasûlullah’ın (sav) seni öptüğünü görmeseydim, ben de seni öpmezdim’ diyerek onu öptü. Hz. Ali ona: ‘Ey müminlerin emîri! Bu taşın yararı da zararı da dokunur’ dedi. Ömer: ‘Hangi şeyle?’ diye sorunca, Hz. Ali: ‘Allah’ın kitabıyla’ cevabını verdi. Hz. Ömer: ‘Bu, Allah’ın kitabında nerede mevcuttur?’ diye sorunca, Hz. Ali şöyle cevap verdi: ‘Rabbin Âdemoğullarından, onların bellerinden zürriyetlerini çıkardı, onları kendilerine şahit tuttu ve dedi ki: Ben sizin Rabbiniz değil miyim? (Onlar da), Evet (buna) şahit olduk, dediler’ (el-A’raf 7/172) buyruğunda mevcuttur. Allah, Âdem’i yaratmış, onun sırtını sıvazlayıp (zürriyetini çıkararak) Rableri olduğunu, kendilerinin kul olduğunu ikrar ettirmiş, onlardan ahit ve söz almıştır. Alınan bu sözü bir kâğıda yazmıştır. O zaman bu taşın iki gözü ve dili vardı. Allah, bu taş: ‘ağzını aç’ deyince, taş ağzını açmış, Allah bu kâğıdı taşın ağzına atmış ve: ‘Sana karşı görevini yerine getirene kıyamet günü şahitlik yap’ demiştir. Ben, Rasûlullah’ın (sav): ‘Kıyamet gününde Haceru’l-esved getirilecek, konuşan bir dili bulunacak ve kendisini selamlayan herkesin mümin ve muvahhid olduğuna şahadet edecek’ buyurduğuna şahitlik ederim. Bunun üzerine Ömer: ‘Ey Ebû’l-Hasan! Senin olmadığın bir toplulukta yaşamaktan Allah’a sığınırım’ dedi” (Hâkim en-Nisâbûrî, 1990, 1/628; Beyhakî, 2000, 3/451). İbn Hacer bu hadisin isnadında bulunan Ebû Hârûn el-Abdî’nin çok zayıf olduğunu (وفي إسناده أبو هارون العبدى وهو ضعيف جدا) belirterek rivayetin oldukça zayıf olduğuna işaret etmiştir (İbn Hacer, 2000, 3/584). Meşhur künyesi Ebû Hârûn el-Abdî olan bu râvinin asıl ismi Umâre b. Cuveyn olup *metrûk*, yalancılıkla itham edilmiş ve Şii bir râvi olduğu belirtilmiştir (İbn Hacer, 1986, 408).

4. Süheyli’nin, Zübeyr b. Bekkâr senediyle naklettiğine göre Hz. Hârûn’un kabri Uhud dağındadır. Rivayete göre Hz. Hârûn, Hz. Mûsâ ile birlikte hac veya umre için oraya gelir, orada hastalanıp vefat eder ve Uhud dağına defnedilir (es-Süheyli, h.1412, 5/299; 5/450). İbn Hacer, bu rivayetle ilgili değerlendirmelerinde Zübeyr b. Bekkâr’ın isnadının şeyhi Muhammed b. Hasan ez-Zubâle cihetinden çok zayıf olduğunu, isnadının münkatî’ olduğunu ve rivayetin merfu’ olmadığını (وسند الزبير بن بكار في ذلك ضعيف جدا من جهة شيخه محمد بن الحسن بن زباله ومنقطع أيضا وليس بمرفوع) belirterek rivayete yönelik tenkidlerini ifade etmektedir (İbn Hacer, 2000, 7/432). Zübeyr b. Bekkâr’ın sika bir râvi olmakla birlikte, bazı hatalı rivayetler naklettiği ve bazı münekkidlerini onu zayıf olarak değerlendirdiği bilinmektedir (İbn Hacer, 1986, 214). Öte yandan, Muhammed b. Hasan b. Zubâle ise yalancı olarak nitelendirilmiş bir râvidir (İbn Hacer, 1986, 474). İbn Hacer’in rivayetlerde râvi ismi zikretme yöntemi göz önüne alındığında, isnaddaki kusurun genellikle adı geçen râviden kaynaklandığı anlaşılır. Ancak burada hem Zübeyr b. Bekkâr’ın hem de hocası Muhammed b. Hasan b. Zubâle’nin adını zikretmesi dikkat çekicidir. Bu durum, Zübeyr b. Bekkâr’ın isnadının genel olarak zayıf olduğunu, ancak asıl kusurun hocasından kaynaklandığını göstermektedir.

Verdiğimiz örneklerde görüldüğü üzere, bu ıstılahla tenkid edilen rivayetlerin isnadında genellikle *metrûk* ve yalancılıkla itham edilmiş râvilerin bulunduğu görülmektedir. Bu durum râvi ve rivayetler için ağır bir cerh niteliği taşıdığından, İbn Hacer’in bu tür rivayetleri i’tibara almadığı ve reddettiği anlaşılmaktadır. Ayrıca, *Fethu’l-bârî*’de bu tür rivayetlere genellikle şâhid ve mütâbi olarak değil, şiddetli zayıflıklarını vurgulamak ve reddetmek amacıyla değinilmektedir.

2.8. Metrûkun veya Metrûku’l-hadîs (المتروك او مترك الحديث)

Metrûk veya *metrûku’l-hadîs* ıstılahı, “hadisleri terkedilmiş” anlamında kullanılan cerhin ağır lafızlarından (Uğur, 2021, 223). İbn Ebî Hâtim ve İbnü’s-Salâh’a göre cerhin birinci, Irâkî’ye göre ikinci, Zehebî ve Sehâvî’ye göre ise üçüncü derecesinde kullanılan bu lafızla cerh edilen râvinin rivayet ettiği hadis, ihticâc ve i’tibar için alınmaz ve reddedilir (el-Gavrî, 2007, 162;

Aydın, 2012, 181). İbn Hacer, *metrûk* lafzının *daîf*, *leyse bi'l-kavîy* ve *fîhi makâl* gibi i'tibar edilebilen cerh lafızlarından daha ağır olduğunu belirtmekte (İbn Hacer, 2021, 238) ve bu mertebedeki râvilerin ağır bir kusur ile zayıf kabul edilen râviler olduğunu ifade etmektedir (İbn Hacer, 1986, 74). Dolayısıyla, bu mertebedeki râvilerin rivayetleri, son derece zayıf kabul edildiğinden delil olarak kullanılmaz ve reddedilir (er-Ruveysî, 2018, 116). *Fethu'l-bârî*'de, genellikle bu tür rivayetlerin şiddetli zayıflıklarına dakkat çekilerek reddedildiği görülmektedir.

Ezanın hicretten önce Mekke'de dinî bir uygulama olarak başladığını gösteren hadisler nakledilmiştir. İbn Hacer, bu hadislerin hiçbirinin sahih olmadığını belirterek (والحق أنه لا يصح شيء من هذه الأحاديث), İbn Münzir'in görüşünü de nakletmiştir. İbn Münzir, Hz. Peygamber'in Mekke'de namazın farz kılındığı andan, Medine'ye hicret edip, Abdullah b. Ömer ve Abdullah b. Zeyd hadislerinde geçtiği üzere, namaza çağrı konusunda yapılan istişareye kadar ezansız namaz kıldığını kesin bir ifade ile belirtmiştir (İbn Hacer, 2000, 2/104). Ezanın hicretten önce Mekke'de okunmaya başlandığı ile ilgili İbn Hacer'in işaret edip tenkid ettiği bazı rivayetler şöyledir:

1. Nu'mân b. Ahmed → Ahmed b. Muhammed b. Mâhân → Babası → Talha b. Zeyd → Yûnus b. Yezîd → Zührî → Sâlim → Babası tarikiyle gelen rivayette şöyle denilmektedir. "Hz. Peygamber İsrâ gecesi göğsü çıkartıldığında ona ezan vahiy edildi ve Cebrâîl ona ezanı öğretti" (Taberânî, 1995, 9/100) Taberânî, bu hadisi Zührî'den sadece Yûnus, Yûnus'tan da sadece Talha b. Zeyd'in rivayet ettiğini, ayrıca Muhammed b. Mâhân'ın bu rivayette teferrüd ettiğini belirtmiştir. İbn Hacer ise isnadında bulunan Talha b. Zeyd'in *metrûk* bir râvi olduğunu (وفي إسناده طلحة بن زيد وهو متروك) ifade ederek hadisin zayıf olduğunu belirtmiştir (İbn Hacer, 2000, 2/104). Hadisin isnadında bulunan Talha b. Zeyd, *metrûk* bir râvidir ve Ahmed b. Hanbel, Ali b. Medîni ve Ebû Dâvûd tarafından hadis uydurmakla itham edilmiştir (İbn Hacer, 1986, 282).

2. Muhammed b. Osman b. Mahled el-Vâstî → Babası → Ziyâd b. Munzir Muhammed b. Ali b. Huseyn → Babası → Dedesi → Hz. Ali tarikiyle nakledilen uzunca bir rivayette şöyle denilmektedir: "Allah (cc), Hz. Peygamber'e ezanı öğretmek istediğinde Hz. Cebrâîl kendisine Burak denilen bir binek getirdi. Hz. Peygamber göğsü yükselttiler ona ezan öğretildi. Melek Hz. Peygamber'e ezan kelimelerini tekrarlayınca perde arkasından Allah onu tasdik etti. Sonra Hz. Peygamber sema ehline imamlık yaptı..." (Bezzâr, 2009, 2/146) Bezzâr, hadisin bu lafızlarla Hz. Ali'den sadece bu isnadla bilindiğini ve isnadında bulunan Ziyâd b. Munzir'in Şîi olduğunu belirtmiştir. İbn Hacer ise isnadında bulunan Ziyâd b. Munzir Ebû Carud'un *metrûk* bir râvi olduğunu (وفي إسناده زياد بن المنذر أبو الجارود وهو متروك أيضا) belirterek hadisin zayıf olduğuna işaret etmiştir (İbn Hacer, 2000, 2/104). Ziyâd b. Munzir, Yahyâ b. Mâin tarafından yalancı olduğu belirtilen Râfîzî bir râvidir (İbn Hacer, 1986, 221).

3. Vekî' → Ebû Âkîl Yahyâ b. Mütevekkil → Buheyre → Hz. Âişe tarikiyle nakledilen bir rivayette Hz. Âişe'nin Hz. Peygamber'e Müslümanların çocuklarını sorduğunu ve cennette olduklarını, sonra Müşriklerin çocuklarını sorduğunu, onların ise cehennemde olduklarını belirtmiş ve şöyle buyurmuştur: "İstersen cehennemdeki feryatlarını sana dinletebilirim" (Ahmed b. Hanbel, 2001, 42/484). İbn Hacer, bu rivayeti çok zayıf olarak değerlendirmiş ve senedinde Buheyre'nin mevlâsı olan Ebû Âkîl'in yer aldığını, ayrıca onun *metrûk* bir râvi olduğunu belirterek (وهو حديث ضعيف جدا لأن في إسناده أبا عقيل مولى بنية وهو متروك) hadisin zayıflığını vurgulamıştır (İbn Hacer, 2000, 3/312).

Örneklerden anlaşılacağı üzere *metrûk* veya *metrûku'l-hadîs* ıstılahıyla tenkid edilen rivayetler reddedilmektedir. Nitekim İbn Hacer, ezanın hicretten önce Mekke'de dinî bir uygulama olarak başladığını gösteren hadislerin hiçbirinin sahih olmadığını belirtmiş, bu rivayetleri ele alarak isnadlarındaki *metrûk* râvilerle işaret etmiştir. Dolayısıyla, İbn Hacer'in

şerhinde bu tür rivayetleri genellikle şâhid ve mütâbaat olarak değil, şiddetli zayıflıklarını vurgulamak ve reddetmek amacıyla yer verdiği görülmektedir.

2.9. Vâhin veya Vâhî'l-hadîs (واهى الحديث)

Lügatte zayıf, güçsüz ve aciz anlamına gelen bu ıstılah, cerhin ağır lafızlarından biridir. Zehebî ve Irâkî'ye göre cerhin dördüncü Sehâvî'ye göre ise beşinci derecesinde bulunan bir râvi hakkında kullanılır. Böyle bir râvinin rivayeti, ihticâc ve i'tibar için alınmaz, reddedilir (el-Gavrî, 2007, 177; Uğur, 2021, 414; Aydın, 2012, 327). İbn Hacer, bu mertebedeki râvilerin ağır bir kusur ile zayıf kabul edilen râviler olduğunu belirtmektedir (İbn Hacer, 1986, 74). Dolayısıyla, bu mertebedeki râvilerin rivayetleri son derece zayıf kabul edildiği için, bu tür rivayetler hiçbir şekilde delil olarak alınmaz ve rededilir (er-Ruveysî, 2018, 116). Ayrıca İbn Hacer bu ıstılahla birlikte bazen (جدا) "cidden" lafzını kullanarak daha ciddi bir zayıflığa işaret etmektedir. Bu ıstılah *Fethu'l-bârî*'de râvi, isnad ve mervî hakkında kullanılmaktadır. İbn Hacer bu tür rivayetlere şâhid ve mütâbaat için değil, şiddetli zayıflıklarına işaret ederek reddetmek amacıyla değinir. Bu konuyla ilgili birkaç örnek şöyledir:

1. Ahmed b. Hasan → Muallâ b. Esed → Abdu'l-Mun'im → Yahyâ b. Müslim → Hasan → Atâ → Câbir b. Abdullah'tan nakledildiğine göre, Hz. Peygamber, Hz. Bilâl'e şu şekilde söylemiştir: *"Ey Bilâl ezan okuduğun zaman, rahat ve uzatarak oku, kamet ettiğinde ise kısa ve hızlı oku. Ezanla kamet arasında yemek yiyenin yemeğini bitirinceye kadar, su içmekte olanın içmesini bitirinceye kadar, tuvalet ihtiyacı için sıkışan kimsenin ihtiyacını giderinceye kadar bir zaman bekle. Beni görmeden farz namazı kılmaya kalkmayın"* (Tirmizî, 1975, 1/373; Hâkim en-Nisâbûrî, 1990, 1/320). İbn Hacer, bu rivayetin isnadının zayıf olduğunu belirtmiş ve buna benzer şâhid (destekleyici) rivayetler bulunsa da (bkz: Ahmed b. Hanbel, 2001, 35/207) bu rivayetlerin senedinin *vâhî* olduğunu (كلها واهية) belirterek, şiddetli zayıflıklarından dolayı ihticac edilmeyeceğine dikkat çekmiştir (İbn Hacer, 2000, 2/140).

2. Dâvûd b. Rüseyd → Ebû Hayve → Saîd b. Sinân → Ebû Zahirîyye → Kesîr b. Mürre el-Hadremî tarikiyle nakledilen bir rivayette Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: *"Gökyüzünde ilk ezanı okuyan Cibril'dir. Hz. Ömer ve Hz. Bilâl onu işittiler. Sonra Hz. Ömer işittiğini peygambere haber verdi, daha sonra Hz. Bilâl haber verdi Hz. Peygamber: 'Ömer senden önce bunu söyledi ve işittiğin şekilde ezanı oku' dedi. Sonra ona sesine yardımcı olması için iki parmağını kulaklarına koymasını emretti"* (el-Hâris b. Ebî Usâme, 1992, 1/245). İbn Hacer bu rivayet için senedinin *vâhî* olduğunu (بسند واه) belirterek tenkid etmiştir (İbn Hacer, 2000, 2/104).

3. Allah (cc) şöyle buyurmuştur: *"Samimiyet sevdiğimin kalbine emanet ettiğim sırlardan biridir. Onu ne melekler görüp yazabilir ne de şeytan bozabilir"* (el-Makdîsî, 2004, 13). Orucun faziletleri ile ilgili hadisleri açıklayan İbn Hacer, bu kudsî hadisin İbn Arâbî'nin *Müselâlat*'ında geçtiğini belirterek, çok zayıf bir hadis olduğunu (حديث واه جدا) ifade etmektedir. Ayrıca, bazıları bu hadise dayanarak orucun meleklerin muttali olmadığı ve diğer hasenatları yazdığı gibi, orucun sevaplarını yazamadıkları kadar önemli bir ibadet olduğunu açıklanmışlardır. Ancak İbn Hacer ise, kalpte düşünülen fakat eyleme geçirilmeyen hasenatın bile yazıldığını belirten sahih hadislerin varlığının bu görüşü reddetmek için yeterli olduğunu (ويكفي في رد هذا القول الحديث الصحيح في كتابة الحسنه لمن هم بها وإن لم يعملها) belirtmiştir (İbn Hacer, 2000, 4/141).

4. Ebû Abdurrahman Muhammed b. Abdullah el-Beyrutî → Ebû Ferve → Babası → Talha b. Zeyd → Evzâî → Yahyâ b. Ebî Kesîr → Enes b. Mâlik senediyle nakledildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: *"Farsça (konuşmak) konuşanın murdarlığını artırır ve onun mürüvvetini (insanlığını) eksiltir"* (Hâkim en-Nisâbûrî, 1990, 4/98).

Ebû Amr Saîd b. Kâsım b. Alâ el-Mütâvî'î → Ahmed b. Leys b. Halil → İshâk b. İbrâhim el-Cureyrî → Amr b. Hârûn → Usâme b. Zeyd el-Leysî → Nâfî' → İbn Ömer senediyle nakledildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Arapçayı güzel konuşabilen bir kimse Farsça konuşmasın çünkü; (o dili konuşmak) münaflıklığın ortaya çıkmasına sebep olur” (Hâkim en-Nisâbü'rî, 1990, 4/98).

Yine başka bir rivayette “Farsça Cehennem ehlinin kelâmıdır” (İbnü'l-Cevzî, 1966, 1/111). İbn Hacer, Buhârî'nin “Farsça ve diğer yabancı dilleri konuşmak” (Buhârî, 1993, 3/1117) şeklinde bir bab başlığı koyarak Farsça konuşmayı yeren hadislerin zayıflığına işaret etmek (وأشار المصنف إلى ضعف ما ورد من الأحاديث الواردة في كراهة الكلام بالفارسية) istediğini belirtmektedir. Bu konuda nakledilen yukarıdaki rivayetler için İbn Hacer senedlerinin çok zayıf (سند واه) olduğunu belirtmektedir (İbn Hacer, 2000, 6/221).

Örneklerden anlaşıldığı üzere, İbn Hacer *vâhî* veya *vâhî'l-hadîs* istilahını genellikle çok zayıf râvi ve rivayetleri ifade etmek için kullanmaktadır. Ancak bazı durumlarda metodunun dışına çıktığı ve çok zayıf olduğunu belirttiği bazı rivayetleri de kabul ettiğini söylemek mümkündür. Özellikle tariklerin çokluğu ve mahreçlerin farklılığı gibi unsurlar söz konusu olduğunda, hadisin aslına işaret olabileceğini belirtmektedir. Nitekim komşuya ihsanda bulunmak ve ona zarar vermekten kaçınmak gibi konularda nakledilen birçok hadis örnek vererek, (Beyhakî, 2000, 7/84; Taberânî, t.y., 19/419) isnadları zayıf (*vâhî*) olsa da mahreçlerinin farklı olmasının, hadisin aslının varlığını hissettirdiğini (وأسانيدهم واهية لكن اختلاف مخرجها يشعر بأن للحديث أصلاً) ifade etmiştir (İbn Hacer, 2000, 10/548).

2.10. Sâkıtun veya Sâkıtü'l-hadîs (ساقط أو ساقط الحديث)

İstilahta “adâletten düşmüş” manasında kullanılan bu lafız, cerhin ağır türüne işaret eder (Uğur, 2021, 352). İbn Ebî Hâtim ve İbnü's-Salâh'a göre cerhin birinci, Irâkî'ye göre ise ikinci, Zehebî ve Sehâvî'ye göre ise üçüncü mertebesinde yer alan bir râvi hakkında kullanılmaktadır. Böyle bir râvinin rivayet ettiği hadis ihticâc ve i'tibar için alınmaz, reddedilir (el-Gavrî, 2007, 103; Aydın, 2012, 271). İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar'* da *sâkıt* lafzının *daîf*, *leyse bi'l-kavîy* ve *fîhi makâl* gibi i'tibar edilebilen cerh lafızlarından daha ağır bir cerh ifade ettiğini belirtmektedir (İbn Hacer, 2021, 238) *Takrîbü't-tehzîb'* de ise bu mertebedeki râvilerin ağır bir kusur ile zayıf kabul edilen râviler olduğunu belirtmektedir (İbn Hacer, 1986, 74). Dolayısıyla, bu mertebedeki râvilerin rivayetleri delil olarak alınmaz ve reddedilir (er-Ruveysî, 2018, 116). İbn Hacer *sâkıt* istilahını hem sened hem de mervî hakkında kullanmaktadır. Birkaç örnek şöyledir:

1. Muhammed b. Abdullah el-Hadremî → Harb b. Hasan et-Tahhân → Hüseyin el-Eşkâr → Kays b. Rebî' → A'meş → Saîd b. Cübeyr → İbn Abbas'tan nakledildiğine göre o şöyle demiştir: “De ki: Sizden akrabalık sevgisinden başka bir karşılık istemiyorum” (Şûrâ 42/23) ayeti indiğinde orada bulunanlar “Yâ Rasûlullah üzerinde sevgi bağının vacip olduğu akrabaların kimlerdir?” diye sordular. Rasûlullah (sav) ise, “Ali, Fâtıma ve çocuklarıdır” dedi (Taberânî, t.y., 11/444). İbn Hacer, ayetin tefsiri mahiyetinde nakledilen bu rivayetin senedinin zayıf olduğunu ve Buhârî'nin naklettiği sahih rivayete (Buhârî, 1993, 4/1819) muhalif olduğundan *sâkıt* olduğunu (وإسناده ضعيف وهو ساقط) söyleyerek tenkid etmiştir. İbn Hacer, rivayeti zayıf olarak değerlendirdikten sonra ayetteki akrabalıktan kastedilenin özel olarak Kureyş olduğunu ve bu bağlamda “Nebîliğimi kabul etmiyorsanız, bari akrabalık bağlarımızı gözetin” anlamının kastedildiğini ifade etmektedir (İbn Hacer, 2000, 8/717).

2. Meşhur Urânîler hadisi birçok kaynakta farklı isnad ve lafızlarla nakledilmiştir. Bazı sahih rivayetlerde “Ukl veya Ureyne kabilelerinden bazı kimseler” (Buhârî, 1993, 1/92) şeklinde şekk ile nakledilirken, diğer bazı rivayetlerde ise “Ukl kabilesinden bazı kimseler” (Buhârî, 1993, 6/2495) veya “Ureyne kabilesinden bazı kimseler” (Buhârî, 1993, 2/546) şeklinde nakledilmiştir. Bu durumu açıklığa

kavuşturmak isteyen İbn Hacer, “Ukl ve Ureyne kabilesinden bazı kimseler” (Buhârî, 1993, 4/1535) şeklinde nakledilen rivayette de ifade edildiği gibi olayda her iki kabileye mensup kimselerin bulunduğunu belirtmiştir. Ancak Abdürrezzâk, İbrâhim b. Muhammed el-Esemî → Sâlih (et-Tev’eme’nin mevlâsı) → Ebû Hüreyre isnadıyla şu şekilde nakletmiştir: “Benî Fezâre kabilesine mensup bazı adamlar Hz. Peygamber’e geldiler...” (Abdürrezzâk, 1983, 10/107) İbn Hacer, bu rivayetin isnadının *sâkit* olduğunu (من حديث أبي هريرة بإسناد ساقط) ve Benî Fezâre kabilesinin Arap’ların Mudar koluna mensup olup, Ukl ve Urânîler’le hiçbir bağının bulunmadığını belirterek tenkid etmiştir (İbn Hacer, 2000, 1/438-439). Rivayetin İsnadında bulunan İbrâhim b. Muhammed el-Esemî’nin ise *metrûk* bir râvi olup yalancılık ve bid’atla cerh edildiği görülmektedir (İbn Hacer, 1986, 93).

Verdiğimiz iki örnekten anlaşılacağı üzere, İbn Hacer *sâkit* ıstılahını kullandığı rivayetleri reddetmekte ve i’tibar için değerlendirmemektedir. Birinci rivayette, tenkid ettiği hadisin zayıf olduğunu ve Buhârî’de geçen hadise muhteva açısından aykırı olduğunu belirterek *sâkit* olarak değerlendirmiş ve reddetmiştir. İkinci rivayette ise, isnadında *metrûk* ve ağır bir cerh ile mecruh bir râvinin bulunması nedeniyle isnadını *sâkit* olarak değerlendirmiş, ayrıca muhtevasının sahih rivayetlere aykırı olduğunu vurgulayarak rivayeti tenkid etmiştir. Buna göre, İbn Hacer’in *sâkit* ıstılahıyla tenkid ettiği rivayetleri merdûd kabul ettiği ve bu tür rivayetleri sahih hadislerle arz ederek reddettiği anlaşılmaktadır.

2.11. Lâ Yesihhu (لا يصح)

İstilahta “sahih değildir” anlamında kullanılan bu terim, genellikle hadisin zayıf veya mevzû olduğunu ifade etmek için kullanılır. Özellikle zayıf ve mevzû hadislerle ilgili kaynaklarda bu ıstılah kullanıldığında, rivayetin mevzû olduğuna işaret etmektedir. Ahkâm hadislerini içeren kaynaklarda kullanıldığında ise hadisin sahih derecesinde olmadığını ifade eder. Lem yesih veya leyse bi’s-sahîh gibi terimler de bu anlamda kullanılmaktadır (Uğur, 2021, 196. Aydın, 2012, 161). İbn Hacer, cerh ve ta’dîl lafızları arasında bu ıstılahı zikretmemiştir. Ancak *Fethu’l-bârî*’de bu ıstılahın lügat ve hem de ıstılahî anlamda kullanıldığını gözlemlemek mümkündür. Bu nedenle, İbn Hacer’in bu ıstılahı hangi anlamda kullandığını tespit etmek için ilgili örnekler üzerinde durmak gerekmektedir. Aşağıdaki örnekler, bu konuda daha net bir sonuca varılmasına yardımcı olur.

1. Ca’fer b. Mûsâfir → İsmâil b. Ka’neb Ebû Bişr → Abdullah b. Arâde eş-Şeybânî → Zeyd b. el-Havâriyyî → Muâviye b. Kurre → Ubeyd b. Umeyr → Ubeyy b. Kâ’b isnadıyla şöyle bir rivayet nakledilmiştir: “Rasûlullah (sav) su istedi ve abdest uzuvlarını birer defa yıkayarak abdest aldı. Sonra dedi ki: ‘Bu öyle bir abdesttir ki, o almazsa Allah, hiçbir namazı kabul etmez.’ Bundan sonra abdest uzuvlarını ikişer defa yıkayarak abdest aldı ve şöyle buyurdu: ‘Bu, öyle bir abdestidir ki, kişi onu aldığı zaman Allah ona sevaptan iki pay verir.’ Daha sonra üçer defa yıkamak suretiyle abdest aldı. Sonra buyurdu ki: ‘Bu, benim ve benden önceki Resullerin abdestidir” (İbn Mâce, t.y., 1/145). İbn Hacer, abdest uzuvlarının kaçar defa yıkanmasıyla ilgili açıklama içeren bu tür rivayetlerin zayıf olduğunu ve bunlarla ihticâc edilmesinin sahih olmadığını (لا يصح الاحتجاج به لضعفه) belirtmiştir (İbn Hacer, 2000, 1/311). Ayrıca bu konuda nakledilen (وله طرق أخرى كلها ضعيفة) tüm tariklerin zayıf olduğuna da işaret etmiştir (İbn Hacer, 2000, 1/307). Örnekte görüldüğü gibi İbn Hacer, “zayıflığından dolayı ihticâc edilmesi sahih değildir” ifadesiyle “uygun değildir” şeklinde sözlük anlamında kullanmıştır.

2. Ebû Tâlib’in Müslüman olarak öldüğüne dair İbn Abbas senediyle nakledilen bir rivayette şöyle anlatılmaktadır: “Ebû Tâlib’in ölümü yaklaştığında Hz. Peygamber yanına gelip lâ ilâhe illallah demesini söyledi ancak o reddetti. O sırada orda bulunan Hz. Abbas onun dudaklarını kimildattığını gördü ve Hz. Peygamber’e hitaben ey amcamın oğlu, kardeşim (Ebû Tâlib) senin ona emir buyurduğun kelimeleri söylediğini belirtince Hz. Peygamber; ‘duymadım’ dedi” (İbn İshâk, 1978, 238). İbn Hacer, bu rivayeti değerlendirirken, Hz. Abbas tarafından nakledilen ve bunun aksini ispatlayan sahih

rivayetlerin (Buhârî, 1993, 3/1408) bu rivayetin zayıf olduğuna işaret ettiğini belirtmektedir. Ayrıca, rivayetin senedinde ismi söylenmeyen (meçhul) bir râvinin bulunduğu dikkat çekerek, eğer bu rivayet sahih bir tarikle gelmiş olsaydı kendisinden daha sahih olan rivayetlerle çelişirdi, ancak sahih değildir (وهذا الحديث لو كان طريقه صحيحا لعارضه هذا الحديث الذي هو أصح منه فضلا عن أنه لا يصح), diyerek rivayetin sahih olmadığını belirtmiştir (İbn Hacer, 2000, 7/244-245). Bu örnekte ise İbn Hacer, hadisin sahih olmadığını ifade etmek üzere ıstilahî anlamda kullanmıştır.

Verdiğimiz iki örnek dikkate alındığında, *lâ yesihhu* ıstilahının farklı anlamlarda kullanıldığı görülmektedir. Birinci örnekte, bu ifade sözlük anlamıyla “elverişli değildir” veya “uygun değildir” anlamında kullanılmıştır. İkinci örnekte ise ıstilahî anlamda kullanılarak rivayetin sahih olmadığı vurgulanmıştır. Ayrıca son örnekte, İbn Hacer’in rivayetin isnadında bulunan meçhul râviye işaret ederek isnad tenkidinde bulunduğu, ancak bununla yetinmeyip rivayeti sahih hadislerle karşılaştırarak metin açısından da tenkid ettiği görülmektedir. Bu durum, onun rivayetleri yalnızca isnad açısından değil, muhteva açısından da değerlendirdiğini isnad tenkidini muhteva tenkidıyla desteklediğini göstermektedir. Sonuç olarak, *lâ yesihhu* ifadesini ıstilahî anlamda hadisin sahih olmadığını belirtmek için kullandığı ve bu ifadeyle tenkid ettiği rivayetleri reddettiği anlaşılmaktadır.

2.12. Lâ yesbutu (لا يثبت)

Bu ıstilah “sabit değildir” anlamında kullanılarak bir rivayetin Hz. Peygamber’e ait olduğu olmadığı anlamında mevzû hadislerle işaret etmek için kullanılmaktadır. Aynı şekilde, mevzû veya zayıf râvilerle ilgili kaynaklarda bu terim kullanıldığında hadisin mevzû olduğunu ifade etmektedir. Lem yesbut veya leyse bi-sabit tabirleri de bu anlamda kullanılmaktadır (Uğur, 2021, 196; Aydın, 2012, 161). İbn Hacer bu ıstilahı genellikle sahih bir isnada sahip olmayan hadisler için kullanmaktadır. Bu durumda, isnadı sabit olmayan bir rivayetin, doğru olsa bile yalnızca bir sözden ibaret kalacağı ve isnadsız hiçbir rivayetin kabul edilmeyeceği vurgulanmaktadır. Aşağıda vereceğimiz örneklerde, bu kullanımı ve anlamı daha net bir şekilde görebileceğiz.

1. Bazı tasavvuf ehlinin nakletmiş oldukları “Hz. Âdem (as) yasak meyveden yedikten sonra tövbe etmiş ancak tövbesi ertelenmiştir. Otuz gün sonra yasak meyve tamamıyla vücudundan atıldıktan sonra tövbesi kabul edilmiştir. Bundan dolayı zürriyetine otuz günlük oruç farz kılınmıştır” rivayeti için İbn Hacer, bu rivayetin kabul edilmesi için öncelikle sübût bulmuş bir senede ihtiyaç vardır. Ancak bunu bulmak ne mümkün (وهذا يحتاج إلى ثبوت السند فيه إلى من يقبل قوله في ذلك وهيهات وجدان ذلك) diyerek, senedi sabit olmadığından bu rivayetin kabul edilmeyeceğini belirtmiştir (İbn Hacer, 2000, 4/133).

2. Düşünür ve filozofların senedsiz olarak naklettikleri bir rivayet şöyledir: “Allah’ın (cc) ilk yarattığı şey akıldır” (el-Gazzali, 2010, 1/83; Taberânî, 1995, 7/190) İbn Hacer bu hadisin sabit olmuş herhangi bir tarikinin olmadığını belirtmekte, (فليس له طريق ثبت) şayet hadis sabit olsa bile akıl kelimesinin te’vil edilmesi gerektiğini ifade ederek rivayetin asılsız olduğunu söylemektedir (İbn Hacer, 2000, 6/347).

3. Nakledildiğine göre Hz. Âişe, Hz. Peygamber’den vefatından sonra onun yanına gömülmesi için izin istemiş. Hz. Peygamber ise ona, “bunu nasıl yapabilirim orada kabrim, Ebû Bekir, Ömer ve Hz. İsmâ’nın kabri dışında yer yok” buyurmuştur. İbn Hacer, kaynağına ulaşamadığımız bu rivayetin sabit olmadığını (وروي عنها في حديث لا يثبت) belirtmektedir (İbn Hacer, 2000, 7/75).

4. Hz. Peygamber’in amcası Ebû Tâlib’in Müslüman olmadan vefat ettiğine dair sahih rivayetler bulunmaktadır (Buhârî, 1993, 3/1408). Buna karşın onun Müslüman olarak vefat ettiğini belirten rivayetler de nakledilmiştir. Bu konuda İbn Hacer şöyle demektedir: “Râfızîlerden birisinin derlediği ve Ebû Tâlib’in Müslüman olduğuna delâlet eden pek çok vâhi hadisi (من الأحاديث

(الواهيّة) bir araya getirdiği bir cüz gördüm. Bunların hiçbirisi sabit değildir” (ولا يثبت من ذلك شيء) ben bu rivayetleri *el-İsâbe* (İbn Hacer, h.1415, 7/196 vd.) adlı eserimde Ebû Tâlib'in hayatını anlatan bölümünde özetledim (İbn Hacer, 2000, 7/245).

5. Ebû'l-Huseyn b. Fazl → Abdullah b. Ca'fer → Ya'kûb b. Süfyân → Ebû Ömer (Hafs b. Ömer en-Numerî) → Hammâd → Hişâm b. Muhammed → Ubeyde es-Selmânî senediyle nakledildiğine göre “*Bedir ehlinin sayısı 313 veya 314'tür. Bunlardan 270'i Ensâr'dan, geriye kalan da Muhacir'dir*” (el-Beyhakî, 1988, 3/40). İbn Hacer, Ensâr'ın sayısının 270 olduğunu belirten bu rivayetin Ubeyde es-Selmânî'nin mürseli (من مرسل عبيدة السلماني أن الأنصار كانوا سبعين ومائتين فليس بثابت) olduğunu ve bu rivayetin sabit olmadığını belirtmektedir (İbn Hacer, 2000, 7/363). Buhârî de geçen rivayette ise Muhacir'in sayısının 60 küsur, Ensâr'ın sayısının ise 240 civarı olduğu belirtilmektedir (Buhârî, 1993, 4/1456).

Verdiğimiz örneklerden anlaşıldığı üzere, İbn Hacer *lâ yesbutu* ıstılahını genellikle sahih bir isnadı bulunmayan veya isnadsız nakledilen rivayetler için kullanmıştır. Isnadı olmayan rivayetlerin hadis olarak kabul edilmediği düşünüldüğünde, bu tabirle tenkid edilen rivayetlerin reddedildiği söylenebilir. Ayrıca, bazı örneklerde isnadı bulunan rivayetler için de bu ıstılahı kullandığı görülmektedir. Bu tür durumlarda da İbn Hacer'in, rivayetin sahih olmadığı anlamında değerlendirme yaptığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla, onun *lâ yesbutu* ifadesiyle tenkid ettiği rivayetleri zayıf kabul ettiği ve reddettiği görülmektedir.

Sonuç

Bu makalede, cerh ve ta'dîl ilmi çerçevesinde İbn Hacer'in metodolojisi ele alınmış ve *Fethu'l-bârî* adlı eserinde hadis tenkidi yaparken kullandığı bazı önemli ıstılahlar inv-celenmiştir. Araştırmanın sonucunda dikkat çekici bazı bulgulara ulaşılmıştır. İbn Hacer'in, şerhinde kullandığı *leyyin*, *fîhi makâl*, *fîhi da'fun*, *muhtelefun fîh*, *fîhi nazar* gibi terimlerle, i'tibar için değerlendirdiği râvi ve rivayetler ifade etmektedir. Bu terimler, râvinin adâletini etkilemeyen ancak zabtının zayıf olduğunu gösteren ifadeler olarak anlaşılmaktadır. İbn Hacer'e göre, bu tür rivayetlerin esasen zayıf olduğu, ancak şâhid veya mütâbileri varsa ya da sahih rivayetlerle uyumluysa kabul edilebileceği anlaşılmaktadır. Çoğu zaman, bu tür zayıf rivayetleri, diğer tarikleriyle destekleyerek güçlendirmekte, bazen ise sahih rivayetlerle karşılaştırarak sened veya metin açısından çelişki gördüğünde reddetmektedir.

İbn Hacer, *daîf* veya *daîfu'l-hadîs* terimlerini genel anlamda râvi veya rivayetin zayıf olduğu durumlar için kullanır; bazen bu rivayetleri i'tibar için değerlendirir bazen ise reddeder. Bu tür tenkidlerin anlamını doğru bir şekilde belirlemek için, diğer münekkidler değerlendirilmelerinin de dikkate alınması gerektiği anlaşılmaktadır.

İbn Hacer, *daîf cidden*, *metrûk*, *metrûku'l-hadîs*, *vâhî*, *vâhî'l-hadîs*, *vâhî cidden*, *sâkıt* gibi ağır tenkid terimlerini kullandığı rivayetleri genellikle zayıflıklarına dikkat çekerek ve sahih hadislerle karşılaştırarak reddeder. Bunu yanında, *lâ yesihhu* terimiyle bir rivayetin sahih olmadığını, *lâ yesbutu* ifadesiyle ise sahih bir isnadı bulunmayan ya da isnadı olsa bile sahih olmayan rivayetleri kasteder.

Sonuç olarak, İbn Hacer'in rivayetleri ele alışıında belirli bir metodu takip ettiği ve kullandığı ıstılahlarla yaptığı değerlendirmelerinin büyük ölçüde bu metodolojiye uygun olduğu söylenebilir. Ancak, bazı durumlarda, özellikle tariklerin çokluğu veya farklı mahreçler üzerinden rivayet edilen hadisler söz konusu olduğunda, metodunun dışına çıkabildiği ve çok zayıf hadisleri de kabul ettiği görülmektedir. Bu durum, İbn Hacer'in metodunun esnekliğini ve gerektiğinde farklı yaklaşımlar sergileyebildiğini göstermektedir. Ayrıca, İbn Hacer'in kullandığı tenkid ıstılahları, râvi ve rivayetlere ilişkin farklı zayıflık derecelerini ortaya koymaktadır. Bazı hadisler,

hafif zayıflıklar taşımasına rağmen, diğer rivayetlerle desteklendiğinde delil olarak kullanılabilir hale gelmektedir. Ancak, bu tür hadisler ferd olarak kalıp mütâbi veya şâhidi bulunmadığında delil olma özelliğini yitirmektedir. Diğer taraftan, bazı hadisler o kadar zayıftır ki, farklı tariklerle desteklense bile hiçbir şekilde dikkate alınmazlar. Bu çerçevede, İbn Hacer'ın şerhinde hadislerin doğru bir biçimde değerlendirilebilmesi için onun cerh ve ta'dîl metodolojisinin göz önünde bulundurulması büyük bir önem taşımaktadır.

Kaynakça

- Abdürrezzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî. (1983) *el-Musannnef*. (2. Baskı). thk. Habîburrahman el-A'zâmî. Beyrut: Tevzi'ü'l-Mektebi'l-İslâmî.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. (2001). *Müsnedu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb Arnavut, Adil Mürşit vd. Beyrut: Messesetu'r-Risâle.
- Ahmed Naim. (2019). *Tecrid-i Sarih Mukaddimesi*. İstanbul: DİB Yay.
- Aşıkkutlu, Emin. (1997). *Hadiste Ricâl Tenkidi*. İstanbul: MÜİFV Yay.
- Aydınlı, Abdullah. (2012). *Hadis Istılahları Sözlüğü*. (6. Baskı). İstanbul: MÜİFV Yay.
- el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdi el-Hatîb el-Bağdâdî. (h.1357). *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*. thk. Abu Abdullah es-Sevrâkî ve İbrahim Hamdi el-Medenî. Medine: Mektebetu'l İlmiyye.
- el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. (2000). *Şu'abü'l-îmân* thk. Ebû Hacer Muhammed es-Sâid. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. (1988). *Delâilü'n-nübeve ve ma'rifetu ahvâli Sahibi's-Şeri'a*. thk. Abdulmut'i Kal'âci. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn (2003). *es-Sünenü'l-kübrâ*. (3. Baskı). thk. Muhammed Abdulkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- el-Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Basrî. (2009). *Müsnedü'l-Bezzâr*. thk. Mahfuzurrahman Zeynullah, Adil b. Sa'd ve Sabri Abdulhalik eş-Şafîi. Medine: Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hikem.
- el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. (1993). *Sahîhu'l-Buhârî*. (5. Baskı). thk. Mustafa Dib el-Buğa. Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 1993, I-VII.
- ed-Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. el-Fazl. (2000). *Sünenü'd-Dârimî*. thk. Hüseyin Selim Esed ed-Darânî. Suudi Arabistan: Dâru'l-Muğnî li'n-Neşr ve't-Tevzî'.
- ed-Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. (2004). *Sünenü'd-Dârekutnî*. thk. Şuayb Arnâvut, Hasan Abdulmun'im Şibli vd. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle.
- Ebû Dâvûd, Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. (2009). *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Şuayb Arnavut ve Muhammed Kâmil Karabeleli. Riyad: Dâru Risâletu'l-Alemiyye.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh b. Ahmed b. el-İsfahânî. (1974). *Hilyetü'l Evliyâ ve tabakâtü'l-Aşfiyâ*. Mısır: Matbaâtu's-Sa'ade.
- Ebû Zehv, Muhammed. (2007). *Hadis ve Hadisçiler*. trc. Selman Başaran ve Ali Sönmez. İstanbul: Ensar Yay.

el-Elbânî, Muhammed Nasıruddîn. (2002). *Sahihu sünen-i Ebî Dâvûd*. Kuveyt: Müessesestu Ğurâs li'n-Neşri ve't-Tevzî'.

el-Gavrî, Seyyid Abdulmâcid. (2007). *Mu'cemu'l-elfâzi cerh ve't-ta'dîl*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr.

el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî. (2010). *İhyâ'u ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Dâru'l Ma'rife.

Gül, Recep Emin. (Haziran 2015). "Hadis İlminde Cerh-Ta'dîl Mertebeleri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 43/362-386.

el-Hâris b. Ebî Usâme, Ebû Muhammed el-Hâris b. Muhammed b. Ebî Usâme. (1992). *Müsnedü'l-Hâris-Buğyetü'l-bâhis an zevâidi musnedü'l-Hâris*. thk. Hüseyin Ahmed Salih el-Bâkirî. Medine-i Münevvere: Merkezi Hidmeti's-Sünne ve's-Sireti'n-Nebeviyye.

el-İrâkî, Ebû'l-Fazl Zeynüddîn Abdurrahim b. el-Hüseyin b. Abdurrahman. (1969). *et-Takyîd ve'l-îdâh şerhu mukaddimeti İbn Salâh*. thk. Abdurrahman Muhammed Osmân. Medine: el-Mektebetu's-Selefiyye.

İtr, Nureddin. (1979). *Menhecu'n-Nakd fi Ulûmi'l-Hadîs*. (2. Baskı). Dimeşk: Dâru'l Fikr.

el-İrâkî, Ebû'l-Fazl Zeynüddîn Abdurrahim b. el-Hüseyin b. Abdurrahman vd. (1987). *Tahrîcu ehâdisi ihyâ-i ulûmi'd-dîn*. Riyad: Dâru'l-Asime li'n-Neşr.

İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî el-Kurtubî. (2017). *et-Temhîd limâ fi'l-muvatta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf vd. Beyrut: Müessesetu'l-Furkan li't-Turâsi'l-İslâmî.

İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. (1966). *Mevzûât*. thk. Abdurrahman Muhammed Osmân. Medine: el-Mektebetu's-Selefiyye.

İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs b. el-Mûnzir et-Temimî el-Hanzâlî er-Râzî. (1952). *el-Cerh ve't-ta'dîl*. Beyrut: Dâru İhyâ-i Turâsi'l-Arâbî.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrahim el-Absî el-Kûfî. (1989). *el-Kitâbu'l-musannef fi'l-ehâdisi ve'l-âsâr*. Thk. Kemal Yusuf el-Hut. Lübnan: Dâru't-Tac.

İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. (2000). *Fethu'l-bâri bi şerhi sahîhi'l-Buhârî*. thk. Abdulaziz b. Abdullah b. Bâz, Ali b. Abdulaziz b. Ali eş-Şibl, Muhammed Fuâd Abdulbâkî. Riyad: Dâru's-Selâm li'n-Neşri ve't-Tevzî'.

İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. (1986). *Takrîbü't-tehzîb*. Thk. Muhammed Avvâme. Haleb: Dâru'r-Reşid.

İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. (2021). *Nüzhetü'n-nazar fi tadvîhi nuhbetü'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser*. Thk. Abdulmuhsin b. Muhammed el-Kâsım. Medine: y.y.

İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. (h.1415). *el-İsâbe fi temyizi's-Sahâbe*. Thk. Adil Ahmet Abdulmevcud ve Ali Muhammed Muavvez. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Hâkim en-Nîsâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. (1990). *el-Müstedreku ala's-sahihayn*. thk. Mustafa Abdulkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Bustî. (2012). *Sahîhu İbn Hibbân*. Thk. Muhammed Ali Sönmez ve Halis Aydemir. Beyrut: Dâru İbn Hazm.

İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme b. el-Muğîre b. Sâlih es-Sülemî en-Nîsâbü'rî. (2003). *Sahihu İbn Huzeyme*. (3. Baskı). thk. Muhammed Mustafa el-A'zâmî. Beyrut: Mektebetu'l-İslâmî.

İbn İshâk, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr b. Hiyâr el-Muttalibî el-Kureşî el-Medenî. (1978). *es-Sîretü'n-Nebeviyye* thk. Süheyl Zekkâr. Beyrut: Dâru'l-Fikr.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. (t.y.). *Sünenu İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuâd Abdulbâki. b.y.: Dâru İhyâ-i'l-Kütübî'l-Arâbiyye.

İbnü's-Salâh Takîyüddîn Ebû Amr eş-Şehrezurî. (1986). *Ulûmü'l-hadîs li İbn Salâh*. thk. Nureddin İtr. Dimeşk: Dâru'l Fikr.

el-Leknevî, Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdulhay el-Leknevî el-Hindî. (2000). *er-Raf' ve't-tekmîl fî'l-cerh ve't-ta'dîl*. (6. Baskı). Beyrut: Dâru's-Selâm.

el-Makdisî, Şerefuddîn, Ali b. Mufaddal b. Ali b. Müferreh b. Hâtîm b. Hasan b. Ca'fer. (2004). *Ehâdisu muktebesetun mine'l-erbaine'l-müsellesât*. b.y.

Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî. (2004). *el-Muvatta*. thk. Muhammed Mustafa el-A'zâmî. Birleşik Arap Emirlikleri: Müessesetü Zâyed b. Sultan.

en-Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. (1930). *Sünenü'n-Nesâî*. Kahire: el-Mektebetu't-Ticariyye'l-Kübrâ.

en-Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. (2001). *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Hasan Abdulmun'im Şelebi. Beyrut: Müessestü'r-Risâle.

en-Nevevî, el-İmâm Muhyiddîn b. Şeref. (1985). *et-Takrîb ve'teysîr li ma'rifeti süneni'l-beşîri'n-nezîr*. thk. Muhammed Osmân el-Haşî. Beyrut: Dâru Kitâbi'l-Arabî.

Özçelik, Fikret. (2017). *İbn Ebî Hâtîm er-Râzî ve Cerh ve Ta'dîl'deki Metodu*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi.

er-Ruveysî, Avvâd b. Humeyyid. (2018). Menhecu'l-Hafız İbn Hacer fî takrîbi't-tehzîb ve şerhu merâtibi'l-cerhi ve't-ta'dîli ve tabakatu'r-ruvvâtî fihi. *Mecelletu'l-Camiâtî'l-İslâmiyye*, 17(183), 90-131.

es-Sehâvî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed (2003). *Fethu'l-muğîs bi şerhi elfiyeti'l-hadîs*. thk. Ali Huseyn Ali. Mısır: Mektebetü's-Sünne.

es-Süheylî, Ebû'l-Kasım Abdurrahman b. Abdullah b. Ahmed. (h.1412). *er-Ravzu'l-unuf fî şerhi sireti'n-Nebeviyye*. Beyrut: Dâru İhya-i't-Turasi'l-Arabî.

es-Süyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr Celâleddîn. (t.y.). *Tedrîbü'r-râvî fî şerhi takrîbi'n-Nevevî*. thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Firyabi. Riyad: Dâru Taybe.

et-Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb. (t.y.). *el-Mu'cemu'l-kebîr*. thk. Hamdi b. Abdulmecid es-Selefi. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye.

et-Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb. (1995). *el-Mu'cemu'l-evsat*. thk. Ebû Muaz Tarık b. İvâdullah b. Muhammed ve Ebû'l ve Fadl Abdulmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî. Kahire: Dâru'l-Haremeyn.

et-Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb. (1985). *el-Mu'cemu's-sağîr*. Thk. Muhammed Şekur Mahmud el-Hac. Beyrut: el-Mektebetu'l-İslâmî.

et-Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre b. Musa. (1975). *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Muhammed Fuâd Abdalbâki vd. Mısır: Matbaatu'l-Îsâ Bâbi'l-Halebî.

Turhan, Halil İbrahim. (2015). *Ricâl Tenkidinin Doğuşu ve Gelişimi Hicrî İlk İki Asır*. İstanbul: MÜİFV Yay.

Uğur, Mücteba. (2021). *Hadis Terimleri Sözlüğü*. (3. Baskı). Ankara: TDV Yay.

Yücel, Ahmet. (2014). *Hadis İstılahlarının Doğuşu ve Gelişimi Hicrî ilk Üç Asır*. (2. Baskı). İstanbul: MÜİFV Yay.

Yücel, Ahmet. (2015). *Hadis İlminde Tenkit Terimleri*. (2. Baskı). İstanbul: MÜİFV Yay.

ez-Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman et-Türkmânî. (1963). *Mîzânu'l-i'tidal fî nakdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.

Hinduizm'de Beden: Tanrı'nın Tapınağı

Body in Hinduism: The Temple of God

Emine BİLGE

Milli Eğitim Bakanlığı /TÜRKİYE

emine.bilge21@gmail.com

ORİİD No: 0009-0000-2634-9989

Sevinç AKSİN

Milli Eğitim Bakanlığı/TÜRKİYE

sevinc.aksin@gmail.com

ORCID No: 0000-0002-5496-6164

Araştırma Makalesi/Research Article

DOI: 10.56671/hafizadergisi.1717958

Sayfa: 49-65

Makale Gönderim Tarihi

12/06/2025

Makale Kabul Tarihi

16/06/2025

Öz

Bu makale, Hinduizm’de bedenın anlamını, dünya yaşamına etkilerini ve kurtuluş fikrine yansımalarını incelemektedir. Hinduizm’de beden, Tanrı’nın tapınağı olarak kabul edilir ve dünya ile metafizik alem arasında bireyi kurtuluşa ulaştıran bir araç olarak görülür. Beden, maddi yönüyle dünya alemi; ilahi Atman özüyle de tanrısal evrenle ilişkilidir. Yaratılışa göre beden tanrısal evrenin yansıması ve tanrıların meskeni olan bir mikro evrendir. Bu çalışmada, maddi bedenın ilahi Atman özünü barındıran ve tanrıların meskeni olan bir mikro evren olması fikrinden hareketle, bedenın yaratılış ve kurtuluştaki önemının ve rolünün bütünsel bir şekilde ortaya konulması hedeflenmiştir. Makalede beden fikri, Hindu kutsal metinlerine dayandırılmıştır. Ayrıca bedenın kutsallığını ele alan mevcut çalışmalardan da faydalanılmıştır. Tanrısal beden fikrinin dayanağı Mutlak öz Puruṣa’nın bedenidir. Puruṣa’nın bedeni ile ondan varolan duylar evrenindeki insan bedeni arasında benzerlik kurulur. İnsan bedeni iyi ve kötünün, devalar ve asurların mücadele alanıdır. Bedenın kurtuluşa ulaşması bedende varolan ilahi öz Atman’ın bedenın maddi doğasını aşması ve evrensel Brahman’la birleşmesiyle gerçekleşir. Hinduizm’e göre bedeni oluşturan maddi doğa kutsaldır. Ancak bireyin seçimlerinin maddi doğanın yaratılıştaki dengeli halinin bozulmasına yol açtığı sonucuna varılmıştır. Hinduizm’e göre bedende üç beden (maddi, süptil, nedensel) bulunur. Üç beden, üç varoluş- üç bilinç halini sembolize eder. Bilincin bedenden kurtuluşu, üç varoluş halininin aşılmasıyla gerçekleşir. Hindular tapınakları Vastu Puruṣa Mandala mimarisine göre tasarlanmıştır. Tapınağa giren birey makro evren Puruṣa’nın bedeninde saf hale gelmeyi amaçlayarak mutlak kurtuluş olan mokşaya ulaşmaya çabalar.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Hinduizm, Beden, Tanrı, Kurtuluş, Tapınak

Abstract

This article examines the meaning of the body in Hinduism, its effects on worldly life, and its reflections on the idea of salvation. In Hinduism, the body is considered the temple of God and is seen as a tool that leads the individual to salvation between the world and the metaphysical world. The body is related to the worldly world with its material aspect and to the divine universe with its divine Atman essence. According to creation, the body is a microcosm that is the reflection of the universe and the abode of the gods. In this study, it is aimed to reveal the importance and role of the body in creation and salvation in a holistic way, based on the idea that the material body is a microcosm that contains the divine Atman and is the abode of the gods. The idea of the body is based on Hindu sacred texts in the article. In addition, existing studies addressing the sacredness of the body are also utilized. The basis of the idea of the divine body is the body of the Absolute Purusha. The body reaches salvation when the divine Atman, which exists in the body, transcends the material nature of the body and unites with the universal essence Brahman. According to Hinduism, the material nature that forms the body is sacred. However, it has been concluded that the individual's choices lead to the disruption of the balanced state of material nature in creation. According to Hinduism, there are three bodies in the body (material, subtle, causal). The three bodies symbolize three states of existence - three states of consciousness. Indian temples are designed according to the Vastu Purusha Mandala architecture. The individual who enters the temple aims to become pure in the body of the macro universe Purusha and strives to reach moksha, which is absolute salvation.

Keywords: History of Religions, Hinduism, Body, God, Salvation, Temple

Giriş

Hinduizm’e göre ölümsüzlüğe giden yolda beden kutsal bir mekandır. Bedenın kutsallığı yaratılıştan gelir. Hinduizm’in yaratılış fikrine göre maddi unsur ve tanrısal ruh barındıran beden, kutsal ruh Mutlak Bir’den varolur. Upanişadlara göre maddi beden kutsal ruh Atman’dan doğar (*Upanishadlar*, 2008, Maitri 3:2). Dolayısıyla da maddesel beden kutsaldır. Hinduizm’de bedenın tanrısal ruhun ikametgahı fikri Upanişad felsefesiyle belirginleşmiştir. Bu da Mutlak Brahman ve

Atman fikriyle ilişkilidir. Hindu yaratılış ve kurtuluş fikrinde tek, ilahi güç olan Mutlak Bir Brahman, insan bedeninde Atman ruhu olarak var olur (*The Sacred Books of East: The Upanishads Part II*, 1884 Brihadaranyaka Upanishad). Bu yüzden beden kutsal ruhu içinde barındıran bir mabeddir.

Hindu kutsal metinlerde yer alan mitler, mitolojiler evren ve insan algısını, dünya hayatı ve ölüm sonrası hayatı şekillendiren hususlardandır. Çünkü Hindu kutsal metinlerdeki mitler ve mitolojiler tanrısal olana ulaşmada ve kutsal ile bağ kurmada sembolik anlatılardır (Aksin, 2024, ss. 17-18). Hinduizm’de beden fikrinin temeli yaratılışa dayanır. Yaratılıştaki tanrısal alem Mutlak Bir’in varlık sahasına Yüce Varlık Puruṣa olarak çıkmasıyla meydana gelmiştir. Rig Veda’da Puruṣa Sukta ilahisi evrenin beden şeklinde tasvir eden ilk metindir. Upanişadlarda ise tanrısal evren bedeni ile insan bedeni arasındaki ilişki, evrendeki aşkın öz Brahman ile insandaki içkin öz Atman üzerinden bağ kurularak ifade edilmiştir. Dolayısıyla beden fikri Upanişadlarda insanın makrokozmos olan evrenin bir mikrokozmos olduğu fikrini ortaya koyar. Bedenin makro evrenin bir yansıması olduğu Puruṣa kavramı ile ilişkilidir. Puruṣa terimi “kişi” anlamına gelir ve “evrensel insan” a atıftır (S. Dokras & Dokras, 2020, s. 5). Puruṣa’nın bedeninde tanrısal evren ve duyular evreni içiçe olacak şekilde var olmuştur (Aksin, 2024, ss. 36-37; *The Vedas*, 2002, Purusa 1.10.90). Tanrısal alemin beden şeklinde sembolize edilmesi tanrısal evren ile insan arasında ilişkiyi ortaya koyar.

Upanişadlara göre kutsal ruhun mabedi olan beden aynı zamanda da ruhu dünya ile sınırlayan bir kafestir. Beden, dünya aleminden tanrısal aleme doğru giden yolda bir araçtır. Bu yolculukta beden bir yandan kurtuluşa (*mokṣa*) veya aydınlanmaya (*samādhi*) giden yolculuğun aracı olarak olumlu bir değerlendirilirken, diğer yandan dünya yaşamıyla ilişkili olarak ruhun özgürleşmesini engelleyen, kısıtlayan olumsuz bir durum olarak kabul edilir. Upanişad felsefesiyle ortaya çıkan düalist okullardan Samkhya ve Yoga ekolüne göre yaratılıştaki bedende Puruṣa (ruh) ve Prakriti (madde) denge halindedir. Dünya yaşamında seçimler beden dengenin bozulmasına yol açar. Monist anlayışı benimseyen Advaita okulunu göre ise birey dünya yaşamındaki asıl gerçekliği perdeleyen yanılsamanın (*maya*) ve cehaletin (*avidya*) etkisiyle yanlış seçimlerde bulunabilir ve bu da beden saflığı ve dengesinin bozulmasına yol açar. Saflığını yitiren bedendeki ruh Atman, yaratılıştaki tek ve gerçek ruh olan Brahman’a erişemez. Böylece yaratılıştaki saflık ve kutsallığını yitiren beden dünya mekanına döngüsel düşümlere (*karma-samsara*) tabi olur (Aksin, 2024, ss. 115-116). Evrensel bilinç Brahman’ı idrak etmeye yönelik yoga, meditasyon ve dini ritüeller ruhun bedenden kurtuluşunda etkili uygulamalardır. Ruhun bedene mahkumiyetinden özgürleşmesi, arınması ve dünya hayatında yeniden bedenlenmemesi için dini ritüel ve uygulamalar önem arz eder (Arslan, 2013, s. 24). Ruhun bedenden özgürleşmesi mutlak kurtuluş olan *mokṣa*ya ulaştırır (Arora, 2020, s. 12).

Hindu mitlerine göre tanrılar dünya mekanında bozulan ilahi düzeni sağlamak amacıyla dönem dönem dünyaya inerler. Tanrılar insanın algılayacağı şekilde insan bedeninde dünyada enkarne olurlar. Tanrı’nın bedene bürünmesiyle olan mitolojik kişi, insanı hakikate giden yolda bir rehber görevi görür. Tanrı’nın insan bedeninde var olması tanrının insanla benzeşme yönüdür. Böylece birey ile tanrı arasında bağ kurulması söz konusudur. Beden, sadece bireysel bir varlık olarak değil, aynı zamanda toplumsal, sosyal ve ritüel öneme sahiptir. Beden metafizik, toplumsal ve sosyolojik öneme sahiptir. Bedenin toplumsal ifadesi tapınak sembolizminde ortaya çıkar. Dünya hayatında tanrının sembolik ikametgahı tapınaklardır. Hindu tapınakları Puruṣa bedeninde tasarlanmıştır. Böylece tapınaklar Vastu Puruṣa Mandala mimarisine göre bina edilir. Mandala mimarisi evrensel bilinç olan kutsalın varoluşsal bütünlüğünü sembolize eden dairesel bir diyagramdır (Oğuz & Karataş, 2021, s. 577). Tapınak, beden ile tanrılar arasında kutsal mekanda kutsal bağların aracıdır. Bu nedenle tapınak mimarisinde her bir bölge tanrısal beden için insan bedenini saflaştırmayı amaçlayan sembolik anlamlar taşır. İnsan bedenindeki kutsal ruh, tapınakta

kutsal mabed Vastu Puruṣa'nın bedenine girerek saflaştır. Tapınaklarda ritüel ve arınma süreçleri, bireyin hem fiziksel hem de ruhsal saflığa ulaşmasını sağlar. Hindu geleneğinde kast sistemi beden kutsallığını toplumsal ve sosyolojik açıdan kısıtlar. Çünkü kast sistemi bireyi saflık ve kirlilik yönüyle sınırlandırmıştır. Bu da kast sisteminin (*jati*) doğumla belirlendiğine dair kabuldür. Kast sisteminde doğumla gelen *jati*, yani sosyo-politik sınıflandırma bireyin mesleğini, sınıfını dolayısıyla bedeninin kirliliği ya da saflığını belirler. Bazı Hindu gelenekler kast sistemini öne sürerek bazı sınıfları kutsal mekanlarda arınmadan yoksun bırakmaktadır (Kamińska-Jones, 2022, s. 29).

Hinduizm'de Beden ve Bedenleşme: Tanrısal Evrenin Yansıması

Hinduizm'de beden, fiziksel ve metafiziksel varoluş ile ilişkilidir. Hindu mitlerinde beden maddi bir unsur olmanın ötesinde derin evrensel ve sembolik anlamlar taşır. Dolayısıyla beden sembolizmi ve tanrılar, kozmik düzenin birer yansımasıdır. Tanrıların bedenleri, fiziksel varoluşun ötesinde evrensel ilkeleri temsil eder ve Hindu düşüncesinde derin ruhsal anlamlar taşır. Hindu kutsal metinlerde beden fikri ve sembolizmi evren, tanrı, tanrıça, avatar, insan ve mitolojik figürlerde açık hale gelir. Tanrılar genellikle insan bedeni şeklinde tasvir edilmekle birlikte bu bedenler evrensel prensipleri ve evrensel güçleri temsil eder. Hindu mitlerinde tanrıların bedenleri, fiziksel dünyadaki dualitelerle (iyi-kötü, yaratma-yok etme vb.) ve ruhsal gerçekliklerle bağlantılıdır.

Hindu kutsal metinlerinde beden "mikro evren" olarak görülmesi, bireysel var oluşun evrensel düzene, yani "makro evrene" bağlı olduğuna işaret etmektedir. Buna göre insan bedeni, evrenin içerdiği unsurları ve ilkeleri yansıtır ve bireyi tüm kozmosla bağlantılı kılar. Bu durumun dayanağı ilahi öz Puruṣa'da açığa çıkar. Her şeyde ve her yerde olan tanrısal öz Puruṣa, evreni kendisinden yaratan ve sürdüren ilkedir. Puruṣa'nın bedeni tanrısal evrendir ve bu evren bedeninde tüm canlı ve cansız varlıklar potansiyel halde bulunur (Das, 2007, s. 60). Yaratılış mitlerine göre evren Yüce Varlık Puruṣa'dan tezahür etmiştir. Puruṣa ise yaratılıştaki öz Mutlak Bir'in varlık sahasına çıkmış halidir. Yaratılıştaki ilkin tanrısal evren, ardından duyular evreni yaratılmıştır. Dolayısıyla Hinduizm'de evren içinde evren fikri bulunur. Puruṣa'nın başı, kolları, bacakları, karnı ve rahmi tanrısal evren ve varlıklarına karşılık gelir. Duyular evreni olan dünya Puruṣa'nın rahminde yani *Hiranyagarbha* altın tohumdan varlık düzeyine çıkar. Böylece varoluş aşamalı olarak ve tanrısal özden meydana gelir. Dolayısıyla insan da tanrısal öz olan makrokozmos evren Puruṣa'dan doğan mikrokozmos bir evrendir (Aksin, 2024, ss. 103-104). Puruṣa'nın bedeni ile insan bedeni benzerlik ve görevsel anlamda paralellik içerir. Puruṣa, evrenin maddi ve manevi tüm bileşenlerini, özünü kendinde barındıran varlıktır. Bu nedenle tanrısal evren ve tanrısal varlıklar ile dünya ve insan arasında da paralellik bulunur. İnsan bedeninin farklı bölümleri, evrendeki elementler ve tanrılarla ilişkilendirilir. Puruṣa'dan yaratılan tanrılar, insan bedeninin farklı bölümlerini temsil eder (*The Vedas*, 2002, Puruṣa 1.10.90). Bu da, tanrıların bedenlerinin insanda yansıması olduğunu ortaya koyar.

Vedalarda tanrısal evrenin bedeni olan Yüce Varlık Puruṣa, Upanişadlarda "kişi" şeklinde tanımlanmıştır. Dolayısıyla Upanişadlar'da evren ve insanı anlama ve algılamada Puruṣa ilkesi üzerinden ortaya konması söz konusudur. Puruṣa Sukta ilahisinde Puruṣa'nın bedeninde binlerce, göz, kafa, ayak, parmak ve uzuvdan var olduğu ifade edilir. Puruṣa'nın bedenindeki uzuvlar, insan bedenindeki uzuvların sayısal olarak değil de bedendeki yerleri arasındaki benzerlik vardır (Das, 2007, s. 60). Dolayısıyla bu benzerlik özsel olarak da bulunur. Puruṣa tanrısal öz olduğu için O'nun kendisinde var olan insan da aynı öze sahiptir. Böylece aynı Puruṣa bedeninde evren ve insan birliği bulunur (Aksin, 2024, s. 38).

Upanişadlarda mikro evren ve makro evren felsefesi insan bedeni ile evren arasında birlik ve özdeşlik öğretisi üzerine kurulur. Buna göre evrensel ruh Brahman, insan benliğinde Atman olarak var olur. Atman, insan bedeninde hapsolmuş evrensel benlik, ruhtur. Bu da Brahman ve Atman'ın varlıklarda aynı ruhun farklı yönleri olarak görülür. Mutlak Bir Brahman, öz olarak insanda beden, ruh ve akıl olarak var olur. Makro evren Brahman'ın *Nirguna* ve *Saguna* olmak üzere iki sıfatı vardır. *Nirguna Brahman* mikro evren olan insanda Atman, *Saguna Brahman* ise jiva (beden-madde) olarak tezahür eder. Bu nedenle insandaki Atman, mutlak ve tek gerçeklik olan Brahman Ruh'udur. Dolayısıyla maddi bedende olan Atman, mutlak hakikat Brahman'dır (Afroogh & Fahim, 2020, s. 132). Hindu yaratılış mitlerine göre denge halinde olan Puruşa (ruh) ve Prakriti (doğa-madde), Brahman'ın *Nirguna* ve *İşvara* sıfatının ebedi iki ilkesi olarak kabul edilir. Makro evrende Puruşa ve Prakriti'nin evrenin yaratılışındaki birliği ile mikro evren insanda ruh- beden birliği benzerdir (V, t.y.). İnsan bedenindeki ruh Atman Puruşa'nın, madde ise Prakriti'nin yansımasıdır. Evrenin birliğindeki Puruşa ve Prakriti birliği, insanda Atman ve maddi bedeni sembolize eder (Aksin, 2024, s. 139). Bu benzerlikler insanın, tanrısal bir evrenin yansıması olduğunu, yani mikro evren olduğunu ortaya koymaktadır.

Aitareya Upanişad'a göre beden çeşitli tanrıların tezahürü olan organlar tarafından desteklenir ve tanrılar insan bedenini mesken edinir (*Upanishadlar*, 2008, Aitareya 2:1-5). Upanişadlara göre bedendeki tanrılar arzulardan beslenir. Tanrılar ölümlü bedenlerde bireye yardım ederler ve bedenin beslenmesi ve güçlenmesiyle arzulara göre hareket ederler. Bedendeki tanrılar dünya yaşamıyla ilişkili olduklarından arzulardan vazgeçip Brahman'a erişmeyi istemezler. Çünkü yaratılışın başlangıcında açlığa ve susuzluğa maruz bırakıldığından, bedendeki tanrılar kendi yiyeceklerini üretemezler. Bu nedenle insan bedenine bağımlıdırlar. Hinduizm'de kurban sunuları bedendeki tanrıları yatıştırmaktan ziyade beslemek için yapılır (V, t.y.-b). Bununla birlikte kutsal metinlerde kişinin bedeninin bir savaş alanı olduğunu ifade eder. Bedenin savaş alanına benzetme iyi (*deva*) ve kötü (*asura*) tanrıların mücadelesini ortaya koyar. Bireyin seçimleri iyi ve güzeli yönelikse devaların kötü ve olumsuz yönde ise asurların etkinliği artar. Bu da bedende iyi ve kötü güçlerin savaşını ve bedenin cennet ve cehennem alanı olabileceğini ortaya koyar (V, t.y.-a).

Hinduizm'de dünya, tanrısal evrenin bir prototipidir. Dolayısıyla tanrılar da insanlara benzerdir. Hindu mitolojisinde tanrıların bedenleri insan formunda tasvir edilir ve evrenin kozmik düzenini ve güçlerini sembolize eder. Bu semboller, hem tanrıların işlevlerine hem de evrensel rollerine atıfta bulunur. Tanrıların bedenleri ve işlevleri insan bedeninin evrenle olan bağına simgeler. Hint mitolojisinde tanrısal varlıklar birçok baş, kol, bacak gibi çeşitli şekillerde tasvir edilir. Burada tanrısal varlıkların bedenlerinin insan bedeniyle karşılaştırıldığında çoklu uzuvlarının varlığı, insan bedenine göre onların çok yönlü doğasını ve güçlerinin farklılığını da gösterir niteliktedir (Doniger, 2014, ss. 485-508). Hindu tanrı ve tanrıçalarının genellikle güçlü, savaşçı figürler olarak tasvir edilmesi, bedenin sadece bir güç sembolü değil, aynı zamanda koruyucu bir rolü ve insana örnek prototip olduğunu da gösterir.

Hint mitlerinde evrenin yaratılış ve yıkılış döngülerindeki üç temel tanrının (Brahma, Vişnu, Şiva) bedenleri ilahi düzeni sembolize eder. Evren ve insanın yaşam süreleri insan bedeninin özellikleri olan nefes, ölüm ve yaşam metaforu üzerinden verilmiştir. Brahma'nın yaşam süresi yüz yıldır. Brahma'nın yaşam süresi Vişnu'nun bir nefes süresidir. Vişnu nefes verdiğinde Brahma, yani evren ve yaşam var olur, nefes aldığıda yıkım formu Şiva ile evren Brahma ölür ve yaşam son bulur (Aksin & Seyfeli, 2022, s. 229). Bu da Hinduizm'de insan bedeni metaforu üzerinden insanın tanrı ve tanrısal alem ile ilişkisini ortaya koymaktadır. Evreni yok eden tanrı Şiva'nın bedenindeki her bir unsur evreni ve insanı arındırmaya yönelik mitolojik ve ruhsal sembolik anlamlar taşır. Şiva'nın üç gözü vardır ve bu üç göz onun tüm evreni görmesi ve her şeyi bilen doğasını yani ilahi

bilgiyi simgeler. Şiva'nın üçüncü gözü onun yıkıcı yönüyle de ilişkilidir. Bu üçüncü gözün açılması evrenin yok edilişi ve yeniden doğuşunu sembolize eder. Her şeyi görme ve bilme yetisi olan üçüncü gözün açılmasıyla evrendeki tüm yanlısamlar yok olur. Şiva'nın yok edici yönü aynı zamanda arınmayı ve yenilenmeyi temsil eder (Vallabh vd., 2009, s. 136). Aynı şekilde insanın da üçüncü gözü Brahman gerçekliğini görüp maya yanlısamasından kurtulması olarak değerlendirilebilir. Şiva'nın bilgeliğini örnek alan bireyin dünyadaki cehaletin perdesini yok edip yenilenmesi mümkündür. Şiva'nın mavi renkli boynu ve zehri içmesi ise dünyayı kurtarmasını sembolize eder. Bu onun fedakârlık ve koruma gücünü ifade eder (*The Puranas*, 2002, Bhagavad Purana: 16.8.3). Şiva'nın saçlarından akan Ganj nehri(*The Puranas*, 2002, Brahma Vaivart Purana: 9.18) ise hayatın akışı ve arınmayı temsil eder (D. Kumar, 2017, ss. 14-15).

Yaşatıcı tanrı Vişnu'nun bedeni ise dört kolla tasvir edilir. Dört kol, Vişnu'nun gücünü ve evrensel düzeni ve evrenin dört yönünü kontrol etme gücünü, dolayısıyla da evrenle olan bağıntıyı temsil eder. Vişnu'nun her bir kolunda farklı silahlar ve semboller bulunur. Vişnu'nun her bir kolunda tuttuğu lotus çiçeği ise saflığı ve ruhsal bilgeliği fark eder (*Vishnu's Divine Attributes*, 2023). Vişnu'nun dünya hayatı ile bağlantısı ise onun yarı insan ve yarı kartal formunda tasvir edilen Garuda kuşunun üzerinde durması ile açıklanır. Vişnu, gökyüzünde Garuda kuşunun üzerinde oluşu göksel hakimiyeti ve tanrısal müdahaleyi temsil eder. Yaratıcı tanrı Brahma dört yüz ve dört kollu tasvir edilir. Brahman dört yüzü hem Hinduizm'in kutsal metinlerinden dört Veda metnini ve Vedik bilgelik ve evrensel bilincin tüm yönlerini kavrayabilme gücünü hem de zamanın dört yönüne hakimiyetini temsil eder. Yaratılış tanrısı Brahma'nın elindeki lotus çiçeği ise yaratılışın saf kaynağını ve ruhsal gelişimi sembolize eder (*The Puranas*, 2002, Brahma Purana: 1.1).

Tanrıça Kali'nin tasvirinde kullanılan beden sembolizmi, aynı zamanda cinsel güç ve bağımsızlık sembolizmi olarak da yorumlanır (Chakravarty, 2017, ss. 1-2). Tanrı Şiva'nın bedeninde olan *lingam* ve *yoni* sembolü ise yaratılış ve kozmik enerjinin sembolü olarak görülür (Zimmer, 2004, ss. 145-146). Bununla birlikte Hindu mitolojisinde beden sembolizmi dişil, eril ve androjenik cinsiyet olgularıyla aktarılır. Şiva'nın *Ardhanarişvara* formu androjenik bir form olup eril ve dişil prensiplerin bir araya geldiği, birleştiği bir sembol olarak öne çıkar. Bu form, Hindu felsefesinde evrensel bütünlüğün ve karşıtların uyumunun bir sembolüdür. *Ardhanarişvara* formu, Tanrı Şiva'nın dişil enerjisi *Şakti* ile birleşmesini temsil eder ve bu sembolizm, Hinduizm'deki cinsiyet rollerinin esnekliğini ve dişil enerjinin önemini vurgular (Ferro-Luzzi vd., 1980). Hint mitolojisinde baş ve bedenin paylaşımı (*cephalosomatic*) ile ilgili çeşitli tanrısal figürler mevcuttur. Bu birleşik cinsiyet formları yaratılıştaki kozmik denge ve evrensel uyumu sembolize eder. Hindu tanrılarından Şiva ve Vişnu'nun birleşik formu olan *Harihara* ya da *Şiva-Sakti* birleşik figürler yaratılıştaki uyum ve dengeyi temsil edilir (Harikrishnan, 2020).

Hinduizm'de tanrıların belirli zamanlarda insan bedenine bürünerek dünyaya inmesine tanrısal bedenleşme (avatar) denir. Avatarlar dünyayı kaostan kurtarmak ve evrenin düzenini sağlamak için farklı zamanlarda ortaya çıkan, insanlara yol gösteren önderlerdir. Ramayana destanındaki ilahi düzen olan dharmayı yeniden kurmayı amaçlayan kahraman Rama, Vişnu'nun dünyaya inen bir avatarıdır. Rama'nın bedeni, adaletin ve krallığın ideallerini temsil eder. Mahabharata destanındaki Krişna da Vişnu'nun bir başka avatarıdır. Krişna'nın bedeni ilahi bilgelik ve tanrısal oyunları sembolize eder. Bhagavad Gita'da Arcuna savaşçı, tanrının avatarı Krişna ise savaş arabası sürücüsüdür. Savaş meydanında ikisinin diyalogları asıl savaşın ruhun bedenden kurtuluşu olduğunu göstermektedir. Bhagavad Gita'da Krişna, Arcuna'ya duyulardan üstün akıl, akıldan da üstün zekayı (*buddhi*) bilerek asıl gerçek olan O'na ulaşılması için tutkularla savaşılması tutkunun öldürülmesi gerektiğini ifade eder. Bu metoforda da bedendeki savaşın önemi savaşçı ve savaş arabacısının sözleri üzerinden aktarılır (*Bhagavadgita*, 2011, ss. 42-43). Ayrıca Bhagavad

Gita'da Krişna, insan bedeninde ilahi bilinci temsil eder. Böylece Krişna'nın rehberliğinde Arjuna dharma yoluna girer. Krişna'nın "Ben, her şeyin özü kaynağıyım, her şey Benden doğar, yükselir; bilge kişi böyle düşünerek Beni sever, Bana tapar." (Bhagavadgita, 2011, s. 42) sözü bireyin kendini evrensel düzenle uyum içinde hissetmesine ve Mutlak'ta ulaşmasına olanak tanır. Mutlak'ın yeryüzüne Rama veya Krişna olarak, yani insan bedeninde var olması bireye, insan bedenine indirgenen tanrısal özün bedenden kurtuluş mücadelesinde yol gösteren bir örnek olduğunu gösterir niteliktedir.

Bedenin Doğası

Vedanta felsefesine göre beden dünya hayatından metafizik aleme üç bedenle bağlantı kurar. Üç beden maddi yönüyle dünyaya, ruhsal yönüyle metafizik aleme aittir. Bu üç beden ve her beden katmanları beden doğasını oluşturur. Hinduizm'e göre üç beden bu dünya ve ölüm sonrası hayatta ruhun gideceği yönü ve yeniden bedenlenmede etkilidir.

Hinduizm'de beden fiziksel/kaba/maddi (*Sthula Sarira*), ince/süptil (*Suksma Sarira*) ve nedensel beden (*Karana Sarira*) olmak üzere üç bedenden oluşur. Bu bedenler insan varlığının farklı boyutlarını temsil eder. Tanrısal ruhun meskeni olan bu bedenlerin her biri varoluşun üç haliyle ilişkilidir. Fiziksel beden dünya hayatında görünen, somut maddi bedendir ve yaratılış elementlerinden tezahür eder. Süptil beden ise ölüm ile kaba bedenden ayrılan ve alemlere doğru yol alan, nedensel beden ise bireyin eylemleri (karma), düşünceler ve hatıralardan kaynaklı yeniden *samsara* döngüsüne neden olan bedendir (Aksin, 2024, s. 265).

Hinduizm'e göre insan bedeni evrensel ruh Atman ve beş elementten oluşur. Tanrısal öz Atman, ölüm ile ya yeniden yeni bir bedende bedenlenir ya da ölümsüz Brahman okyanusuna akar. Bedenin dünya hayatı ile ilgili yönü maddi unsurlarıdır. Hindu kutsal metinlerine göre maddi elementler de kutsaldır. İnsan bedeni maddi yönüyle duyular evrenine ruhu ile de tanrısal evrene aittir. Hinduizm'de beden maddi bir unsur olmanın yanı sıra ruhsal ve evrensel boyutları içeren üç katmanlı bir yapıdır. Bu da beden maddi alem ile ruhsal alem arasında bir köprü işlevi gördüğünü ortaya koyar.

Hinduizm'in en kadim felsefi okullarından biri olan Sankya okuluna göre insan bedeni fiziksel, süptil ve nedensel bedenden oluşur. Fiziksel beden beş elementten (*panchamahabhuttas*) oluşurken süptil beden zihin (*buddhi* veya *mahat*), ego (*ahamkara*), akıl (*manas*), beş duyu organı (*buddhindriya*), beş eylem yetisi (*karmendriya*) ve beş süptil unsurdan (*tanmatra*) oluşur (Kamińska-Jones, 2022, s. 29). Maddi beden yaratılış elementleri olan akaşa, hava, su, ateş ve toprak elementlerinden meydana gelir. Bu elementler yaratılışta türeyiş şeklinde meydana gelmiştir. Dolayısıyla da aynı ve tersten ayrılmaya da tabidir. İnsanın maddi bedenindeki elementler doğum ve ölümden değişimler geçirir. Hinduizm'e göre ölümden maddi beden yaratılış elementlerine ayrışır. Maddi fiziksel beden ölüm ile çözülürken süptil beden ölümünden sonra da varlığı devam eder. Çünkü Hindu inancına göre ruh göçünde aracı olan beden süptil bedendir. Süptil beden düşünce ve hatıraları kaydeden bedendir. Nedensel beden ise süptil bedenden daha ince bir formda olan ve bireysel benlik ile eşleşen bedendir. Hinduizm'de ruh göçü bireyin dünya hayatındaki eylemlerine (*karma*) göre belirlenir. Nedensel beden ise ruh göçüne sebep olan eylemlerle var olur (Aksin, 2024, ss. 149-150). Maddi beden fiziksel aktivitelerin gerçekleştirilmesi için geçici bir araçtır; yani ruh (Atman), *samsara-karma* döngüsünde bu bedeni kullanarak deneyim kazanır. Bedenin fiziksel doğası, doğum ve ölümle sınırlıdır, ancak ruh bu süreçte devamlılık gösterir. Fiziksel beden doğum (*sambhava*), yaşlılık (*jara*), ölüm (*maranam*) olmak üzere üç temel özelliğe sahiptir (Sharma & Kalladan, 2022, s. 628). Ölüm sonrası bireyin geçmiş eylemlerinin sonuçlarına göre fiziksel beden yeniden yeni bir bedenlenmeyle var olur.

Fiziksel bedende zihin, duygu, zeka ve bilinç gibi daha ince, soyut unsurlardan oluşan bedene süptil (ince) beden denir. Süptil beden *linga sarira* olarak da bilinir. Bu beden ruhun geçmiş eylemlerinin meyvelerini deneyimlemesine neden olur (Prakash, 2018, s. 2018). Süptil beden, maddi bedenden farklı olarak duyu organları ile doğrudan algılanamaz. Hinduizm’de süptil beden bireyin düşünceleri, duyguları ve zihinsel aktivitelerini yönlendirmede etkilidir. Bu beden bir sonraki yaşamda yeniden doğuş için gerekli olan *karmanın* saklandığı yerdir (Ruzsa, t.y.). Dolayısıyla bu beden ruh göçüyle yeni doğumla yeni bir fiziksel bedenle birleşir. Süptil beden ölümden sonra varlığını sürdürür ve ruh göçünün bir aracı olarak hizmet eder. Fiziksel beden hissedilebilir ancak ince beden akıl yürütebilir, çünkü herkes rüya halinde deneyimlemiştir (Gherwal, 1930, s. 18).

Hindu felsefesine göre ruhun saflaşması için ruh göçünde etkin olan beden nedensel bedendir (*karana sarira*). Nedensel beden, diğer iki bedeni oluşturan asıl yapıdır. Bu beden ruhun özünü, yani Atman’ı barındırır. Hindu felsefesinde bu beden bireyin *karma* döngüsündeki tüm deneyimlerinin birikimini taşır ve bu birikim, ruhun *samsara* döngüsü için gereklidir. Nedensel beden ölüm sonrasında da devam eder ve bireyin yeni bir yaşamda ruhun yeniden doğmasına neden olur. Hinduizm’de nedensel beden *mokşaya* (kurtuluş) ulaşmada önemli rol oynar. Nedensel beden asıl ruh olan Atmanı algılamama cehaleti olan *avidya*dan doğar (Sharma & Kalladan, 2022, s. 628). Bu nedenle, nedensel beden boşluk, cehalet ve karanlıkla karakterize edilir. Bu, üç bedenin en karmaşık olanıdır ve geçmiş deneyimin izlenimlerini içerir. Yeniden bedenlenmeye neden olan dünya hayatındaki bireyin *karmalarıdır* (Klostermaier, 2007, s. 175).

Hindu evren ve insan algısını biçimlendiren en temel metin Upanişadlardır. Upanişadlara göre Brahman saf bilinç olarak tanımlanır. İnsanın benliğinde saf bilinç haline gelmesi bedeninin çeşitli varoluş hallerinin deneyimlemesiyle gerçekleşir. Bilincin saflaşması ruhun bedenden kurtulmasıyla ilişkilidir. Upanişadlara göre insan bedeni ve bilinç arasında üç varoluş hali ile birbirine bağlıdır. Çandogya Upanişad’a göre insan bedeni uyanıklık (*jagrat*), rüya (*svapna*) ve derin uyku (*susupti*) olmak üzere üç varoluş halini deneyimler. Mandukya Upanişad’da “*Brahman her şeydir ve Atman (Benlik) Brahman’dır. Bu Benliğin dört bilinç hali vardır.*” (Upanishadlar, 2008, Mandukya: 1. 2) ifadeleri bilincin durumları ve Brahman ile ilişkisini ortaya koyar. Buna göre dünya hayatında insan bedeninin üç bilinç hali deneyimlemesinin ardından saf aşkın bilinç hali olan *turiya* düzeyine erişilir. Evrensel bilinç halinde bilinç akılla idrak edilemez, duyularla algılanamaz ve tarif edilemez haldedir (Durga vd., 2018, s. 67). Bu bilinç hali gerçek benlik Atman’ı idrak etmeyle gerçekleşen kurtuluş halidir (Afroogh & Fahim, 2020, s. 132; Aksin, 2024, s. 142). Dolayısıyla bilincin ilk üç hali bedenle ilişkiliyken saf bilinç hali bedensizlik halidir denebilir. Uyanıklık hali fiziksel, rüya hali süptil ve derin uyku ise nedensel bedenle ilişkilidir. Upanişadlara göre dördüncü evre olan *turiyada* bedensizlik gerçekleşir (Durga vd., 2018, s. 67).

Mandukya Upanişad’da bilinç uyanıklık evresinde ve ruh dünyevi şeylerden zevk aldığı *vaisvanara*, rüyada *svapna* ince şeylerden zevk aldığı *tajisa*, derin uykuda ise mutluluğun hazzına vardığından *prajna* olarak adlandırılır. Ruhun Atman hali ise *turiya* evresinde açığa çıkar. *Turiya* hali metafizik evresidir. Bu saf bilinç halinde benlik kendi durumu dışında hiçbir şeyden zevk almaz. Aynı zamanda bu halde teklik içinde sakinlik hakimdir (T. vd., 2016, s. 171). Rüya hali, uyanıklık ve derin uyku arasındaki bir ara durumdur. Bu evrede zihin aktiftir, ancak duyu organlarından bağımsızdır. Bu nedenle de fiziksel beden farkında değildir. Birey içsel olayların farkında olup zihinsel izlenimlerden hoşlanır. Derin uyku hali ise duyular ve zihinden farklı olup fiziksel bilinci aşar (Durga vd., 2018, s. 67).

Hindu felsefesine göre Atman her yerde bulunur, ancak gizlidir. Kurtuluş için bireyin Atman’ı keşfetmesi, idrak etmesi gerekir. İnsan bedeninde Atman beş farklı katman, kılıf (*koşa/kosha*) içinde gizlenir ve çevrelenir. Katmanlar, Atman’ın etrafında onu zarardan korumaya yarayan bir kılıftır.

Bedende Atman'ı saran beş katman, fiziksel, enerji, duygusal, bilgelik ve mutluluk kılıflarından oluşur. Atman ile iletişim halinde olmak için kişinin kendisi hakkında bilgi edinmesi gerekir (Atwal, 2010, s. 26). Kişinin benlik bilgisini bilme ise kurtuluşa erişmesinde etkilidir. Hinduizm'de üç beden her biri belirli kılıflarla, yani *koşalar*la çevrilidir. *Koşalar* maddi katmandan ruhsal katmanlara doğru sıralanır.

Koşalar fiziksel bedeni oluşturan kaba unsurlardan zihin, bilinç ile ilişkili ince unsurlara doğru beden, zihin ve ruhun birbiriyle işleyişini gösterir (eGyanKosh, 2020, ss. 103-104). Taittiriya Upanişad insan bedeni ve ruhunu beş katman ile açıklar. Bu katmanlar fiziksel bedenden ruhsal bedene doğru sıralanır. Fiziksel beden *annamaya koşadan* (gıda kılıfı) oluşur. Bu kılıf fiziksel bedenin yiyeceklerle beslenmesinden kaynaklıdır. *Anamaya koş*a et, yağ, deri, kemik, kas gibi maddi kütleye ilişkili unsurları kapsar. Dolayısıyla *annamaya koş*a doğum ve ölümle ilişkili olup maddi katmandır. İnce bedende ise *pranama koş*a (nefes kılıfı), *manomaya koş*a (zihin kılıfı), *vijnanamaya koş*a (bilgi kılıfı) ve nedensel beden ise *anandamaya koş*a (mutluluk kılıfı) ile çevrilidir. Bu katmanlar insanın maddi yönünün yanı sıra zihinsel ve ruhsal bir varlık olduğu ortaya koyar niteliktedir. *Annamaya koş*a gıdadan, *pranama koş*a enerjiden, *manomaya* eğitimden, *vijnanamaya* egodan, *anandamaya* duygulardan beslenir (Srivastava, 2012, s. 90). Hinduizm'de beş katman (*Pancha Koşa*) teorisi hiyerarşik bir kişilik teorisidir. Beş *koşa* insan kişiliğinin beş kılıfıdır. Her kılıfın kendine has özellikleri vardır. Fiziksel beden, süptil beden tarafından; Süptil ve fiziksel bedenin her ikisi de nedensel beden tarafından kontrol edilir. Bu kılıflar, fiziksel bedenin kılıfı en dışta ve mutluluk kılıfı en içte olacak şekilde iç içe yerleştirilmiştir (Satpathy, 2018, s. 36).

Hindu inancına göre insan bedeni toprak, su, ateş, hava ve akaşadan (eter/boşluk) meydana gelir. Bu elementlerin dengesi insan bedeninin sağlığı ve uyumunu etkiler. Ayurveda metninde sağlık ile ilgili *tridoşa* (*tridosha*) doktrini yer alır. *Doşalar* vücudun fizyolojik ve yapısal aktivitelerini, değişimleri kontrol edebilme ve düzenlemede etkilidir. Canlı bedenin üç temel işlevi olan hareket (*sanchalan*), ısı üretimi (*swedana*) ve yağlama (*snehana*) sırasıyla *vayu*, *pitta* ve *kapha* doşa tarafından düzenlenir. Tridoşalar, canlı vücudunda meydana gelen tüm belirli biyolojik süreçleri temsil eder. Dolayısıyla *doşalar* canlı bedende bulunur ve ölü bedende yoktur (Roji & Murlidhar, 2020, s. 105). Ayurveda'ya göre *doşalar* yaratılış maddelerinin kombinasyonundan oluşur. Bunlar *Vata*, *Pitta* ve *Kapha* olmak üzere üç çeşittir. *Vata* doşa akaşa (eter) ve havanın, *pitta* doşa ateş ve suyun, *kapha* doşa ise toprak ve suyun birleşiminden oluşur. *Vata* doşa hareket enerjisini, *pitta* doşa metabolizma enerjisi, *kapha* doşa ise yapı enerjisini üretir. Her bir *doşa* bedenin belirli organlarında bulunur. Hareket enerjisi olan *vata doşa* kolonda, metabolizma enerjisi üreten *pitta doşa* mide ve ince bağırsakta, yapı enerjisi olan *kapha* doşa ise mide ve akciğerlerde bulunur. Hinduizm'e göre *doşaların* kombinasyonunu bulmak, onları ayarlamak ve dengelemek bireyin hayatında, bedeninde dengeyi sağlar (Atwal, 2010, s. 41). Bedende dengenin sağlanması yaratılıştaki, aynı zamanda kurtuluştaki saflığa eriştirir.

Hindu Kurtuluş Fikrinde Beden

Hinduizm'de insan bedeni kutsal ve tanrısalıdır. Bedenin en kutsal hazinesi Ruh Atman'dır. Ruh Atman, dünya mekanına tesir eden *maya* (yanılsama) ve *avidyadan* (cehalet) dolayı bedende saf ve gerçek benliğine ulaşamamaktadır. Bu da Atman'ın Brahman'a ulaşmasını engeller. Böylece ruh mutlak özgürlük ve kurtuluş olan *mokşaya* erişemez. Hinduizm'e göre Brahman, insan bedeninde tanrılar aracılığıyla işlev görür. Bedendeki her bir bölüm tanrılarla ilişkilendirilir (Atwal, 2010, s. 37). Upanişadlara göre Brahman, kalpte Atman olarak var olur. İnsan bedeni tanrıların ikametgahı olması nedeniyle beden mikro evrendir. Bu nedenle insan, mikro evren olan bedenindeki tanrısalığı, tanrıları yaşamında tezahür ettirmeli (Aksin, 2024, s. 204) ve gerçek benliğini örten *maya* ve *Prakriti*'nin örtüsünü aşmalıdır. Bu gerçekleştirildiğinde bireysel benlik bedenden özgürleşerek

evrensel benlikle, yani evrensel ruhla bir olur. Hinduizm’de bedenın mikro evren olarak görölmesi kozmik varoluşta bir etkinliğinin olduğu farkındalığını sağlar. Bu da tanrıya ulaşma yolunda evrenle bütöncöl bir yaklaşım ve yaşam biçimi geliştirmeye teşvik eder.

Hindu kutsal metinlerinde beden, bir şehir ya da bir savaş arabasına benzetilir. Katha Upanişad’a göre beden on bir kapılı şehre benzetilir. Şehrin on bir kapısı bedendeki on bir açıklığa denk gelir. Bedendeki on bir açıklık iki göz, iki kulak, iki burun deliği, ağız, anüs, cinsel organ, göbek ve başın üst kısmındaki açıklıktır. Katha Upanişad’da on bir kapılı şehri yöneten kişinin acı ve kederden kurtulduğu ifade edilir. Buradaki şehir, beden sembolizmidir. Kişi bedeninde dünya hayatıyla bağı artıran açlık, tutku, şehvet, arzu gibi unsurları dizginlemez ve yönetemezse acı ve kedere hapsolur. Bu da kurtuluşu engeller. Katha Upanişad’da beden ile ilgili diğer bir önemli metafor ise savaş arabası benzemesidir. Katha Upanişad’da (*Upanishadlar*, 2008, Katha Upanishad 3:3-7) beden araba, ruh Atman da arabaya binen, yani bedendeki özdür. Araba, arabaya binen, arabanın sürücüsü ve atlar ile beden, ruh, öz, zihin ve duyular arasında benzerlik kurulmuştur. Eğer araba sürücüsü arabayı kontrol etmezse atlar hırçınlaşıp kontrolden çıkarsa aklını ve duyularını kontrol edemeyen ve cehaletin pençesine düşen beden de kontrolden çıkar. Böylece kontrolsüz bedende bilinç ve akıl yönünü kaybederek doğum ölüm döngüsünde dolanır ve kurtuluşa erişemez.

Hinduizm’de evren ve insan algısı yaşam biçimini, dolayısıyla da dini ritüeller ve uygulamaları da biçimlendirmiştir. Hindular belirli bir ibadet sistemine sahip değildir. Ancak tanrılara kurban, sunu gibi ritüellerle yaşamı kutsar ve kutsal bir yaşam sürmeye çalışırlar. Hindular kutsal bir yaşam sürerek tanrı gibi olma ve kendilerinde tanrıyı tezahür etmeye çalışır (Aksin, 2024, ss. 267-268). Bu da tanrıların yolunu ve yaşamlarını örnek alarak gerçekleşir. Tanrıların yolundan gitme yaratılıştaki saf hale gelmeyi mümkün kılar. Yaratılıştaki *Prakriti*’de bulunan üç nitelik (*triguna*) denge halindedir. Bu nitelikler *sattva* (iyilik), *rajas* (tutku) ve *tamas* (karanlık) unsurlarından oluşur. Hinduizm’e göre kişi dünya hayatında seçimleri ve eylemleriyle bu *tirgunayı* dengelerse yaratılıştaki saf hale gelir. Yaratılıştaki saf hale geliş kurtuluşa erişmedir. Hindular iyi ve doğru bir yaşamla bedende *sattva gunayı* artırır. *Sattva guna* artıkça cehaletin perdesi, yani *maya* esareti yok olur. Böylece saflaşan bedende Atman ruhu özgürleşir (Aksin, 2024, s. 267).

Hindular yoga, meditasyon, *samskaralar* gibi çeşitli dini ritüellerle dünya yaşamıyla ilişkili bireysel egolarını aşarak mutlak ve gerçek benlik Brahman’la uyumu hissetmeyi amaçlar. Böylece sınırlı benlikten kurtularak kozmik evrensel benliğe, mikro kozmostan makro kozmosa doğru birliğe ulaşır. Dolayısıyla bedenın mikro kozmos olarak görölmesi bireyin evrenin düzeninde önemli bir parçası olduğunu göstermektedir. Bu da bireyin kendini evrensel düzende anlamasını ve anlamlandırmasını teşvik eder. Bu nedenle bedene iyi bakmak, saflaştırmak, arındırmak önemlidir.

Hinduizm’de bedenın saflaştırılması, sadece fiziksel bir eylem değil, aynı zamanda ruhsal farkındalık ve Tanrı’ya yaklaşmanın bir yolu olarak görölür. Kutsal su ritüelleri, yoga, oruç, *sattvik* diyet ve *mantra* meditasyonu gibi uygulamalar, kişinin hem bedensel hem de ruhsal olarak arınmasını sağlar. Bu ritüeller bireyin ilahi hakikate daha açık ve hazır hale gelmesini destekler. Hinduizm’de kurtuluştaki rol oynayan bedenın saflaşmasıyla ilgili temel uygulamalar ve ritüeller şunlardır:

Geçiş Ritüelleri (*Samskara*): *Samskara* ritüelleri, insanın eksik ve kusurlu taraflarının görölmesi ve düzeltilmesini, bilinci dış dünyadan arındırmayı ve saflaşmayı amaçlayan kurtuluş ritüelleridir. *Samskaralar* bireyin kusurlu yönlerini iyileştirme ve kademeli olarak ruhsal dönüşümü gerçekleştirmeyi amaçlayan ritüelleridir (Cebe, 2023, s. 32). *Samskaralar* anne karnından itibaren başlayıp yaşamı ve ölüm sonrası hayatı kapsayan ve biçimlendiren ritüellerdir. Hindular yaşamlarında bu ritüelleri uyguladığında kurtuluş yoluna girmiş olur (Aksin & Seyfeli, 2023, s. 246).

Kutsal Sularda Yıkanma Ritüelleri (Snana): Hinduizm'e göre yıkanma, fiziksel ve ruhsal saflığın sembolüdür. Kutsal nehirlerde (örneğin, *Ganj Nehri*) banyo yapmak, *karma* yüklerinden arınma, günahların temizlenmesi ve ruhun arınması ve yenilenmesi olarak kabul edilir. Günlük yıkanma, ibadet öncesinde saf bir bedenle Tanrı'nın huzuruna çıkmayı sağlar. Hindular özellikle *Kumbh Mela* gibi büyük festivallerde, toplu olarak kutsal sularda yıkanır. *Snana* ritüelleri, Rig Veda ve Atharva Veda gibi kutsal metinlerde geçmektedir (Meranggi, 2018).

Ateş Ritüelleri (Agnikarya): Ateşle yapılan ritüeller (*homa* veya *havan*) bedeni ve zihni temizleme amacı taşır. *Homa* veya *havan*, ateşe adak sunma ritüelidir. Ateşin arındırıcı gücü, hem fiziksel hem de ruhsal kirlilikleri yok eder. Ritüel sırasında kullanılan bitki ve yağların kutsal etkileri olduğu düşünülür (Kaelber, 1979).

Oruç (Upavasa)- Diyet: Oruç, bedeni toksinlerden arındırma ve zihni disipline etme aracı olarak uygulanır. *Sattvik* diyet, sebzeler, meyveler ve süt ürünleri gibi saf gıdaları içerir ve fiziksel saflığı destekler. Hinduizm'de bedenin saf kalması için *sattvik* (saf, bitkisel) yiyecekler tüketmek teşvik edilir. Baharatlar, sebzeler ve süt ürünleri gibi *sattvik* besinler, hem bedeni hem de zihni hafif ve saf tutar. Et ve aşırı baharatlı yiyeceklerden kaçınılır (Razzaq & Basharat, 2020, ss. 259-269).

Mantraların Okunması (Japa ve Omkara): Mantraların zihni ve bedeni arındırdığına inanılır. Özellikle "Om" sesi, hem ruhsal hem de bedensel bir frekans yaratarak bireyi evrenin saflığı ile uyumlu hale getirir. Günde belirli sayıda mantra tekrar etmek (örneğin, Gayatri Mantrası), ruhsal enerjiyi ve bedenin titreşimsel saflığını artırır (Timalsina, 2012, ss. 30-52).

Yoga: Yoga uygulamaları, bedenin ve zihnin disipline edilerek saflaşmasını ve enerjiyi dengelemeyi hedefler. Hatha Yoga, fiziksel arınmaya; *Pranayama* (nefes kontrolü), zihinsel ve enerjisel arınmaya odaklanır. *Dharana* (konsantrasyon) gibi uygulamalar, bedensel toksinlerin atılmasını ve ruhsal enerji akışını artırır (R. Kumar, 2016).

Ruhsal Arınma Ritüelleri (Tapas): Tapas, hem yaratıcı hem de yok edici "ısı" anlamına gelir ve beden ile zihni disipline ederek ruhsal saflık sağlar. Fiziksel disiplin, meditasyon ve zorlu oruçlar içerebilir. Rig Veda'da, *tapasın* yaratıcı ve saflaştırıcı gücü detaylandırılır (Kaelber, 1979).

Puja Ritüeli: Tanrılara yapılan ibadet sırasında bedenin saf olması önemlidir. İbadet öncesi banyo yapılır, temiz kıyafetler giyilir ve taze çiçeklerle süslenmiş sunular hazırlanır. Puja ritüeli tanrıya hizmet ederek onun yolundan gidildiğini gösterme şeklidir (Aksin, 2024, s. 238; Klostermaier, 2003, s. 142).

Beden ve Tapınak Sembolizmi

Hinduizm'de tapınak tanrı ile insan, gerçek ile ideal arasında bir bağlantı, bir kutsal mekandır. Beden, özündeki Atman itibarıyla kutsal bir tapınaktır. Bedenin sadece fiziksel bir varlık olmadığı, ruhsal bir araç olarak görüldüğü tapınak sembolizminde de açığa çıkar. Hindu tapınaklarında her bir sembol, bireyin ruhsal yolculuğunu ve evrenle olan bağlantısını anlamak için derin anlamlar taşır. Tapınak yapısının asıl amacı içinde bulunan imgedir ve tapınak, imgenin adeta bir uzantısı olarak kabul edilir (S. Dokras & Dokras, 2020, s. 15).

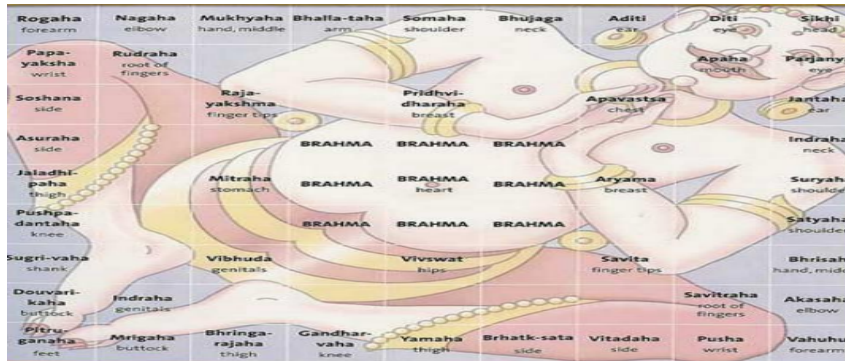
Hindu tapınakları insan bedeniyle benzerlik taşır. Tapınak mimarisinde merkezi kısmı, kutsal alanı *garbhagrihadır* (rahim evi). Burası Brahman'ın (Puruşa) mekanı ve rahmidir. Tapınakta ana tanrıya tapınılan merkezi yere *Brahmasthan* denir. Burası çok hassas bir bölgedir. Çünkü Puruşa'nın bedeninin kalbidir. Birisi bedenin kalbini incitirse, o zaman tüm bedeni incittiği düşünülür (Nishant & Das, 2022, s. 4036). Hindu tapınaklarında tapınılan şey tanrının kendisi olmayıp tanrının yansıması (*bimba*) ya da tanrının suretidir (*prathima*). Buradan hareketle tapınaklarda taş, metal, tahta gibi çeşitli nesnelerle benzenmiş bir fikir, kavram ya da tanrısal imgelere tapınılır, ama tanrının

kendisine değildir (S. Dokras & Dokras, 2020, s. 4). Hinduizm'e göre tapınak tanrının meskenidir. Bu nedenle tanrı anlamına gelen *deva* kelimesinden türeyen *Devalaya* terimi tapınak kelimesine karşılık gelir. Bununla birlikte saray anlamına gelen *Prasada*, kutsal alanın kubbesini ifade eden *Vimana* terimleri de tapınak için kullanılan terimlerdir. Tapınak sisteminde hac yerine *Thirtha* denir (S. Dokras & Dokras, 2020, s. 15).

Hinduizm'de tapınak mimarisi temelini kare ızgara şeklinde bir mandala olan *Vastu Puruṣa Mandala*'dan hareketle tasarlanır. Hint tapınak geleneğinde dinin mimariyi etkilediği ve klavuzluk ettiği düşünülmektedir. Böylece şehirdeki binaların mimarisi *Vastu Puruṣa Mandala*'nın şekli ve çizgilerine göre inşa edilmektedir (Karataş, 2019, s. 1775). *Vastu Puruṣa Mandala*, her şeyin kaynağı olan evrensel insan *Puruṣa*'yı, dolayısıyla insan bedenini sembolize eder. Tapınak mimarisinin kozmik bir insan ile sembolize edilmesi, Brahman sunağı mantığıyla benzerdir. Burada mantık ilahi olanı somutlaştırma, kutsal enerjiyi enkarne etmedir. Her ikisinde de tanrısal ilke, güç dünya mekanı ve insan üzerinden vücuda gelir. Hindu mimarisinin temel hedefi Mutlak Bir Brahman'a bağlanmak, insanlar ile tanrılar arasında bağ kurmaktır. *Vastu Puruṣa Mandala* mimarisi üç boyutlu ve dört bölmeli oyma taş gibi tasarlanmıştır. *Vastu Puruṣa Mandala* adlandırmasında *Vastu* kavramı varoluşunun alanı, *Puruṣa* varoluşun kökenini, *Mandala* ise kapalı çokgeni ifade eder. Dolayısıyla *Vastu Puruṣa Mandala*, evrenin kaynağı olan *Puruṣa*'nın tapınak mimarisinde somutlaşmasında araçtır (Oğuz & Karataş, 2024, s. 189). *Vastu Puruṣa Mandala*'nın deseninin her bir parçası, insan vücudunun farklı bölümleriyle ilişkilendirilmiş ve aynı zamanda farklı tanrılara adanmıştır. Tapınağın ana merkezi olan kare bölümü hem Brahman'a hem de *Puruṣa*'nın kalbini sembolize eder (Paldi, 2024, ss. 2-4). Tapınak hem evrenin hem de insanın görüntüsünün somut halini ortaya koymaktadır.

Vastu Puruṣa Mandala, evrenin bir imgesi, bir görüntüsüdür. Çünkü mandala insan ve evrenin yapı ve ruh bakımından benzer olduğu ilkesine dayanır. Hindulara göre beden evrenin bir görüntüsüdür. *Vastu Puruṣa Mandala* da bir beden şeklinde Devalar (tanrılar) ve Asurların (kötü varlıklar) bir kombinasyonunu sembolize eder. *Vastu Puruṣa* bedeninde Devalar bilinci, Asurlar ise cehalet ve korkuyu sembolize eder. Hindu felsefesinde bilinç ve cehalet insan bedeninde sürekli bir savaş halindedir. Dolayısıyla tapınak bedeni insanın savaş meydanını temsil etmektedir (S. Dokras & Dokras, 2020, s. 44).

Evrensel insan *Puruṣa*, varoluş zemininde tezahür eden sayısız forma bölünmüş tanrının bedenidir. Dolayısıyla *Puruṣa* yaratılış için feda edilen, hem de yaratan parçalanmış bedendir. Kutsal metinlerde ifade edilen mikro kozmosta elde edilen makro kozmosta da elde edilir (*yatha pinde thatha brahmande*) inancı *Vastu Puruṣa Mandala* fikriyle örtüşür. *Puruṣa*'nın bedenini sembolize eden *Vastu Puruṣa Mandala* minyatür kozmostur. Tapınak mimarisi ile ilgili metin olan *Vastu Śāstra*'ya (MÖ. 6000 ve MÖ. 3000) göre dünya, yaşam ve enerji için canlı bir organizmadır. Buradan hareketle yaşam enerjisi olan kişi *Vastu Puruṣa*'dır. Tapınak inşaat alanı, *Vastu Puruṣa*'nın oyun alanıdır. *Vastu Puruṣa Mandala* ise onun bedenidir. *Vastu Puruṣa Mandala*, tanrısal alemde gök cisimlerinin ve tanrısal güçlerle ilişkili olduğu düşünülen tapınağın metafizik planıdır. Bu Mandala karesi 64 (8×8=64), mesken yerleri ise 81 (9×9=81) kısma (*pada*) bölünmüştür. *Vastu Puruṣa*, yüzü ve midesi yere değecek şekilde yatarken görselleştirilir (S. Dokras & Dokras, 2020, ss. 6-7).



Şekil 1. Vastu Puruṣa Mandala (S. Dokras & Dokras, 2020, ss. 5-6)

Tapınakta ana mabet (*garba griham*) insan başıyla, giriş holü (*antarala*) boyunla, yarım salon (*ardha mandapam*) göğüsle, ana salon (*maha mandapam*) mideyle, bayrak direği insan erkeklik organıyla ve giriş kulesi (*gopuram*) ise insan ayaklarıyla özdeşleştirilmiştir (S. Dokras & Dokras, 2020, s. 2). Adanmış kişi tapınağın dışından içine, kaba olandan süptile doğru yani tanrıya doğru ilerler. Tapınağın girişi olan *gopuranın* (Rab'bin ayakları) altındaki geçitten tapınağa giren kişi birkaç kapıdan, avludan geçer ve kutsal ana mabet olan *garbha grihamın* dinginliğinde tapınağın kalbinde ikamet eden Tanrı'ya teslim olur (S. Dokras & Dokras, 2020, s. 20).

Hindu tapınaklarında Vişnu, Şiva ve Brahma gibi temel tanrıların imgeleri de bulunur. Tanrıların imgelerine Sanskritçe *murti* denir. Tapınaklarda *murti*lere tapınılır. *Murti*ler bir yandan insan görünümüyle öte yandan insan bedenini aşan şekilde tasvir edilir. Genellikle bu imgelerin ikiden fazla kolu, elleri ve tanrısal gücü sembolize eden unsurlar taşır. *Murti*ler somut bir gerçeklik olsa da maneviyat bakımından görünenin ötesinde tanrının varlığını çağrıştırma, ona ulaşmada bir araç (*yantra*) işlevi görür (D. U. Dokras, t.y., s. 1). Mahabahrata'da tanrıça Kali'nin, Nala'nın bedenine girmesi insan bedenine giren ilahi varlık fikrini örneklerindendir. Bhakti geleneğinde ise insanın tanrı ile bağı güçlenince tanrı ile birleşme gerçekleşir. Buna göre tanrı çağrılır ve içeri davet edilir. Bu durum bedeninin tapınak işlevi görmesi ile benzerdir (Kamińska-Jones, 2022, s. 34).

Evrensel öğretiye sahip Hinduizm'de sosyo-politik sınıflandırma olan kast sistemi tapınak geleneğini etkilemiştir. Hinduizm'e göre sosyo-politik sınıflandırma olan kast sınıfı (*jati*) doğumla belirlenir (Pattanaik, 2003, s. 124). *Jati* sistemi bireyin bedenini doğuştan saflık ve kirlilik olarak kategorize eder. Kast sistemi olan sınıflandırmanın temeli Puruṣa'nın bedenine dayandırılır. Ancak yaratılışta Puruṣa'nın bedeni sosyo-dini sınıflandırmayı meydan getirmiştir. İngiliz sömürgesinden kaynaklı sosyo-politik sınıflandırmaya dönüşmüştür (Brekke, 2002, ss. 203-204). Puruṣa'nın bedenini kurban etmesiyle din adamı sınıfı *Brahmanlar* Puruṣa'nın ağızından, yönetici sınıfı *Kṣatriyalar* kollarından, tüccar *Vaiśyalar* kalçalarından, hizmetçi sınıfı *Sudralar* ise ayaklarından yaratılmıştır (Kamińska-Jones, 2022, s. 29). Sınıfsız olarak kabul edilen *Dravidyenler* ve *Sudralar* kirliliği kabul edildiğinden tapınağa giremezler. Kast sistemine göre doğumla bireyin sınıfı belirlendiğinden saflık ve kirlilik de doğuştan gelir. Bu da bedene sosyal ve toplumsal yaşamda olumlu ve olumsuz anlamlar yükler. Hindistan Anayasası kast sistemini yasaklamıştır (Jones & Ryan, 2007, s. 100). Ancak günümüzde kast sisteminde kırılmalar ortaya çıksa da geleneğin etkisi halen yaşamda varlığını sürdürmektedir. Kast sistemi bireyin özgürleşmesini engelleyen bir uygulamadır.

Sonuç

Hinduizm'de beden yaratılış itibarıyla kutsaldır. Bedenin maddi doğası yaratılış elementlerinden ilahi doğası kutsal ruh Atman'dan gelir. Bu nedenle beden dünya ile metafizik alem arasında kurtuluşun anahtarıdır. Beden tanrısal ruh Atman ve tanrıların ikametgahıdır. Hinduizm'de beden fikri yaratılışa dayanmıştır. Yaratılışta Mutlak Bir, ilahi öz Puruṣa olarak bedenlenmiştir. Puruṣa bedeni makro evren insan bedeni mikro evrendir. Dolayısıyla insan bedeni

tanrısal evrenin yansımasıdır. Tanrısal evren bedeni Puruṣa ile insan bedeni arasında benzerlik olduğu sonucuna varılmıştır. İnsan bedeninde işlev gören tanrılar vardır. Bu tanrılar Puruṣa'nın bedenindeki tanrılardır. İnsan bedeni ile Puruṣa bedenindeki benzerlikler bireyin yaşamını biçimlendirmiştir.

Hint mitolojisinde tanrılar insan bedenine benzer betimlenmiştir. Tanrılar ve insanlarda benzer organlar ve farklılıklar bulunmuştur. Tanrılar çeşitli ve çoklu kol, baş, ayak vb uzuvlara sahip olarak bedenlenmiştir. Bu organlar insana göre çeşitli güç ve farklılıkları sembolize etmiştir. İnsan bedeni ile tanrı bedeninin benzer oluşu bireyin yaşamında kurtuluş yolunda bir prototip oluşturmuştur. Hindular tanrıların bedenleri ile kendi bedenleri arasında benzerlik kurarak tanrı gibi olma yoluna girmiştir. Hinduizm'e göre tanrılar belirli dönemlerde insan bedeninde yeryüzüne inmişlerdir. Tanrıların yeryüzüne gelmesi tanrısal bedenleşmedir (avatar). Tanrıların dünya mekanında insan ile ilişki kurması ve yol göstermesi tanrısal bedenleşme ile gerçekleşmiştir.

Hinduizm'e göre bedenin doğası üç beden ve katmanlarda oluşmuştur. Üç beden fikrinin temelinde karma felsefesi görülmüştür. Bu bedenle fiziksel, süptil ve nedensel bedendir. Fiziksel beden dünya yaşamına tabi bedendir. Süptil beden düşünce ve anıların biriktiği ve ölümden sonra alemlerde dolaşan bedendir. Nedensel beden eylemlerin sonucuna göre ruh göçüne tabi olan bedendir. Bedende ruh Atman'ı koruyan ve çevreleyen katmanlar ve kılıflar bulunur. Kurtuluş Atman'a idrak etmeyle gerçekleşir. Üç bedenin her biri katmanlar (*koṣa*) ve kılıflarla (*doṣa*) sarmalanmıştır. Koşalar maddi katmandan ruhsal katmanlara, yani maddi bedenden nedensel bedene doğru sıralanmıştır. Koşaların sıralanması ile evrenin varoluş aşamaları paralellik göstermiştir. Dolayısıyla insan bedeni evrenin katmanlı yapısını yansıtmıştır. Bu da mikro evren bedenin makro evrenin yansıması olduğu fikrini desteklemiştir. Bedenin kılıfı olan doşalar ise yaratılış elementlerinden çeşitli birleşiminde oluşmuştur.

Hinduizm'de kurtuluş bilincin saflaşmasıyla evrensel bilinç haline ulaşmadır. Bireysel bilincin evrensel bilinç haline erişmesi bedenin içindeki bireysel bilinç Atman'ın bedenin maddi doğasından kurtulmasıyla gerçekleşir. Dünya mekanında *maya*, tek gerçeklik Brahman'ın görülebilmesini engellemiştir. Hinduizm'e göre bireyin dünya yaşamına bağlılığı cehalet olgusu *avidyaya* neden olmuştur. Cehalete düşen insan bedeni *mayan*ın esaretine girerek gerçek bilinci göremez. Bedenin cehaleti ruh Atman'ın esir olmasına neden olmuştur. Hinduizm'e göre dini ritüel ve ibadetlere kutsal ruh Atman'ın bedenden kurtuluşunda etkilidir. Hinduizm'e göre yaratılışta beden denge halindedir. Ancak bireyin iyi-kötü, olumlu-olumsuz gibi seçimlerle bedenin dengesini bozmuştur. Dengenin bozulması bedenin saflaşmasını engellediği belirlenmiştir. Hinduizm'e göre su, ateş, puja ritüelleri, yoga, meditasyon, oruç ve diyet gibi uygulamalar bedeni saflaştırmaktadır. Saflaşan bedende yaratılıştaki denge haline dönüş gerçekleşir.

Evren ve insan algısı dünya yaşamını biçimlendirmiştir. Bedenin tanrısal evren bedeninde bir evren olması tapınak fikrinde somut hale gelmiştir. Hindu tapınakları evrensel insan Puruṣa'nın bedenini sembolize eder. Tapınak mimarisi *Vastu Puruṣa Mandala*'ya göre inşa edilmiştir. Tapınağın Puruṣa bedeni şeklinde inşa edilmesinin amacının tapınağa giren birey ve Puruṣa arasında ilahi bağın kurulması, yani Mutlak Bir Brahman'a ulaşma olduğu tespit edilmiştir. Tapınaklar kutsal mekandır, kutsal mekanın bedenine giren de kutsandır, kutsallaşır. Hindistan'ın bazı bölgelerinde geleneksel kast sistemi tapınak girişlerine de etkilemiştir. Hinduizm'de Puruṣa'nın bedeninde kaynaklanan sosyo-dini sınıflandırma tarihsel süreçte İngiliz sömürgesi etkisiyle ayrımcılık temelli kast sitemini (*jati*) ortaya çıkarmıştır. Doğumla belirlenen jati geleneği bedene doğuştan olumsuz anlamlar yüklenmesine ve tapınağa girişte sorunlara neden olmuştur. Bazı Hindu gelenekler tarafından alt sınıftan olan Sudraların ve sınıfsızlar olan Dravidyenlerin tapınağa girmesine izin verilmemiş ya da sadece tapınağın dış kısımlarına girilmesine izin verilmiştir. Çünkü bunlar

doğuştan kirli ve günahkar kabul edilmiştir. Modern dönemde kast sistemi Hindu Anayasasına göre yasaklansa da Hindu tapınaklara giriş yerel geleneklerde bölge, zaman ve yönetim anlayışına göre farklılık göstermiştir.

Kaynakça

- Afroogh, M. R., & Fahim, A. R. (2020). The Unity of Man and God: In the School of Rumi and Atman and Brahman in Vedanta. *Have Scientific of the University of Cienfuegos*, 12(1), 129-140.
- Aksin, S. (2024). *Hinduizm'de Yaratılış: Evren ve İnsan Algısı*. Eski Yeni.
- Aksin, S., & Seyfeli, C. (2022). Mrtyu: Hinduizm'de Ölüm. *Şarkiyat*, 14(1), Article 1.
- Aksin, S., & Seyfeli, C. (2023). Hindu Kurtuluş Fikrinde Evlilik. İçinde S. Turan & E. Battal (Ed.), *Genç Dinler Tarihçilerin Kaleminden* (ss. 233-251). Eski Yeni.
- Atwal, S. (2010). *Indian Psychology: The Connection between Mind, Body, and the Universe* [Degree of Doctor]. Pepperdine University.
- Arora, V. (2020). Death Beliefs in Hinduism: An Analysis of Hindu Sacred Texts. *Summerhill: IAS Review*, XXVI(2), 10-17.
- Arslan, H. (2013). *Hint Dinlerinde Bir Arınma ve Aydınlanma Yolu Olarak Yoga* [Doktora]. Dokuz Eylül.
- Bhagavadgita* (K. Kaya, Çev.; 3. bs). (2011). Dost.
- Brekke, T. (2002). The Conceptual Foundation of Missionary Hinduism. *Journal of Religious History*, 23, 203-214.
- Cebe, T. (2023). *Hinduizm'in Kurtuluş Fikrinde Samskaralar: Geçiş Ritüeller* [Yüksek Lisans]. Dicle Üniversitesi.
- Chakravarty, S. (2017). Kali, Untamed Goddess Power and Unleashed Sexuality: A Study of the "Kalika Purana" of Bengal. *Journal of Asian Research*, 1(1), Article 1.
- Das, A. K. (2007). *A Study of the Interface Between Vedic Thoughts and Modern Physics with Reference to Creation of the Universe* [Degree of Doctor]. Assam University.
- Dokras, D. U. (t.y.). *Symbolism in Hinduism*.
- Dokras, S., & Dokras, U. (2020). Hindu Temple and the Structure of Human Body: Comparison. *Indo Nordic Author's Collective*, 1-48.
- Doniger, W. (2014). God's Body, or, The Lingam Made Flesh: Conflicts over the Representation of the Sexual Body of the Hindu God Shiva. *Social Research: An International Quarterly*, 78, 485-508.
- Durga, T., Sridhar, M., & HR, N. (2018). Consciousness in Upanishads. *International Journal of Sanskrit Research*, 4(5), 66-69.
- eGyanKosh, N. D. R. (2020). *Concept of Pancha Koshas, Concept of Panchmahabhutas*. <http://egyankosh.ac.in>
- Ferro-Luzzi, G., Appadurai, A., Bharati, A., Campbell, R., Leeuwe, J. de, Jarvie, I., Kakar, S., Khare, R., Barre, W. L., Lodrick, D. O., Mccreery, J., Mundkur, B., Pandian, J., Samuel, G., Sperber, D., & Stein, H. (1980). The Female Lingam: Interchangeable Symbols and Paradoxical Associations of Hindu Gods and Goddesses [and Comments and Reply]. *Current Anthropology*, 21, 45-68.
- Gherwal, R. S. (1930). *Kundalini, The Mother of the Universe*. Independently published.

- Harikrishnan, P. (2020). Cephalosomatic Sharing in the Hindu Mythology. *Journal of Craniofacial Surgery*, 31(1), 28.
- Jones, C. A., & Ryan, J. D. (2007). *Encyclopedia of Hinduism*. Facts On File.
- Kaelber, W. O. (1979). Tapas and Purification in Early Hinduism. *Numen*, 26, 192-214.
- Kamińska-Jones, D. (2022). The Importance of the Body in Indian Culture and selected issues regarding its manifestation in art. *Art of the Orient*, 11, 28-50.
- Karataş, H. (2019). Tantrik ve Ezoterik Dini Geleneklerde Mandala. *Journal of History School*, XLIII, 1768-1786. <https://doi.org/10.29228/joh.40068>
- Klostermaier, K. K. (2003). *A Concise Encyclopedia of Hinduism* (2. bs). Oneworld Publications.
- Klostermaier, K. K. (2007). *A Survey of Hinduism* (Third). State University of New York Press.
- Kumar, D. (2017). River Ganges–Historical, Cultural and Socioeconomic Attributes. *Aquatic Ecosystem Health and Management*, 20, 8-20.
- Kumar, R. (2016). Role of Yoga in Purifying Body. *International Journal of Indian Psychology*, 3(2).
- Meranggi, Y. (2018). Melukat; a Purification by Water. *Bali Tourism Journal*, 2(1), 6-9.
- Nishant, N., & Das, B. K. (2022). A Living Structure: Fundamentals of Hindu Temple Architecture. *Journal of Northeastern University*.
- Oğuz, M., & Karataş, H. (2021). Hint Dini Geleneğinde Mandala Ritüel İlişkisi. *The Journal of Academic Social Science*, 9(122), 574-596.
- Oğuz, M., & Karataş, H. (2024). Budizm’de Mandala Anlayışı ve Mandala Çeşitleri. *Toplum Bilimleri Dergisi*, 15(31), Article 31. <https://doi.org/10.29228/tbd.2007.54749>
- Paldi, C. (2024). *Hindu Temple Architecture in a Multi-Religious Context*.
- Pattanaik, D. (2003). *Indian Mythology*. Inner Traditions.
- Prakash, O. (2018). Vedāntic Concept Of Human Being’s Body (Śarīra) and Its Interaction with External Factors: A Scientific Analysis in the Context Of Modern Biology. *International Journal of Physiology, Nutrition and Physical Education*, 3(1), 131-134.
- Razzaq, T., & Basharat, T. (2020). Spiritual Purification in Hinduism-An Analytical Review. *Sheikh Zayed Islamic Centre*, 35(53), 259-270.
- Roji, A., & Murlidhar, P. (2020). Concept of Dosha In Ayurveda: A Review. *International Journal of Research in Ayurveda and Pharmacy*, 11(6), 105-111. <https://doi.org/10.7897/2277-4343.1106196>
- Ruzsa, F. (t.y.). *Sūkṣma-Śarīra (Subtle Body)*.
- Satpathy, B. (2018). Pancha Kosha Theory of Personality. *The International Journal of Indian Psychology*, 6. <https://doi.org/10.25215/0602.105>
- Sharma, S., & Kalladan, A. (2022). Scope of Fundamental Research in Rachana Sharir. *International Ayurvedic Medical Journal*, 625-629.
- Srivastava, K. (2012). Concept of Personality: Indian perspective. *Industrial Psychiatry Journal*, 21, 89-93. <https://doi.org/10.4103/0972-6748.119586>
- T., D., Irshad, H., PV., R., & Mund, J. S. (2016). Understanding Svapna or Dream. *Unique Journal of Ayurvedic and Herbal Medicines*, 4(06), 12-16.

- The Puranas: A Compact, English-Only Version of the Major 18 Puranas in One Document* (C. 1). (2002). Dharmic Scriptures Team.
- The Sacred Books of East: The Upanishads Part II: C. XV* (F. M. Müller, Çev.). (1884). <http://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.22552>
- The Vedas: An English-Only, Indexed Version of the 4 Veda Samhitas in One Document* (C. 1/2). (2002). Dharmic Scriptures Team.
- Timalsina, S. (2012). Body, Self, and Healing in Tantric Ritual Paradigm. *Journal of Hindu Studies*, 5, 30-52.
- Upanishadlar* (K. Kaya, Çev.; 1. bs). (2008). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- V, J. (t.y.). *Purusha, The Universal Cosmic Male and Prakriti, The Mother Nature*. Geliş tarihi 16 Ekim 2023, gönderen <https://www.hinduwebsite.com/prakriti.asp>
- V, J. (t.y.-a). *Human Body Symbolism in Hinduism*. Geliş tarihi 06 Ocak 2025, gönderen <https://www.hinduwebsite.com/symbolism/thebody.asp>
- V, J. (t.y.-b). *The Body as an Abode of Gods*. Geliş tarihi 06 Ocak 2025, gönderen <https://www.hinduwebsite.com/hinduism/essays/godsinthebody.asp>
- Vallabh, N., Singh, A., & Dua, H. (2009). *Lord Shiva's Third Eye*. 93.
- Vishnu's Divine Attributes: The Symbolism of His Four Hands*. (2023, Kasım 11). HD Asian Art. <https://www.hdasianart.com/blogs/news/vishnus-divine-attributes-the-symbolism-of-his-four-hands>
- Zimmer, H. (2004). *Hint Sanatı ve Uygarlığında Mitler ve Simgeler* (J. Campbell, Ed.; G. Çağalı Güven, Çev.; 1. bs). Kbalcı Yayınevi.

التَّحْلِيلُ الْبَلَاغِيُّ لِلصِّغِّ الصَّرْفِيَّةِ فِي آيَاتِ الْمُتَشَابِهِ اللَّفْظِيِّ
"دِرَاسَةٌ تَطْبِيقِيَّةٌ لِنَظَرِيَّةِ النَّظْمِ"

Mutaşâbih Lafzî Âyetlerdeki Sarfî Yapıların Belagât Analizi

Nâzm Teorisi Hakkında Uygulamalı Bir Çalışma

Rhetorical Analysis of Morphological Forms in the Verses of Phonetic Similarity

"An Applied Study of the Theory of Composition"

Ömer ALALİ

AYBÜ Sosyal Bilimler Üniversitesi, Ankara/TÜRKİYE

try198571@gmail.com

ORCID No: 000-0002-8287-5251

Araştırma Makalesi/Research Article

Doi: 10.56671/hafizadergisi.1601597

Sayfa: 66-79

Makale Gönderim Tarihi

14/12/2024

Makale Kabul Tarihi

13/02/2025

Öz

Arap dili, köklü bir dil yapısına sahip olup, bir örneğin çok sayıda farklı anlam taşıyan örneklerle dönüşmesini sağlar. Bu özellikten dolayı "sarf" bilimi ortaya çıkmıştır. Sarf, Arap dilinin temel bilimlerinden biri olup, "nahiv" ile birlikte belagat bilimlerinin temelini oluşturmuştur. Nahiv, kelimenin sonundaki hareketleri inceleyip, kelimenin cümle içindeki ilişkisini belirlerken, sarf, tek bir kelimenin yapısını, harfleri, hareketleri ve sessiz harfleri arasındaki ilişkiyi araştırır. Bu alana büyük bir ilgi gösterilmiş, özellikle sözlükler ve nahiv kitaplarında geniş yer bulmuştur. Daha sonra, sarf bilimi için özel eserler yazılmış ve kökleri güçlenmiş, dalları ise olgunlaşmıştır. Belagatçılar da bu konuya ilgi göstermiş ve sarfın belagat ile olan ilişkisini vurgulamışlardır. Ayrıca anlamın, sarfî yapının değişmesiyle değiştiğini belirterek, özellikle anlamın zor anlaşılabilirdiği ân'daki Kur'an benzer kelimelerin doğru anlaşılabilmesi için bu yapının incelenmesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Sarf kalıplarının önemi, Abdülkâhir el-Cürcanî'nin Delâilü'l-İ'câz adlı eserinde belirginleşmiş, burada belagatın nazım teorisi açıklanmıştır. Şunu da belirtmek gerekir ki, bu teoride sözün üstünlüğünü sadece lafzına dayandıran görüşleri geçersiz kılmaya çalışmıştır. Ancak farkında olmadan kaçınmak istediği hataya kendisi düşmüştür; çünkü sarfî yapı (biçimsel yapı) lafızlarla ilgilidir ve nazımla (dizilimle) bir bağlantısı yoktur. Cürcânî'nin bu konuya Delâilü'l-İ'câz adlı eserinde birden fazla yerde atıfta bulunması, dolaylı olarak tek bir kelimenin hem cümlelerin güzelliğine katkıda bulunduğunu hem de anlam yükleme işlevini yerine getirdiğini kabul ettiğini gösterir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Belagat, Müteşâbih Lafzî, Sarfî Yapılar, Nazım.

Abstract

The Arabic language is distinguished by being a morphological language, where a single model transforms into many examples with different meanings. This feature gave rise to the science of morphology (Sarf), which is one of the fundamental branches of linguistic sciences. Together with its counterpart, syntax "Nahw", morphology forms the primary foundation for the science of rhetoric "Balagha". While syntax studies the movement of the last letter of a word and defines its relation within the structure of speech, morphology examines the issues of a single word, including the relationships between its letters, its vowel markings, and its consonants. Morphology has received great attention since the beginning of linguistic documentation, particularly in dictionaries and syntax books. Later, special works were dedicated to it, solidifying its roots and completing its branches. It has also remained an area of interest for rhetoricians, who have noted its relationship with rhetoric, especially how the meaning changes with the alteration of the morphological structure. This has played an important role in understanding texts, particularly the similar-sounding Qur'anic verses that are difficult to comprehend without referring to their morphological structures. The importance of morphological structures was highlighted by Abd al-Qahir al-Jurjani in his book Delâ'il al-I'jâz, where he explained the rhetorical theory of composition. "It is worth noting that in this theory, he sought to refute the opinion of those who attributed the distinctiveness of speech to its verbal expression alone. However, he inadvertently fell into what he warned against without realizing it, as the morphological structure is related to the expressions (words) and has no connection to composition (syntax). Al-Jurjânî's references to this in multiple places in his book Dalâ'il al-I'jâz implicitly acknowledge the importance of individual words in enhancing the aesthetic quality of the sentence on one hand, and in fulfilling their semantic function on the other."

Keywords: Arabic Language, Rhetoric, Phonetic Similarity, Morphological Forms, Theory of Composition.

مَقْدِمَةٌ

نشأت اللغة العربية بين قبائل شتى، وبوادي فقرا، اعتزتها تحولات وتغيرات على مر الأيام والسنين، فتهدبت ألفاظها، وتطورت دلالتها، حتى بلغت الذروة بلاغة وفصاحة، فعدت شرفاً لأهلها ورفعاً، فتفاخروا بها في نواديهم زمن السلم، وأناروا حفاظهم في الحرب، فكم من رعد يد فرور من الوعى صار فارساً كروراً بخاطرة شعر، وكم من حرة هيجت قومها بكلمة، فتدافع لذب عنها، وكل هذا راجع لأثر البلاغة في نفوسهم. ولما طفق القرآن ينزل عليهم، وعوا معناه وفهموا مراده، ولم يخف عليهم شيء منه إلا النزر اليسير، ومع مرور الزمن، وشروع شمس العربية بالأقول بعد شروق دام لقرون، بدأت الإشكالات في فهم القرآن تظهر لدى بعض المسلمين، وغداها الحاقون على الإسلام، فما انفكوا عن إثارة الشبه حول القرآن، والتشكيك في فصاحته، ولأسيما ما تشابه منه.

ومن هذه الشبه ما كانت حول استعماله لبعض الصيغ الصرفية المتباعدة لمادة لغوية واحدة مع اتحاد السياق، الأمر الذي دفع العيارى من العلماء للبحث عن سر التفاوت في استعمال هذه الصيغ القرآنية، فتوالت قوافلهم، وتتابعت عزائمهم بين منافع ومناقش ومصنف وكاتب، لكن أرسخهم قدماً وأطولهم باعاً، وأعمقهم فكراً كان عبد القاهر الجرجاني بما امتاز به من آله بلاغية، وحجة كلامية، وتمكن من اللغة نحواً وصرفاً، شِعراً ونثراً، فاستطاع وضع ميزان يعرف به حسن الكلام من رديئه، وهذا الميزان عرف فيما بعد بنظرية النظم، بالرغم من أنها قائمة على العلاقة النحوية في الكلام ولم يول اهتماماً للألفاظ إلا أنه تناول الصيغ الصرفية لما لها من أثر في الكلام. فما هي الصيغة الصرفية؟ وما أوجه عنائية البلاغيين بها؟ وما هو أثرها في فهم المتشابه اللفظي في القرآن؟

1- مفهومي الصيغة الصرفية

الصيغة الصرفية مصطلح مركب من جزأين الأول: الصيغة، وهي مصدر الفعل صاع يصوغ صيغة على وزن فعلة مصدر الهيئة، ويقال: هذا شيء حسن الصيغة أي: حسن العمل¹، وفي الاصطلاح "الصيغة: هي الهيئة العارضة للفظ باعتبار الحركات والسكنات وتقديم بعض الحروف على بعض، وهي صورة الكلمة والحروف مادتها"²، والجزء الثاني الصرف: وهو في اللغة: رد الشيء عن وجهه³، ومنه قوله تعالى: {ثُمَّ انصرفتوا صرفاً صرفاً} وفي الاصطلاح: "علم يعرف به أحوال الكلم من حيث الإعلال"⁵، فالصيغ الصرفية: "أبنية مقيسة في الأكثر، ولها أوزانها التي لا تختلف في الغالب"⁶، وهي تتعلق بالأسماء المتمكنة والأفعال المتصرفية وليس للحروف والمنبئات نصيب منها. فالأفعال إما مجردة، أو مزيدة، ومجموع صيغها الصرفية اثنتان وثلاثون وزناً، ولأسماء المجردة تسعة عشر وزناً وللمزيد صيغ كثيرة⁷، بالإضافة إلى كثير من أوزان المصادر والمبالغة والجُموع، وليس هذا مكان استقصائها فلها مظاهرها التي بسطت القول فيها، وفصلته.

2- مفهوم التشابه اللفظي

التشابه في اللغة له معنيان: التماثل والالتباس. والمتشابه من القرآن: ما أشكل تفسيره لمشابهته بغيره لفظاً أو معناً، وقيل ما خفي بنفس اللفظ ولا يرجى معرفته⁸. والمتشابه اللفظي: ما تشابه من جهة النطق بسبب من أسباب التشابه؛ كتقديم لفظ في مكان وتأخير في آخر، أو بالإبدال بين قولين في موضعين مختلفين، أو يذكّر اللفظ في مكان ويحذف من آخر مع اتحادهما بالمعنى، أو من جهة الأفراد والجمع، والتعريف والتذكير، والتأنيث، والإضمار والإظهار، أو باختلاف الصيغ الصرفية. "وأكثر ما يقع المتشابه اللفظي في القصص القرآنية، حيث ترد القصة الواحدة في صور شتى، تنوعاً في الخبر، وتركيزاً على أجزاء من القصة تخدم السياق القرآني، وإثراء في المعاني. وفي هذا التنوع إظهار لمزية كلام الله تعالى على كلام البشر، فلا سامة ولا ملل مع تكرار قصص القرآن"⁹ بخلاف غيره.

¹ محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب، (بيروت: دار صادر 1414هـ)، 443/8.

² أيوب بن موسى أبو البقاء الكفوي، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحق. عدنان درويش، (بيروت: مؤسسة الرسالة)، 560.

³ ابن منظور، لسان العرب، 189/9.

⁴ التوبة، 127/9.

⁵ علي بن محمد الجرجاني، التعريفات، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1983م)، 133.

⁶ محمد سمير نجيب، معجم المصطلحات النحوية والصرفية، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985م)، 129.

⁷ عثمان بن عمر ابن الحاجب، الشافية في علم التصريف، تحق. حسن عثمان، (مكة: المكتبة المكية، 1995م)، 22-9.

⁸ الجرجاني، التعريفات، 200.

⁹ إبراهيم الجرمي، معجم علوم القرآن، 242.

3- الصَّرْفُ عِنْدَ الْبَلَاغِيِّينَ

لَمَّا كَانَتْ الصِّيْغَةُ الصَّرْفِيَّةُ ذَاتَ دَلَالَاتٍ مُخْتَلِفَةٍ تَتَغَيَّرُ الْمَعْنَى بِتَغْيِيرِهَا، تَنْبَهَ لَهَا اللَّغَوِيُّونَ الْأَوَائِلُ مُنْذُ الْخَلِيلِ بْنِ أَحْمَدَ (ت:170هـ)، وَتَلْمِيزِهِ سَبِيوِيَه (ت:180هـ)، ثُمَّ ارْزَادَتْ الْعِنَايَةُ بِهَا عِنْدَ ابْنِ جَنِّي (ت:392هـ)، الَّذِي وَضَعَ قَاعِدَةً صَرْفِيَّةً، مَقَادِمًا: أَنَّ زِيَادَةَ الْمَبْنَى تَدُلُّ عَلَى زِيَادَةِ الْمَعْنَى¹⁰. مَعَ تَمَايزِ الْعُلُومِ بَعْضُهَا عَنْ بَعْضٍ انْتَقَلَتْ هَذِهِ الْعِنَايَةُ إِلَى الْبَلَاغِيِّينَ لَمَّا لَهَا مِنْ أُنْثَرٍ عَلَى دِرَاسَاتِهِمْ، فـ "زَيْدٌ يُنْطَلِقُ" لَيْسَ مِثْلُ "زَيْدٌ مُنْطَلِقٌ"، وَتَكَلَّمُوا عَنْهَا وَلَا سِيَّمَا فِي مَبَاجِثِ فُرُوقِ الْخَبَرِ، وَأَحْوَالِ الْإِسْنَادِ، فَتَنَبَّهُوا عَلَى هَذِهِ الْفُرُوقِ الَّتِي تَحْدُثُ بِتَغْيِيرِ الْأُبْنِيَةِ الصَّرْفِيَّةِ. وَمِنْ الْمَعْلُومِ أَنَّ الْمُسْنَدَ يَأْتِي فِعْلًا أَوْ اسْمًا، فَإِذَا كَانَ فِعْلًا أَفَادَ التَّقْيِيدَ بِالزَّمَنِ مَعَ التَّجْدُدِ، بَيْنَمَا الْاسْمُ لَا يَتَعَلَّقُ بِالزَّمَنِ وَلَا يُفِيدُ تَجْدُدًا¹¹، بَلْ يَدُلُّ عَلَى الثَّبُوتِ وَالِاسْتِمْرَارِ. كَمَا تَظْهَرُ الْفُرُوقُ بَيْنَ الْأَفْعَالِ، فَالْمَاضِي أَقْلُ دَرَجَةٍ مِنَ الْمَضَارِعِ، وَقَدْ أَشَارَ ابْنُ الْأَثِيرِ إِلَى هَذِهِ الْفُرُوقِ بِقَوْلِهِ: "إِنَّ الْفِعْلَ الْمُسْتَقْبَلَ إِذَا أَتَى بِهِ فِي حَالَةِ الْإِخْبَارِ عَنْ وُجُودِ الْفِعْلِ كَانَ ذَلِكَ أَبْلَغَ مِنَ الْإِخْبَارِ بِالْفِعْلِ الْمَاضِي، وَذَلِكَ لِأَنَّ الْفِعْلَ الْمُسْتَقْبَلَ يُوضِّحُ الْحَالَ الَّتِي يَقَعُ فِيهَا، وَيَسْتَحْضِرُ تِلْكَ الصُّورَةَ حَتَّى كَأَنَّ السَّامِعَ يُشَاهِدُهَا، وَلَيْسَ كَذَلِكَ الْفِعْلُ الْمَاضِي"¹²، فَالْمَضَارِعُ يَتَضَمَّنُ مَعْنَى الْحَالِ، وَيُصَوِّرُ الْمَشْهَدَ لِلْسَّامِعِ، إِضَافَةً إِلَى فَائِدَةِ الْإِخْبَارِ، بِخِلَافِ الْفِعْلِ الْمَاضِي.

وَأَفْضَلُ مَنْ تَكَلَّمَ عَنْ هَذِهِ الْفُرُوقِ، وَقَلَّ مَحَرَّهَا وَأَصَابَ مَفْصَلَهَا عَبْدُ الْقَاهِرِ الْجُرْجَانِيُّ، فِي كِتَابِهِ "دَلَالِلُ الْإِعْجَازِ" حَيْثُ قَالَ: "إِنَّ مَوْضُوعَ الْاسْمِ عَلَى أَنْ يُثَبَّتَ بِهِ الْمَعْنَى لِلشَّيْءِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَقْتَضِيَ تَجْدُدَهُ شَيْئًا بَعْدَ شَيْءٍ، وَأَمَّا الْفِعْلُ فَمَوْضُوعُهُ عَلَى أَنَّهُ يَقْتَضِي تَجْدُدَ الْمَعْنَى الْمُثَبَّتِ بِهِ شَيْئًا بَعْدَ شَيْءٍ"¹³، وَمَعْنَى كَلَامِهِ أَنَّ الْمُسْنَدَ إِذَا كَانَ اسْمًا فَهُوَ كَالصِّفَةِ الَّتِي تُلَازِمُ مَوْصُفَهَا وَلَا تُفَارِقُهُ، فـ "زَيْدٌ مُنْطَلِقٌ" مِثْلُ: "زَيْدٌ طَوِيلٌ"، بَيْنَمَا الْفِعْلُ يَتَغَيَّرُ وَيَقَعُ شَيْئًا بَعْدَ شَيْءٍ: وَاسْتَشْهَدَ الْجُرْجَانِيُّ بِفَصِيحِ كَلَامِ الْعَرَبِ لِإِثْبَاتِ قَوَاعِدِهِ، وَمِنْ شَوَاهِدِهِ قَوْلُ النَّصْرِ بْنِ جُوَيْهٍ:

لَا يَأْلَفُ الدَّرْهَمُ الْمَضْرُوبُ خَرْقَتَنَا ... لَكِنْ يَمُرُّ عَلَيْهَا وَهُوَ مُنْطَلِقٌ

فَالشَّاعِرُ أَرَادَ التَّذْكِيرَ بِكَرَمِهِ وَالْفَخْرَ بِكَثْرَةِ جُودِهِ، فَوَصَفَ دَرْهَمَهُ أَنَّهُ لَا يَجِدُ مَحْطًا عِنْدَهُ، وَلَا مُسْتَرَحًا بَلْ يَدْخُلُ وَيَخْرُجُ إِلَى سُبُلِ الْخَيْرِ مِنْ غَيْرِ تَوَقُّفٍ، وَلَمَّا كَانَ هَذَا الْمَقَامُ مَقَامَ مَدْحٍ، وَذَكَرَ لَصِفَةَ الْمَمْدُوحِ اسْتَعْمَلَ لَهُ الْاسْمَ "مُنْطَلِقٌ" الَّذِي يُفِيدُ اسْتِمْرَارَ الْانْطِلَاقِ مَعَ كُلِّ دَرْهَمٍ يَدْخُلُ خَرْقَتَهُ، وَلَوْ قَالَ يَنْطَلِقُ لَمْ يُفِدْ هَذَا الْمَعْنَى، وَلَمْ تَكُنْ لَهُ مَزِيَّةٌ فِي ذَوْقِ السَّامِعِ. وَمِنْ شَوَاهِدِ حُسْنِ اسْتِعْمَالِ الْفِعْلِ قَوْلُ الْأَعَشَى يَصِفُ نَارًا:

لَعَمْرِي لَقَدْ لَاحِثَ عَيُونٌ كَثِيرَةٌ ... إِلَى ضَوْءِ نَارٍ فِي بَفَاحٍ تَحَرَّقُ

فَالشَّاعِرُ أَرَادَ إِثْبَاتَ التَّجْدُدِ لِلنَّارِ الْمَوْقُودَةِ فَوْقَ رَأْسِ رُبُوعٍ، وَأَنَّ صَاحِبَهَا يَتَعَاهَدُهَا وَيَرْعَاهَا، فَكَلَّمَا فَتَرَتْ زَادَهَا وَقُودًا، فَتَلْتَهُبُ مِنْ جَدِيدٍ، وَيَنْبَعُثُ سَنَاها فِي كَيْدِ السَّمَاءِ فَيَرَاهَا الْقَاصِي قَبْلَ الدَّانِي، وَلَوْ اسْتَعْمَلَ اسْمًا مَكَانَ الْفِعْلِ "تَحَرَّقُ" لَأَبْتَدَعَ عَنِ الْقَصْدِ، وَخَرَجَ عَنْ مَالُوفِ كَلَامِ الْعَرَبِ، لِأَنَّ الشَّاعِرَ قَصَدَ تَجْدُدَ وَصَيُورَةَ النَّارِ حَالًا بَعْدَ حَالٍ وَهَذَا تَكْمُنُ الدَّلَالَةُ الْقَارَةُ عَلَى الْكَرَمِ.

وَفَرَّقَ الْجُرْجَانِيُّ بَيْنَ اسْتِعْمَالِ الْفِعْلِ وَاسْمِ الْفَاعِلِ فِي مَوْضِعِ الْمُسْنَدِ، وَمِنْ شَوَاهِدِهِ قَوْلُهُ تَعَالَى: {وَكُلُّهُمْ بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ بِالْوَصِيدِ}¹⁴، فَدَلَّ اسْمُ الْفَاعِلِ عَلَى أَنَّ الْكَلْبَ عَلَى هَيْئَةٍ وَاحِدَةٍ، وَلَمْ يَحْرُكْ ذِرَاعَيْهِ، وَلَوْ اسْتَعْمَلَ الْفِعْلَ مَكَانَهُ لَمْ يُوَدِّ الْفَائِدَةَ الَّتِي أَدَّتْهُ هَذِهِ الصِّيْغَةُ؛ لِمَا فِي الْفِعْلِ مِنْ مَعْنَى التَّجْدُدِ وَالْمَزَاوَلَةِ بِخِلَافِ اسْمِ الْفَاعِلِ الدَّالِّ عَلَى الثَّبُوتِ وَالِاسْتِمْرَارِ¹⁵. وَمِنْ هَذَا يُسْتَخْلَصُ أَنَّ الْفِعْلَ فِي كَلَامِ الْعَرَبِ لَهُ مَكَانٌ لَا يَصْلُحُ مَعَهُ الْاسْمُ، وَكَذَا الْاسْمُ لَهُ مَوْضِعٌ لَا يَصْلُحُ مَعَهُ الْفِعْلُ، وَقَدْ اجْتَمَعَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: {هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ يَرِزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ}¹⁶، فَالْخَالِقُ اسْمُ فَاعِلٍ أَفَادَ ثُبُوتَ صِفَةِ الْخَلْقِ لِلَّهِ -عَزَّ وَجَلَّ-، ثُمَّ تَلَاهَا بِالْفِعْلِ "يَرِزُقُ" الدَّالِّ عَلَى التَّجْدُدِ، وَالتَّفَاوُتِ وَلَوْ غَيْرَ هَذَا النَّمَطِ الصَّرْفِ لَهُمَا لَا يَتَعَدَّتِ الْغَايَةَ.

وَقَدْ أَشَارَ الْجُرْجَانِيُّ إِلَى أَنَّ أَسْمَاءَ الْأَجْنَاسِ تَتَغَيَّرُ دَلَالَتُهَا إِذَا وَصِفَتْ، وَكَذَا الْمَصَادِرُ، فَرَجُلٌ اسْمُ جَنْسٍ فَلَوْ قِيلَ رَجُلٌ طَوِيلٌ وَرَجُلٌ ظَرِيفٌ لَتَغَيَّرَ الْمَعْنَى، وَكَذَا يُقَالُ فِي الْمَصْدَرِ كَاسِمُ الْعِلْمِ، فَلَوْ قِيلَ: عِلْمٌ ضَرُورِيٌّ، وَعِلْمٌ مُكْتَسَبٌ، لِأَفَادَ مَعْنَى مُغَايِرَةٍ، وَكَذَا يَحْدُثُ التَّغَايُرُ بِالصِّلَةِ فَالضَّرْبُ بِالسَّيْفِ لَيْسَ هُوَ ذَاتُ الضَّرْبِ بِالْعَصَا، ثُمَّ يَقَرُّ الْجُرْجَانِيُّ قَاعِدَةً عَامَةً فَيَقُولُ: "وَهَكَذَا الْحُكْمُ

¹⁰ عثمان بن جني، إحصائص، تحق. محمد النجار، ط4، (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1385هـ)، 271/3؛ عبد الحميد هندوي، الإعجاز الصرفي في القرآن، (بيروت: المكتبة العصرية، 2008م)، 31.

¹¹ محمد بن عبد الرحمن الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، تحق. محمد عبد المنعم خفاجي، ط3، (بيروت: دار الجيل، 1431هـ)، 113/2.

¹² نصر الله بن محمد ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحق. محمد عبد الحميد، (بيروت: المكتبة العصرية، 1420هـ)، 12/2.

¹³ عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تحق. محمود شاكر، ط3، (جدة: مطبعة المدني، 1992م)، 174.

¹⁴ الكهف، 18/18.

¹⁵ الجرجاني، دلائل الإعجاز، 175.

¹⁶ فاطر، 3/35.

في كل شيء تعدى إليه المصدر وتعلق به، باختلاف مفعولي المصدر يقتضي اختلافه، وأن يكون المتعدي إلى هذا المفعول غير المتعدي إلى ذاك"، ويلحق بالمصدر الاسم المشتق¹⁷. وبهذا يمكن القول: إن البنى الصرفية ذات الصلة ترتبط دلالتها بهذه الصلة.

ومن الصيغ الصرفية التي تكلم عنها الجرجاني وزن "فَعِيل" فهي من الصيغ المشتركة بين الفاعل والمفعول والصيغة المشبهة، فإذا جاءت مُسندةً قد تُفيد معنى المفعول مثل "أنت الحبيب" بمعنى المحبوب، فالحبيب ليست صفةً للمبتدأ على الحقيقة، وإنما هي صفةٌ لغيره قد لا يستلزمه وتعلقت به تعلق الفعل بالمفعول¹⁸، وقد نَبّه الجرجاني على الفرق بين اسم الفاعل والصفة المشبهة حال كونهما مُسنداً أو مُسنداً إليه، وأن المعنى يتغير بتغير العلاقة الإسنادية، فقال: "متى رأيت اسم فاعل أو صفة من الصفات قد بُدئ به، فجعل مبتدأ، وجعل الذي هو صاحب الصفة في المعنى خبراً، فاعلم أن الغرض هناك، غير الغرض إذا كان اسم الفاعل أو الصفة خبراً، كقولك: "زيد المنطق"¹⁹، و"المنطق زيد"، فكلمة المنطلق في الجملة الأولى خبرٌ وفي الثانية مُبتدأ، فتغيرت دلالة الصيغ الصرفية بتغير مواضعها في الكلام، وعلاقتها بنظمه، وشكلها الصرفي.

المتشابهة اللفظية في الصيغ الصرفية

المتشابهة اللفظية بسبب الصيغ الصرفية يُقسم إلى ثلاثة أقسام: تشابه في صيغ الأفعال، وتشابه في صيغ الأسماء، وتشابه بين الفعل والاسم مع اتحاد الجذر اللغوي. ولابد من التنبيه إلى أن هذه الدراسة ليست دراسة استقصائية لكل صيغ المتشابهة اللفظية، بل هي دراسة بلاغية لبعض النماذج للوقوف على دلالتها والاختفاء بها.

4- التشابه في صيغ الأفعال

الفعل ما أفاد معنى بنفسه مع ارتباطه بأحد الأزمنة الثلاثة، والأصل فيه الثلاثي والرباعي، وغيرهما مزيد. والتشابه اللفظي في صيغ الأفعال وقع من جهتين: الأولى: الزمن، والثانية: من جهة البناء الصرفي، مع اتحاد السياقين اللذين وردت فيهما الصيغتان.

أ- من جهة الزمن

قد يأتي الفعلان في النظم القرآني بموضعين مختلفين متحدين في السياق والجذر اللغوي، مختلفين في الزمن؛ لدلالة مقصودة وفائدة تفهم بالموازنة بينهما. كالاختلاف بين زمن المضارع والأمر للفعل "شهد" في الحوار الذي دار بين هود - عليه السلام - وقومه في قوله تعالى: { قَالَ إِنِّي أَنشِئُ اللَّهَ وَأَشْهَدُوا أَبِي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ }²⁰، فالفعل "شهد" جاء في ذات السياق ومن ذات المتكلم مع اختلاف زمانه، وكان مقتضى سياق الكلام أن يقول: "وأشهدكم" لكنه عدل عن المضارع إلى الأمر؛ ابتعاداً عن مساواة إسهادهم - وهم الكفرة - بإسهاد الله الخالق المعبود، وإشعاراً بأن إسهادهم لا يداني إسهاد الله، وفي هذا العدول تهكم بقومه، واستصغار واستهجان لما كانوا عليه من الشرك، إذ طلب منهم أن يشهدوا على براءته من عبادة أصنامهم²¹.

وقد تتعاور صيغتا المضارع والماضي في القصة الواحدة وفي الخبر الواحد في نظم القرآن، كالفعل الإرسال في قوله تعالى: { هُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيحَ }، وقوله: { وَهُوَ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ }²²، وفي كلتا الآيتين سبق الفعل للإخبار مع التباين في الزمن، والفرق بينهما أن صيغة المضارع تُفيد وصف الحال، فتجعل السامع كأنه يشاهد ويتأمل إرسال الريح، فينبه إلى الله بالدعاء ويتضرع له، فجاء الفعل المضارع في سورة الأعراف مناسباً؛ لأن السياق قبله كان في الدعاء والخوف والرجاء وهو قوله تعالى: { ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً }، وبعدها قال: { وادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا }²³، ثم جاء الفعل "يرسل" بعد هاتين الآيتين؛ لأن الطلب يكون لما هو مستقبل لا لما مضى. أما آية الفرقان فجاءت في سياق إخبار مع أفعال ماضية، وهي: { مَدَّ الظِّلَّ }، { جَعَلَهُ }، { ثُمَّ قَبَضْنَاهُ }، { جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ }، { وَجَعَلَ النَّهَارَ }، ثم جاء بالفعل "أنزل" بصيغة الماضي مناسباً لهذه الأفعال لتكون على سَنَنِ واحدة²⁴. وهذا الذي ذكر في توجه هاتين الصيغتين قائم على التناسب اللفظي، وهو توجه غير كاف، لذلك يمكن القول: إن هناك علةً معنوية تضاف إلى اللفظية، وهذا العلة قائمة على أن الفعل المضارع أبلغ في الإخبار من الماضي؛ لما فيه من خوف وترقب

¹⁷ الجرجاني، دلائل الإعجاز، 192-194.

¹⁸ الجرجاني، دلائل الإعجاز، 191.

¹⁹ الجرجاني، دلائل الإعجاز، 187.

²⁰ هود، 54/11.

²¹ الزمخشري، الكشاف، 404/2؛ أحمد بن إبراهيم الهاشمي، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبيوع، تحق. يوسف الصميلي، (بيروت: المكتبة

العصرية، 1431هـ)، 92.

²² الأعراف، 57/7؛ الفرقان، 48/25.

²³ الأعراف، 56/55/7.

²⁴ محمود بن حمزة الكرماني، البرهان في متشابه القرآن، تحق. عبد القادر عطا، (القاهرة: دار الفضيلة، 1431هـ)، 120.

لِلْمُسْتَقْبَلِ لِحَالَةِ الْإِنْسَانِ بِهِ؛ إِذَا جَاءَ مَعَ الْخَوْفِ وَطَلَبَ التَّضَرُّعَ، أَمَّا الْفِعْلُ الْمَاضِي جَاءَ فِي سِيَاقِ اخْذِ الْعِبْرَةِ وَالْمَوْعِظَةِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى قَبْلَهُ: {أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ}، وَهُوَ مُضَارِعٌ أَصَالَةً مَاضٍ دَلَالَةً وَتَرْكِيبًا، إِذِ الْجَزْمُ يَقْلُبُ زَمَنَ الْمُضَارِعِ إِلَى مَاضٍ حَاصِلٍ فِي الزَّمَانِ، وَلِذَلِكَ كَانَ الْخَوْفُ الْمَذْكُورُ فِي آيَةِ أَعْلَى مِنْ اخْذِ الْمَوْعِظَةِ مِنْهَا .. ؛ فَلَيْسَ كُلُّ سَامِعٍ لِلْمَوْاعِظِ عَامِلًا بِهَا؛ فَتَنَاسَبَ الْمُضَارِعُ مَقَامَ الْخَوْفِ لِأَنَّهُ أَبْلَغُ وَأَكْثَرُ تَأْثِيرًا مِنْ مُنَاسَبَةِ الْمَاضِي، بِإِعْتِبَارِ فَنَاءِ الْمَاضِي وَانْتِهَاءِهِ وَتَبَدُّدِ حَالَةِ الْخَوْفِ مِنْهُ، بَيْنَمَا يَبْقَى الْاسْتِنْفَارُ وَالِاسْتِشْعَارُ قَائِمًا فِي دَلَالَةِ الْمُضَارِعِ، وَنَاسَبَ الْمَاضِي مَقَامَ الْمَوْعِظَةِ لِأَنَّهُ أَقْلُ دَرَجَةٍ مِنَ الْخَوْفِ.

وَمِنْ فُرُوقِ الْإِخْبَارِ بَيْنَ صِيغَةِ الْمَاضِي وَالْمُضَارِعِ أَنَّ دَلَالَةَ الْمَاضِي تَكُونُ لِمَا تَمَّ أَوْ أُوشِكَ عَلَى النِّهَايَةِ، وَالْمُضَارِعُ لِمَا بَدَأَ وَاسْتَمَرَّ²⁵، وَمِمَّا جَاءَ مُتَشَابِهًا مِنْهُ فِعْلُ "التَّبْلِيغِ" فَوَرَدَ فِي سُورَةِ الْأَعْرَافِ مَعَ قِصَّةِ نُوحٍ وَهُوَ بِالزَّمَنِ الْمُضَارِعِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: {أَبْلَغَكُمْ رَسُولَاتِ رَبِّي}²⁶، وَفِي قِصَّةِ صَالِحٍ وَشُعَيْبٍ جَاءَ بِلفظِ الْمَاضِي فِي قَوْلِهِ: {فَتَوَلَّى عَنْهُمْ وَقَالَ يَا قَوْمِ لَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ²⁷، وَعَلَهُ هَذَا كَمَا يَتَبَيَّنُ أَنَّ نُوحًا وَهُودًا -عَلَيْهِمَا السَّلَام- اسْتَعْمَلَا الْفِعْلَ الْمُضَارِعَ لِلدَّلَالَةِ عَلَى أَنَّهُمَا فِي حَالَةِ تَبْلِيغٍ لِقَوْمِهِمَا، وَكُلُّ مَنْهُمَا يَأْمُلُ إِيْمَانِ قَوْمِهِ، وَيَسْعَى لِنَجَاتِهِمْ مِنَ النَّارِ، بِخِلَافِ السِّيَاقِ فِي قِصَّةِ صَالِحٍ وَشُعَيْبٍ حَيْثُ اسْتَعْمَلَا الْفِعْلَ الْمَاضِي الْمَوْكَدَ بِ"لَقَدْ" دَلَالَةً عَلَى أَنَّ الْأَمْرَ فَاتَ وَانْقَضَى وَلَا مُنْجَاةَ مِنَ الْعَذَابِ، وَلَا يَنْفَعُ النَّدَمُ، وَمِمَّا يُوَيِّدُ هَذَا التَّوَجُّهَ أَنَّ الْعَذَابَ ذُكِرَ فِي قِصَّتَيْهِمَا قَبْلَ الْإِبْلَاحِ، بِخِلَافِ السِّيَاقِ فِي قِصَّةِ نُوحٍ وَهُودٍ فَقَدْ جَاءَ ذِكْرُ الْعَذَابِ بَعْدَ الْإِبْلَاحِ وَالْمُحَاوَرَةِ.

وَقَدْ تَأْتِي الْبُنْيَةُ الصَّرْفِيَّةُ فِي جَمِيعِ أَرْزَمَتِهَا مَعَ مَصْدَرِهَا لِمَعَانٍ مَقْصُودَةٍ لِهَذَا التَّنَوُّعِ، كَالْتَّسْبِيحِ فَقَدْ جَاءَ فِعْلًا مَاضِيًا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: {سَبِّحْ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ}، وَبِصِيغَةِ الْمُضَارِعِ فِي قَوْلِهِ: {يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ}، وَبِصِيغَةِ الْأَمْرِ فِي قَوْلِهِ: {سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى}، وَبِصِيغَةِ الْمَصْدَرِ سُبْحَانَ فِي مَوَاضِعَ كَثِيرَةٍ، فَتَنَوَّعَتْ هَذِهِ الْمَادَّةُ اللَّغَوِيَّةُ بَيْنَ الْفِعْلِ الَّذِي يَدُلُّ عَلَى الْحَدَثِ الْمُزْتَبِطِ بِالزَّمَنِ وَيَحْتَاجُ فَاعِلًا، وَبَيْنَ الْمَصْدَرِ الدَّالِّ عَلَى الْخُذُوثِ وَالْمُجَرَّدِ عَنِ الزَّمَنِ؛ إِشَارَةً إِلَى أَنَّ تَعْظِيمَ اللَّهِ وَتَنْزِيهِهِ مَطْلُوبٌ فِي كُلِّ زَمَانٍ، وَقَبْلَ خُلُقِ الزَّمَانِ، وَأَنَّ اللَّهَ يَسْتَجِيبُ التَّسْبِيحَ وَالتَّعْظِيمَ وَإِنْ لَمْ يُوجَدْ أَحَدٌ يُسَبِّحُهُ وَيُعْظِدُهُ، فَهُوَ أَهْلُ التَّنْزِيهِ وَالتَّعْظِيمِ²⁸، فَتَبَّعَتْ بِنَتَوُّعِ الْأُبْنِيَةِ الصَّرْفِيَّةِ عَلَى ضَرُورَةِ مُدَامَةِ التَّسْبِيحِ وَتَنْزِيهِهِ اللَّهِ عَنِ الشَّرِكِ.

وَيُضَافُ إِلَى هَذِهِ الْأَرْزَمَةِ التَّشَابُهَ الْحَاصِلُ فِي بِنَاءِ الْفِعْلِ لِلْفَاعِلِ وَالْمَفْعُولِ، وَقَدْ كَثُرَ فِي الْقُرْآنِ، حَيْثُ يَأْتِي الْفِعْلُ مَعْلُومًا فِي سِيَاقٍ مُعَيَّنٍ، ثُمَّ يَأْتِي مَبْنِيًا لِلْمَفْعُولِ فِي ذَاتِ السِّيَاقِ فِي مَوْضِعٍ آخَرَ، كَالْفِعْلِ "آتَى" فِي قِصَّةِ بَنِي إِسْرَائِيلَ ذُكِرَ بِصِيغَةِ الْمَعْلُومِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: {الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ}²⁹، وَفِي مَوْضِعٍ آخَرَ جَاءَ الْفِعْلُ بِصِيغَةِ الْمَبْنِيِّ لِلْمَفْعُولِ فِي قَوْلِهِ: {بَدَّ قَرِيبٌ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ كِتَابَ اللَّهِ وَرَأَوْا ظُهُورَهُمْ}، فَهَاتَانِ صِيغَتَانِ لِذَاتِ الْفِعْلِ وَكِلَاتَاهُمَا بِمَعْنَى الْعَطَاءِ، وَفِي زَمَنِ الْمَاضِي، مَعَ نَفْسِ الْأَشْخَاصِ وَالْفَاعِلِ هُوَ اللَّهُ، وَعَلَهُ اخْتِلَافُ الصِّيغَتَيْنِ أَنَّ النُّظْمَ الْقِرَآئِيَّ "يُسْنَدُ الْفِعْلَ إِلَى اللَّهِ سُبْحَانَهُ فِي مَقَامِ التَّشْرِيفِ وَالتَّكْرِيمِ، وَمَقَامِ الْخَيْرِ الْعَامِّ وَالتَّفَضُّلِ، بِخِلَافِ الشَّرِّ وَالسُّوءِ فَإِنَّهُ لَا يَذْكُرُ فِيهِ نَفْسَهُ تَنْزِيهًا لَهُ عَنْ فِعْلِ الشَّرِّ وَإِرَادَةَ السُّوءِ"³⁰، فِي مَقَامِ إِعْطَاءِ الْكِتَابِ أَسْنَدَ الْفِعْلَ لِنَفْسِهِ لِمَا فِيهِ مِنَ التَّفَضُّلِ وَالْمَنْ عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ، وَلَمَّا تَبَدُّوهُ بَعْدَ حِينَ جَاءَ بِالْفِعْلِ مَبْنِيًا لِلْمَفْعُولِ دَمًا لِفِعْلِهِمْ، وَتَقَرَّبَ لِهِمْ، وَتَنْزِيهًا لِذِكْرِ ذَاتِهِ وَقَرْنَهَا مَعَ شَنِيعِ قَوْلِهِمْ.

وَقَدْ يُبْنَى الْفِعْلُ لِلْمَفْعُولِ عِنَايَةً بِالْفِعْلِ وَلَقَدْ انْتَبَهَ السَّامِعُ إِلَيْهِ دُونَ مَا سِوَاهُ، وَمِنْهُ الْفِعْلُ "سَقَى" فَقَدْ جَاءَ مُضَارِعًا مَبْنِيًا لِلْمَفْعُولِ وَمَاضِيًا مَبْنِيًا لِلْفَاعِلِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: {وَيُسْقَوْنَ فِيهَا كَأْسًا}، ثُمَّ قَالَ فِي آيَةِ الرَّابِعَةِ الَّتِي تَلِيهَا: {وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا}³¹، وَدَلَالَةُ الْمُضَارِعِ فِي آيَةِ الْأُولَى هِيَ تَجَدُّدُ السَّقْيَا لَهُمْ، وَأَنَّهَا تَسْتَمِرُّ لَهُمْ مِنْ غَيْرِ انْقِطَاعٍ، وَبِنَاءِ الْفِعْلِ لِلْمَفْعُولِ عِنَايَةً بِالْفِعْلِ دُونَ الْفَاعِلِ إِذِ الْغَايَةُ السَّقْيَا، أَوْ لِأَنَّ الْفَاعِلَ مَعْلُومٌ قَدْ تَقَدَّمَ ذِكْرُهُ وَهُوَ الْوَلَدَانِ، بَيْنَمَا فِي آيَةِ الثَّانِيَةِ جَاءَ الْفِعْلُ مَاضِيًا مُسْنَدًا إِلَى فَاعِلِهِ لِلدَّلَالَةِ عَلَى أَنَّ السَّقْيَا مُحَقَّقَةٌ، وَأَنَّهَا أَفْضَلُ مِنْ سَابِقَتِهَا؛ لِإِسْنَادِهَا إِلَى رَبِّهِمْ جَلَّ جَلَالُهُ³².

وَمِنْ هَذِهِ الْأُمُثِلَةِ التَّطْبِيقِيَّةِ وَتَحْلِيلَاتِهَا يُمكنُ الْقَوْلُ: إِنَّ تَنَوُّعَ صِيغِ الْأَفْعَالِ الزَّمَانِيَّةِ فِي السِّيَاقِ الْوَاحِدِ رَاجِعٌ لِأَغْرَاضِ بَلَاغِيَّةٍ، يَرْمِي إِلَيْهَا الْمُتَكَلِّمُ مِنْ هَذَا التَّنَوُّعِ: كَالْتَّنَاسُبِ اللَّفْظِيِّ بَيْنَ الصِّيغِ مِنْ جِهَةِ الزَّمَانِ، أَوِ التَّهَكُّمِ وَالتَّقْلِيلِ مِنْ شَأْنِ الْمَخَاطَبِ، أَوْ يَأْتِي الْمُضَارِعُ لِمَا هُوَ أَشَدُّ هَوْلًا وَالْمَاضِي لِلْأَخْفِ، أَوْ لِلدَّلَالَةِ عَلَى أَنَّ الْفِعْلَ مُرَادٌ فِي كُلِّ زَمَانٍ وَمِنْ كُلِّ أَحَدٍ، وَقَدْ يَخْتَلِفَانِ مِنْ جِهَةِ الْبِنَاءِ لِلْفَاعِلِ وَالْمَفْعُولِ بِقَصْدِ التَّشْرِيفِ مَعَ الْفَاعِلِ وَالدَّمِ مَعَ الْمَفْعُولِ، أَوْ الْعِنَايَةَ بِالْفِعْلِ دُونَ الْفَاعِلِ.

²⁵ الكرمانى، أسرار التكرار، 122.

²⁶ الأعراف، 68/62/7.

²⁷ الأعراف، 93/79/7.

²⁸ عبد الله بن عمر البياضوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحق. محمد المرعشلي، (بيروت: دار إحياء التراث، 1418هـ)، 185/5.

²⁹ البقرة، 121/2.

³⁰ فاضل صالح السامرائي، التعبير القرآني، (الكويت: مكتبة الصدوق، ب ع)، 313.

³¹ الإنسان، 21، 17/76.

³² فاضل بن صالح السامرائي، لمسات بيانية في نصوص من التنزيل، ط3، (عمان: دار عمار، 2003م)، 341-343.

بِمِنْ جِهَةِ الْوُزْنِ

النَّوْعُ الثَّانِي مِنَ الْمُتَشَابِهِ فِي صِبْغِ الْأَفْعَالِ مَا كَانَ مِنْ جِهَةِ وَزْنِهِ الصَّرْفِيِّ، كَأَن يَأْتِي الْفِعْلُ فِي مَوْضِعِ ثَلَاثِيٍّ وَفِي آخِرِ رُبَاعِيٍّ، أَوْ مِنْ بَابِ أَفْعَلَ وَفَعَلَ، أَوْ فَعَلَ وَفَعَّلَ وَغَيْرَهَا مِنَ الْأَوْزَانِ. وَهَذَا النَّوْعُ كَثِيرٌ فِي الْقُرْآنِ، وَحَصَلَ بِهِ تَشَابُهُ لِفُطْيٍ فِي بَعْضِ الْمَوَاضِعِ، وَلَا بُدَّ مِنَ الْإِشَارَةِ إِلَى أَنَّ التَّنَاطُبَ بَيْنَ الصِّبْغِ الصَّرْفِيِّ لَا يَكُونُ إِلَّا لِسَبَبٍ بَلَاغِيٍّ يُدْرِكُهُ الْخَادِقُ بِأَسَالِيْبِ الْبَلَاغَةِ وَالْبَيَانِ، وَفِي هَذَا يَقُولُ ابْنُ الْأَثِيرِ: "إِنَّ اللَّفْظَ إِذَا كَانَ عَلَى وَزْنٍ مِنَ الْأَوْزَانِ ثُمَّ نُقِلَ إِلَى وَزْنٍ آخَرَ أَكْثَرَ مِنْهُ، فَلَا بُدَّ مِنْ أَن يَتَضَمَّنَ مِنَ الْمَعْنَى أَكْثَرَ مِمَّا تَضَمَّنَتْهُ أَوَّلًا؛ لِأَنَّ الْأَلْفَافِ أَدِلَّةٌ عَلَى الْمَعَانِي، وَأَمِثْلُهُ لِلإِبَانَةِ عَنْهَا، فَإِذَا زِيدَ فِي الْأَلْفَافِ أُوجِبَتْ الْقِسْمَةُ زِيَادَةَ الْمَعَانِي.... وَهَذَا النَّوْعُ لَا يُسْتَعْمَلُ إِلَّا فِي مَقَامِ الْمُبَالَغَةِ"³³. وَكَلَامُ ابْنِ الْأَثِيرِ هَذَا يُؤَكِّدُ الْقَاعِدَةَ اللَّغَوِيَّةَ الْمَعْهُودَةَ: زِيَادَةُ الْمَبْنِيِّ تَدُلُّ عَلَى زِيَادَةِ الْمَعْنَى وَهِيَ قَاعِدَةٌ أَغْلِبِيَّةٌ تُعْمَلُ الْكَثْرَةُ الْكَاتِرَةُ مِنْ صِبْغِ وَأَبْنِيَةِ اللَّغَةِ. فَصَيِّغَتَا "أَفْعَلَ وَفَعَلَ" كِلْتَاهُمَا مِنَ الثَّلَاثِيَّاتِ الْمَزِيدِ، فَأَفْعَلُ زِيدَتْ عَلَيْهِ هَمْزَةُ التَّعْدِيَةِ، وَفَعَلَ ضَعِيفَتِ الْعَيْنُ لِلتَّعْدِيَةِ أَيْضًا، فَيَسْتَرْكَانِ بِمَعْنَى التَّعْدِيَةِ وَالْإِرَالَةِ، وَتَخْتَصُّ "أَفْعَلَ" بِمَعْنَى الصَّرْفِ وَالْإِرَالَةِ: أَفْلَسَ زَيْدٌ، أَيْ: صَارَ ذَا فُلُوسٍ، وَالدُّخُولُ فِي الشَّيْءِ ك: أَشَاءُ أَيْ: دَخَلَ فِي الشَّامِ، وَالِاسْتِحْقَاقُ ك: أَحْصَدَ الزَّرْعُ أَيْ: اسْتَحَقَّ الْحَصَادَ، وَالْعَرْضُ ك: أَبْعَثَ الدَّارَ، أَيْ: عَرَضَتْهَا لِلْبَيْعِ، وَبِمَعْنَى اسْتَفْعَلَ ك: أَعْظَمْتُهُ بِمَعْنَى اسْتَغْطَمْتُهُ، وَالْمُطَاوَعَةُ لِفَعْلٍ، ك: بَشَّرْتُهُ فَأَبْشَرَ، وَمِنْ مَعَانِيهَا التَّمَكُّينُ ك: أَحْفَرْتُ الْبُيْرَ، أَيْ: أَمَكْنْتُهُ مِنْ حَفَرِهِ، وَهَذِهِ أَشْهُرُ مَعَانِي أَفْعَلَ³⁴. وَمِنْ مَعَانِي "فَعَلَ": التَّكْثِيرُ إِمَّا فِي الْفِعْلِ، ك: طَوَّفَ، أَوْ الْفَاعِلِ، ك: مَوْتَ الْإِبِلَ، وَنِسْبَةُ الشَّيْءِ إِلَى الْفِعْلِ ك: فَسَقَ زَيْدٌ عَمْرًا، وَالتَّوَجُّهُ إِلَى الشَّيْءِ، ك: شَرَّقَ زَيْدٌ، وَاخْتِصَارُ جُمْلَةٍ، ك: سَبَّحَ إِذَا قَالَ سُبْحَانَ اللَّهِ، وَقَبُولُ الشَّيْءِ، ك: شَفَّعَ زَيْدٌ عَمْرًا إِذَا قَبِلَ شَفَاعَتَهُ وَهَذِهِ أَبْرَزُ مَعَانِيهَا³⁵.

وَمِمَّا جَاءَ فِي الْقُرْآنِ عَلَى هَاتَيْنِ الصِّبْغَتَيْنِ الْفِعْلُ "نَجَا" حَيْثُ تَكَرَّرَ كَثِيرًا، فَتَارَةً بِالتَّضْعِيفِ وَأُخْرَى بِالْهَمْزَةِ مَعَ اتِّحَادِ بَقِيَّةِ لَفْظِ الْآيَةِ، وَمِنْهُ قَوْلُهُ تَعَالَى فِي سُورَةِ الْبَقَرَةِ: {وَإِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ} ³⁶، وَفِي سُورَةِ الْأَعْرَافِ قَالَ تَعَالَى: {وَإِذْ أَنْجَيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ} ³⁷، فَالْقِسْمَةُ وَاحِدَةٌ وَالصِّبْغَتَانِ مُخْتَلِفَتَانِ، وَبِالرُّجُوعِ إِلَى سِيَاقِ الْآيَتَيْنِ يُلَاحَظُ أَنَّ آيَاتِ سُورَةِ الْبَقَرَةِ جَاءَتْ فِي سِيَاقِ تَعْدَادِ النِّعَمِ عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ وَتَذَكِيرِهِمْ بِهَا، وَبِفَضْلِ اللَّهِ عَلَيْهِمْ، فَمِنْ الْإِسْتِضْعَافِ إِلَى التَّمَكِّينِ، وَمِنْ الْعُبُودِيَّةِ إِلَى الْحُرِّيَّةِ، وَمِنْ الدُّنْيَا إِلَى الْآخِرَةِ، فَتَنَاسَبَ هَذِهِ النِّعَمُ صِبْغَةً فَعَلَ الدَّالَّةَ عَلَى الْكَثْرَةِ؛ لِيَزْدَجِرُوا عَنِ الْمُخَالَفَةِ، وَيَتَرَكُّوا الْعِنَادَ³⁸، وَيَتَّعِظَ بِهِمُ السَّامِعُ. أَمَّا آيَةُ الْأَعْرَافِ فَيُلَاحَظُ أَنَّ السِّيَاقَ يَدُورُ حَوْلَ فِرْعَوْنَ وَتَكْذِيبِهِ لِمُوسَى، وَذِكْرِهِ غَرْقَهُ وَهَلَاكِ جُنُودِهِ، ثُمَّ عِبَادَةِ بَنِي إِسْرَائِيلَ الْعَجَلِ بَعْدَ أَنْ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْهِمْ بِالتَّمَكِّينِ وَإِهْلَاكِ عَدُوِّهِمْ، فَذَكَرَهُمْ بِنَجَاتِهِمْ مِنْ فِرْعَوْنَ الَّذِي عَبْدَهُمْ لِغَيْرِ اللَّهِ، وَفَعَلَ بِهِمْ مَا فَعَلَ، فَجَاءَ النَّظْمُ الْقُرْآنِيُّ عَلَى وَزْنِ أَفْعَلَ بَعِيدًا عَنِ التَّكْثِيرِ، لِأَنَّ قِصَّةَ الْعَجَلِ وَاحِدَةٌ، وَإِشَارَةً إِلَى أَنَّ اتِّخَاذَهُمُ الْعَجَلَ وَشُرْكِهِمْ بِاللَّهِ مِنْ جِنْسِ عَمَلِ فِرْعَوْنَ الَّذِي أَنْجَاهُ اللَّهُ مِنْهُ، فَيَكْفِيهِمُ التَّذَكُّيرُ مَرَّةً وَاحِدَةً لِلاتِّعَاطِ وَتَرْكِ الشَّرِكِ.

وَعَلَى هَذَا التَّوْجِيهِ يُحْمَلُ قَوْلُهُ تَعَالَى: {نَزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابُ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنْزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ} ³⁹، فَمَعَ الْقُرْآنِ اسْتَعْمَلَ صِبْغَةً فَعَلَ الدَّالَّةَ عَلَى التَّكْثِيرِ؛ لِأَنَّ الْقُرْآنَ نَزَلَ مُنْجَمًا عَلَى الْحَوَادِثِ وَالْوَقَائِعِ خِلَالِ النَّبُوَّةِ، أَمَّا التَّوْرَةُ وَالْإِنْجِيلُ فَقَدْ نَزَلَا جُمْلَةً وَاحِدَةً؛ لِذَلِكَ اسْتَعْمَلَ مَعَهُمَا صِبْغَةً أَفْعَلَ الدَّالَّةَ عَلَى التَّعْدِيَةِ دُونَ تَكْثِيرٍ. وَعَلَى هَذَا السَّنَنُ نَفْسِهِ جَرَى التَّقْرِيقُ بَيْنَ "وَصَى" وَأَوْصَى" فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: {وَلَقَدْ وَصَّيْنَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَإِيَّاكُمْ أَنْ اتَّقُوا اللَّهَ}، وَقَوْلِهِ: {يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ} ⁴⁰، فَالْفِعْلُ "يُوصِي" مِنْ أَوْصَى، وَقَدْ أَتَى فِي الْقُرْآنِ مَعَ الْأُمُورِ الْمَادِّيَّةِ بَيْنَمَا أَتَى الْفِعْلُ "وَصَى" مَعَ الْأُمُورِ الدِّينِيَّةِ لِلدَّلَالَةِ عَلَى الْأَهْمِيَّةِ⁴¹، وَالتَّأَكِيدِ عَلَى أَنَّ الدِّينَ مُقَدَّمٌ عَلَى الدُّنْيَا. وَلَا بُدَّ مِنَ التَّنْبِيهِ إِلَى أَنَّ صِبْغَةً فَعَلَ إِذَا لَمْ تَكُنْ مُنْقُولَةً عَنِ الثَّلَاثِيَّاتِ فَلَا تُفِيدُ هَذِهِ الْمَعَانِي الْإِيفَةَ، كَقَوْلِهِ تَعَالَى: {وَرَبِّ الْفُزَّانِ تَرْتِيلاً} ⁴²، فَالْفِعْلُ رَبَّى لَيْسَ لَهُ ثَلَاثِيٌّ، وَلَا يُرَادُ بِهِ هُنَا الْمُبَالَغَةُ بَلِ الثَّانِي فِي الْقِرَاءَةِ⁴³. فَالْلَفْظُ إِنْ لَمْ يُعَدَّلْ بِهِ إِلَى صِبْغَةٍ أُخْرَى لَنْ يَتَضَمَّنَ قَائِدَةً بَلَاغِيَّةً إِضَافِيَّةً.

وَقَدْ يَأْتِي الْفِعْلُ فِي نَظْمِ الْقُرْآنِ عَلَى صِبْغَةٍ فَعَلَ وَفَعَلَ أَوْ أَفْعَلَ فِي سِيَاقٍ وَاحِدٍ، فَيَكُونُ مِنْ قَبِيلِ الْمُتَشَابِهِ اللَّفْظِيِّ، كَالْفِعْلِ "فَجَّرَ" فِي قَوْلِهِ: {وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجَّرَ الْأَنْهَارُ جَلَالَهَا

33 ابن الأثير، المثل السائر، 56/2.

34 أحمد الحملاوي، شذى العرف في فن الصرف، (بيروت: مؤسسة الريان، 2013م)، 35.

35 الحملاوي، شذى العرف، 37.

36 البقرة، 49/2.

37 الأعراف، 141/7.

38 أحمد بن إبراهيم بن الزبير الغرناطي، ملاك التأويل القاطع بنوي الإلحاد والتعطيل في توجيهه المتشابه للفظ من أي التنزيل، تحق. عبد الغني الفاسي،

(بيروت: دار الكتب العلمية، 1431هـ)، 34/1.

39 آل عمران، 2/3.

40 النساء، 11/4.

41 السامرائي، لمسات بيانية، 102.

42 المزمل، 4/73.

43 ابن الأثير، المثل السائر، 60/2.

تَفْجِيرًا⁴⁴، فَالْفِعْلُ تَفْجُرُ الْمُخَفَّفُ جَاءَ مَعَ الْبُتُوعِ مُفْرَدٌ يَتَابِعُ، وَهُوَ أَصْغَرُ مِنَ النَّهْرِ عَادَةً، بَيْنَمَا أُسْتَعْمِلَ الْفِعْلُ الْمُضَعَّفُ مَعَ الْأَنْهَارِ جَمْعَ نَهْرٍ، وَالنَّهْرُ يُوصَفُ بِأَنَّهُ كَبِيرٌ فِي الْعَادَةِ، فَنَاسِبُهُ تَضْعِيفُ الْفِعْلِ الدَّالِّ عَلَى الْكَثْرَةِ، بِخِلَافِ الْبُتُوعِ الَّذِي نَاسِبُهُ جَذْرُ الْفِعْلِ مِنْ غَيْرِ الْحَاجَةِ إِلَى التَّكْثِيرِ لِصِغَرِهِ وَإِفْرَادِهِ فِي النَّظْمِ. وَكَذَا الْفِعْلُ "سَقَى" فَقَدْ جَاءَ فِي الْقُرْآنِ ثَلَاثِيًّا مُجَرَّدًا فِي قَوْلِهِ سَبَّحَانَهُ: {فَيَسْقِي رَبِّهِ}، وَمَزِيدًا بِالْهَمْزَةِ فِي قَوْلِهِ: {فَأَسْقَيْنَاكُمُوهُ}، وَكِلَا الْفِعْلَيْنِ مُتَعَدٍّ، لَكِنَّ الْهَمْزَةَ أَفَادَتِ الْعَرْضَ، بِأَنْ جَعَلَ اللَّهُ الْمَاءَ لِبَنِي آدَمَ مَعْرُوضًا لَهُمْ يَأْخُذُونَ مِنْهُ مَتَى شَاءُوا، أَمَّا الْفِعْلُ يَسْقِي فِي آيَةِ يُوسُفَ أَفَادَ إِنْبَاتِ السُّقْيَا لَيْسَ غَيْرُ.

وَمِنَ الصِّغَعِ الَّتِي حَصَلَ فِيهَا تَشَابُهُ لِفُطْيِ صِيغَتَا "فَعَلَ وَافْتَعَلَ"، وَمِنْهُ الْفِعْلَيْنِ "كَسَبَ وَاكْتَسَبَ" فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: {لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ}⁴⁵، فَمِنْ مَعَانِي افْتَعَلَ: الاجْتِهَادُ وَالْمُبَالَغَةُ وَالْمُطَاوَعَةُ وَالشَّارُكُ⁴⁶. وَفِي الْآيَةِ جَاءَتْ صِيغَةُ فَعَلَ لِكَسَبِ الْخَيْرِ وَالْحَسَنَاتِ لِلنَّفْسِ، وَصِيغَةُ افْتَعَلَ لِكَسَبِ السَّيِّئَاتِ كَمَا ذَكَرَ الزَّمَخْشَرِيُّ: "فِي الْاِكْتِسَابِ اِغْتِمَالٌ، فَلَمَّا كَانَ الشَّرُّ مِمَّا تَشْتَهِيهِ النَّفْسُ وَهِيَ مُجَذَّبَةٌ إِلَيْهِ وَأَمَارَةٌ بِهِ، كَانَتْ فِي تَحْصِيلِهِ أَعْمَلُ وَأَجْدُ، فَجُعِلَتْ لِذَلِكَ مُكْتَسِبَةً فِيهِ. وَلَمَّا لَمْ تَكُنْ كَذَلِكَ فِي بَابِ الْخَيْرِ وَصِفَتْ بِمَا لَا دِلَالَةَ فِيهِ عَلَى الْاِغْتِمَالِ"⁴⁷، وَالْفِعْلُ كَسَبَ أَخْفَ وَأَقْرَبُ إِلَى النَّفْسِ مِنْ اِكْتَسَبَ؛ لِأَنَّهُ يَدُلُّ عَلَى التَّسَاوَةِ وَالْفِطْرَةِ وَمُقَارَبَةِ الْخَيْرِ، أَمَّا اِكْتَسَبَ فَيَدُلُّ عَلَى التَّكَلُّفِ وَالتَّعَمُّلِ لِذَلِكَ جَاءَتْ زِيَادَةُ الْمَنْبَى دَالَّةٌ عَلَى زِيَادَةِ الْمَعْنَى. كَمَا جَاءَ فَعَلَ بِالْكَسْرِ وَافْتَعَلَ فِي قِصَّةِ آدَمَ -عَلَيْهِ السَّلَامُ- وَذَكَرَ إِخْرَاجِهِ مِنَ الْجَنَّةِ، حَيْثُ قَالَ اللَّهُ مُعَقِّبًا وَمُبَشِّرًا لِلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الْهُدَى الْإِلَهِيَّ: {فَمَنْ تَبَعَ هَذَايَ فَلَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ}⁴⁸، وَفِي سُورَةِ طه جَاءَتْ ذَاتُ الْقِصَّةِ فِي قَوْلِهِ: {فَمَنْ اتَّبَعَ هَذَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى}⁴⁹، فَالْفِعْلُ تَبَعَ ثَلَاثِيًّا مُجَرَّدًا وَهُوَ الْأَصْلُ، بَيْنَمَا اتَّبَعَ مَزِيدٌ، وَالزِّيَادَةُ كَمَا تَقَرَّرَ تَزِيدٌ فِي الْمَعْنَى، وَهَذَا الْمَعْنَى هُوَ التَّعَمُّلُ وَالْمُجَاهَدَةُ، وَمِنْ هَذَا الْمَعْنَى الرَّائِدُ أَنَّ النَّظْمَ فِي آيَةِ الْبَقَرَةِ يُفِيدُ الْفُوزَ وَعَدَمَ الْحُزَنِ فِي الْآخِرَةِ بِمُجَرَّدِ الْاِتِّبَاعِ، بَيْنَمَا آيَةُ سُورَةِ طه أَفَادَتْ عَدَمَ الضَّلَالِ فِي الدُّنْيَا وَالْفُوزَ بِالْآخِرَةِ، فَجَاءَ الْفِعْلُ عَلَى وَزْنِ الْاِفْتِعَالِ الدَّالِّ عَلَى تَحْمُلِ الْمَشَاقِّ وَارْتِكَابِ الْمَصَاعِبِ⁵⁰. وَيُمْكِنُ الْقَوْلُ: إِنَّ آيَةَ الْبَقَرَةِ نَفَتْ الْحُزْنَ الْآخِرِيَّ بَيْنَمَا آيَةُ طه نَفَتْ الشَّقَاءَ، وَالْحُزْنَ عَرَضَ ظَاهِرًا عَلَى الْإِنْسَانِ، بَيْنَمَا الشَّقَاءُ عَرَضٌ خَفِيٌّ فِي نَفْسِ الْإِنْسَانِ أَشَدُّ مِنَ الْحُزَنِ، فَجَاءَ النَّظْمُ عَلَى وَفْقِ قُوَّةِ كُلِّ عَرَضٍ، فَمَعَ الْأَخْفَ اسْتَعْمَلَ الْفِعْلَ الْمُجَرَّدَ، وَمَعَ الشَّدِيدِ اسْتَعْمَلَ الْمَزِيدَ دِلَالَةً عَلَى أَنَّ صَاحِبَهُ يَحْتَاجُ إِلَى مُبَالَغَةٍ فِي الْعَمَلِ وَبَدَلِ الْجَهْدِ؛ كَيْ يَتَخَلَّصَ مِنَ الشَّقَاءِ، بَيْنَمَا الْحُزْنَ يَكْفِيهِ مُجَرَّدُ الْعَمَلِ.

وَمِنَ الصِّغَعِ الَّتِي حَصَلَ فِيهَا تَشَابُهُ صِيغَتَا "فَعَلَ وَفَاعَلَ" فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: {يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ}⁵¹، فَصِيغَةُ فَاعَلَ تَأْتِي لِمَعْنَى الشَّارُكِ بَيْنَ اثْنَيْنِ فَأَكْثَرُ، وَفِيهَا مَعْنَى الْمُغَالَبَةِ وَالْمُصَاوَلَةِ، وَقَدْ تَأْتِي لِلْمُؤَاوَاةِ وَالتَّنَاقُحِ⁵². وَهَذِهِ الْآيَةُ نَزَلَتْ فِي حَقِّ الْمُنَافِقِينَ الَّذِينَ أَظْهَرُوا الْإِسْلَامَ وَأَبْطَنُوا الْكُفْرَ ظَنًّا مِنْهُمْ أَنَّهُمْ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالْمُؤْمِنِينَ؛ وَهَذَا الظَّنُّ سَبَبُهُ اِعْتِقَادُهُمُ الْفَاسِدُ، وَجَهْلُهُمْ بِقُدْرَةِ اللَّهِ وَعِلْمِهِ، أَوْ أَنَّهُمْ قَصَدُوا خِدَاعَ رَسُولِ اللَّهِ فَخَذِفَ الْمُضَافُ وَأُفِيمَ الْمُضَافُ إِلَيْهِ مَقَامُهُ لِإِفَادَةِ قُوَّةِ الْاِخْتِصَاصِ، وَاسْتَعْمَلَ النَّظْمُ الْقُرْآنَ صِيغَةَ الْمُفَاعَلَةِ الَّتِي تُفِيدُ الْمُغَالَبَةَ، لِلدَّلَالَةِ عَلَى مُبَالَغَتِهِمْ وَسَعْيِهِمْ فِي خِدَاعِ أَهْلِ الْإِيمَانِ، لِأَنَّ الْفِعْلَ إِذَا غُولِبَ فِيهِ فَاعِلُهُ كَانَ أَبْلَغَ وَأَحْكَمَ مِنْ مَزَاوِلَتِهِ وَحْدَهُ⁵³. وَيُلاحِظُ أَنَّ الْفِعْلَ "خَدَعَ" جَاءَ مَحْضُورًا بِإِلَّا لِلدَّلَالَةِ عَلَى أَنَّ خِدَاعَهُمْ وَمَكْرَهُمْ لَا يَتَعَدَّى إِلَى غَيْرِهِمْ، مَهْمَا حَاولُوا وَسَعَوْا. وَمِنْ هَذِهِ الْآيَاتِ الَّتِي حَصَلَ بِهَا تَشَابُهُ اللَّفْظِيِّ مِنْ جِهَةِ الْوُزْنِ يَتَوَصَّلُ إِلَى أَنَّهُ قَدْ يَأْتِي تَشَابُهُ بَيْنَ الْفِعْلِ الثَّلَاثِيِّ وَمَزِيدِهِ أَوْ بَيْنَ مَزِيدَيْنِ، وَكُلَّمَا زَادَتْ الْحُرُوفُ عَلَى أَصْلِ الْفِعْلِ أَفَادَ مَعْنًى إِضَافِيًّا عَلَى مَعْنَاهُ الْأَصْلِيِّ، مَعَ اِعْتِبَارِ دِلَالَةِ الصِّغَعِ الصَّرْفِيَّةِ عَلَى مَعَانٍ ثَلَاثٍ كُلُّ وَاحِدَةٍ مِنْهَا كَالْتَّكْثِيرِ فِي فَعَلَ، وَالْمُشَارَكَةِ فِي فَاعَلَ، وَالتَّعَمُّلِ وَالاجْتِهَادِ فِي افْتَعَلَ وَغَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الدَّلَالَاتِ الَّتِي ذَكَرَهَا الصَّرَفِيُّونَ فِي كُتُبِهِمْ، وَتَمَثَّلَهَا الْبَلَاغِيُّونَ فِي شُرُوحِهِمْ وَتَفْسِيرَاتِهِمْ لِلْفُرُوقِ بَيْنَ الْمَعَانِي وَالتَّرَاكِبِ.

5- التَّشَابُهُ بَيْنَ صِيغِ الْأَفْعَالِ وَالْأَسْمَاءِ

تَقَدَّمَ أَنَّ الْجُرْجَانِيَّ قَعَدَ قَاعِدَةً مَفَادَهَا أَنَّ الْأِسْمَ يُفِيدُ الثَّبُوتَ، وَالْفِعْلُ يَدُلُّ عَلَى التَّجَدُّدِ وَالتَّغْيِيرِ، وَلَا بُدَّ لِلْمُتَكَلِّمِ أَنْ يَعْتَنِيَ بِالْفَافِظِ وَفَقَّ مَقَامَ وَسِيَاقِ كَلَامِهِ، وَيَجِدُ الْقَارِئُ لِكِتَابِ اللَّهِ أَنَّ النَّظْمَ الْقُرْآنِيَّ يَسْتَعْمِلُ الْأِسْمَ تَارَةً وَالْفِعْلَ تَارَةً أُخْرَى مَعَ اتِّحَادِ بَقِيَّةِ الْأَلْفَافِ فِي السِّيَاقِ، وَإِذَا أُمِعَ النَّظَرُ بَيْنَ السِّيَاقَيْنِ قَدْ يَصِلُ إِلَى سِرِّ الْاِخْتِلَافِ بَيْنَ اسْتِعْمَالِ الْأِسْمِ وَالْفِعْلِ، وَمِنْ هَذَا الْاِخْتِلَافِ قَوْلُهُ

44 الإسراء، 90-91.

45 البقرة، 286.

46 الحملوي، شذا العرف، 37.

47 الزمخشري، الكشاف، 1/332.

48 البقرة، 38/2.

49 طه، 123/20.

50 ابن الزبير الغرناطي، ملاك التأويل، 30/1.

51 البقرة، 9/2.

52 الحملوي، شذا العرف، 35-36.

53 الزمخشري، الكشاف، 1/57-58.

تَعَالَى عَنْ تَبْلِيغِ نُوحٍ لِقَوْمِهِ: {أَبْلَغُكُمْ رَسُولَاتِ رَبِّي وَأَنْصَحَ لَكُمْ} 54، فاستعمل الفعل "أَنْصَحَ"، وفي تبليغ هودٍ لقومه استعمل اسم الفاعل في قوله: {أَبْلَغُكُمْ رَسُولَاتِ رَبِّي وَأَنَا لَكُمْ نَاصِحٌ أَمِينٌ} 55، وَعَلَهُ ذَلِكَ أَنَّ قَوْمَ نُوحٍ اتَّهَمُوهُ بِالضَّلَالِ الَّذِي هُوَ مِنْ جِنْسِ الْأَفْعَالِ، الَّتِي لَا يَلْزَمُ مِنْهَا الثَّبَاتُ مَعَ صَاحِبِهَا فَرَدَّ عَلَيْهِمْ بِالْفِعْلِ مِنْ بَابِ الْمُقَابَلَةِ، وَنَفَى تَهْمَتَهُمْ لَهُ، وَأَنَّ غَايَتَهُ وَمُرَادَهُ مِنْهُمْ النَّصْحُ لَيْسَ غَيْرَ، بَيْنَمَا قَوْمُ هُودٍ اتَّهَمُوهُ بِالسَّفَاهَةِ الَّتِي هِيَ صِفَةٌ تَلْزَمُ صَاحِبَهَا، وَلَا تَنفَكُّ عَنْهُ، فَرَدَّ عَلَيْهِمْ بِالْوَصْفِ الدَّالِّ عَلَى الثَّبُوتِ؛ لِأَنَّ مُتَعَلِّقَهُ الشَّخْصُ الَّذِي هُوَ الْفَاعِلُ، وَلِذَلِكَ جَعَلَهُ خَبَرًا لِصَمِيرِهِ السَّابِقِ، فَأَقْبَلَهُمْ جَوَابُهُ أَنَّهُ مِنْ أَصْحَابِ النَّصِيحَةِ، وَأَنَّ السَّفَاهَةَ الَّتِي رَمَوْهُ بِهَا بَعِيدَةٌ عَنْهُ 56. وَفِي اسْتِعْمَالِهِ لِصِغَةِ الْفِعْلِ دِلَالَةٌ أُخْرَى تَرْتَبِطُ بِتَكَرُّرِ النَّصْحِ مَعَ طَوْلِ الزَّمَنِ، حَيْثُ يَطْهَرُ تَجَدُّدُ النَّصْحِ وَصَيْرُورَتِهِ عِبَرِ الزَّمَنِ الطَّوِيلِ، وَاخْتِلَافِ الْأَجْيَالِ الَّتِي تَعَاقَبَ عَلَيْهَا نُوحٌ عَلَيْهِ السَّلَامُ.

وَمِنْ هَذَا النُّوعِ مَا جَاءَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: {وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ وَمَا كَانَ اللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ} 57، فَجَاءَ الْفِعْلُ لِيُعَذِّبَهُمْ مَعَ لَامِ الْجُودِ لِلدَّلَالَةِ عَلَى أَنَّ الْعَذَابَ لَا يَنْزِلُ بِهِمْ فِي حَيَاةِ النَّبِيِّ -عَلَيْهِ السَّلَامُ-، وَمَعْلُومٌ أَنَّ أَجَلَهُ مُتَنَاقِصٌ غَيْرُ ثَابِتٍ بَلْ لَهُ نِهَازَةٌ يَنْتَهِي إِلَيْهَا، فَتَنَاسَبَ ذَلِكَ الْفِعْلُ لِحُلُولِهِ مِنْ مَعْنَى الثَّبُوتِ، بَيْنَمَا فِي اسْتِعْمَالِ اسْمِ الْفَاعِلِ "مُعَذِّبٌ" مَعَ كَانَ الْمُنْفِيَّةِ وَرَبِّطَهُ مَعَ اسْتِغْفَارِهِمْ لِلدَّلَالَةِ عَلَى أَنَّ الْعَذَابَ لَا يَنْزِلُ بِهِمْ إِذَا لَازَمُوا مُزَاوَلَةَ الاسْتِغْفَارِ وَدَاوَمُوا عَلَيْهِ 58، فَمَعَ الْفِعْلُ قَصْدُ زَمَنًا مُعَيَّنًا وَهُوَ أَجَلُ النَّبِيِّ -عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ- فَهُمْ فِي مَأْمَنِ مِنَ الْعَذَابِ فِي حَيَاتِهِ، بَيْنَمَا الْاسْمُ لَمْ يَرُدْ بِهِ الزَّمَانُ، بَلِ الدَّلَالَةُ عَلَى نَفْيِ الْعَذَابِ الْخَالِي مِنَ الزَّمَنِ، وَعَلَّقَهُ بِمُزَاوَلَةِ الاسْتِغْفَارِ.

وَمِنْ هَذَا الْقَبِيلِ التَّشَابُهَ بَيْنَ الْفِعْلِ وَالْاسْمِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: {وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهِلِكَ الْفَرَى بَظُلْمٍ} 59، وَمَعَ قَوْلِهِ عَزَّ وَجَلَّ: {لَمْ يَكُنْ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْفَرَى بَظُلْمٍ} 60، فِيهِ كِلَا الْآيَتَيْنِ نَفْيٌ مِنْ إِهْلَاكِ اللَّهِ أُمَّةً بَظُلْمٍ مِنْهُ، وَاخْتِلَافُ الصِّيغَتَيْنِ لِاخْتِلَافِ السِّيَاقَيْنِ، فَالْكَلَامُ فِي سُورَةِ هُودٍ عَنْ إِهْلَاكِ الْأُمَّةِ فِي الدُّنْيَا، حَيْثُ تَقَدَّمَ عَلَى الْآيَةِ الْحَدِيثُ عَنْ الْأُمَّةِ الْمَاضِيَةِ وَأَخْبَارُهَا، وَعَدَمُ نَهْيِهِمْ عَنِ الْفَسَادِ، وَتَرْكُهُمُ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ، وَرُكُونِهِمْ إِلَى الظُّلْمَةِ وَالْمُجْرِمِينَ، فَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْهَلَاكُ، وَلَمَّا كَانَتْ هَذِهِ الْأُمَّةُ مُتَعَاظِمَةً مُتَعَايِرَةً قَرْنًا بَعْدَ قَرْنٍ جَاءَ النَّظْمُ الْقُرْآنِيُّ بِالْفِعْلِ الدَّالِّ عَلَى تَكَرُّرِ الْهَلَاكِ عَلَيْهِمْ، وَنُزُولِهِ بِهِمْ جِيلًا بَعْدَ جِيلٍ إِذَا وَجَدَ مُوجِبَ الْهَلَاكِ مِنْهُمْ، بَيْنَمَا آيَةُ الْأَنْعَامِ جَاءَتْ فِي سِيَاقِ الْكَلَامِ عَنْ عَذَابِ الْآخِرَةِ، وَحَشَرِ الْخَلَائِقِ لَيَوْمِ الْحِسَابِ، ثُمَّ قَرَّرَ هَلَاكَهُمْ فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ، بِسَبَبِ غَفْلَتِهِمْ وَتَمَادِيهِمْ فِي الدُّنْيَا، وَمُخَالَفَةِ رُسُلِهِمْ، فَجَاءَتْ صِغَةُ الْهَلَاكِ بِاسْمِ الْفَاعِلِ لِأَنَّهُ هَلَاكٌ وَاحِدٌ مُسْتَمَرٌّ عَلَيْهِمْ إِلَى أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ 61. وَفِي الْآيَتَيْنِ تَحْذِيرٌ لِمَنْ جَاءَ بَعْدَهُمْ بِأَنْ سَنَّ اللَّهُ لَا تَتَّبِعُوا وَلَا تَتَّحِلُوا، وَلَا تُحَابِي أَحَدًا فَمَنْ ظَلَمَ وَتَجَبَّرَ، وَمَنْ اصْطَفَى فِي صَفِّ الظُّلْمَةِ الْعَتَاةِ، فَصَصِيرُهُ الْمُحْتَمُّ الْهَلَاكُ، وَإِنْ تَأَخَّرَ فَلَنْ يُعْجَرَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ. وَيُمْكِنُ الْقَوْلُ: إِنَّ لَفْظَ الْفِعْلِ الْمُضَارِعِ فِي الْآيَاتِ آيَةُ الدُّكْرِ يُفِيدُ الْحَالِ، فَكَانَ السَّمَاعُ أَوْ الْمُخَاطَبُ بِهِذِهِ الْأَفْعَالِ؛ "أَنْصَحُ، يُعَذِّبُ، يُهْلِكُ" يَرَى وَيُشَاهِدُ هَذِهِ الْأَحْدَاثَ، وَيَتَصَوَّرُ هَيْئَتَهَا لَحْظَةً وَقَوْعَهَا، وَالْإِخْبَارُ بِهَا.

وَقَدْ جَعَلَ الْفِعْلُ وَوَصْفُهُ فِي سِيَاقٍ وَاحِدٍ لِدِلَالَةِ مَقْصُودَةٍ، وَمِنْهُ مَا جَاءَ فِي قِصَّةِ إِبْنِي آدَمَ -عَلَيْهِ السَّلَامُ- فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: {لَئِنْ بَسَطْتُ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطٍ يَدَيَّ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ} 62، فِي هَذَا الْجَوَارِ اسْتِعْمَلِ الْإِنِّ الصَّالِحَ لَفْظَةً "بَسَطْتُ" جُمْلَةً فِعْلِيَّةً لَوْصَفِ فِعْلٍ أَخِيهِ الَّذِي هَدَّاهُ وَتَوَعَّدَهُ مِرَارًا، بَيْنَمَا اسْتِعْمَلَ لَوْصَفِ فِعْلِهِ اسْمَ الْفَاعِلِ مُسْتَبَوًّا بِنَفْيِ وَاقِعِ مَوْقِعِ الْخَبَرِ لِصَمِيرِ الْمُتَكَلِّمِ؛ لِيُؤَكِّدَ لِأَخِيهِ أَنَّهُ لَا يُضْمِرُ لَهُ شَرًّا، وَلَنْ يُبْدِيَ آيَةً مُقَاوِمَةً لَهُ إِنْ أَرَادَ قَتْلَهُ؛ خَوْفًا مِنَ اللَّهِ وَرَجَاءً أَنْ يَرِقَّ قَلْبُ أَخِيهِ لَهُ وَيَرْجِعَ إِلَى رُشْدِهِ وَيَرْعِي عَنْ غِيهِ.

وَكذلك جَاءَ الْفِعْلُ مَعَ وَصْفِهِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: {قَالُوا سَوَاءٌ عَلَيْنَا أَوَعَضْتَ أَمْ لَمْ تَكُنْ مِنَ الْوَاعِظِينَ} 63، وَفَسَّرَهُ النَّسْفِيُّ بِقَوْلِهِ: "أَلَمْ يَقُلْ أَمْ لَمْ تَعْطِ لِرُؤُوسِ الْآيِ" 64 وَتَغْلِيلُ النَّسْفِيِّ بِأَنَّ النَّظْمَ اسْتِعْمَلَ اسْمَ الْفَاعِلِ لِتَوَافُقِ بَيْنِ الْفَوَاصِلِ الْقَرَأَنِيَّةِ قَوْلٍ حَسَنٍ وَلَكِنَّهُ غَيْرُ كَافٍ، وَمُجَانِبِ لِلْمَعْنَى الْقَارِ فِي ذَاتِ الدَّلَالَةِ مِمَّا لَا يَتَوَافَقُ مَعَ قَوَاعِدِ الْبَلَاغِيِّينَ، إِذْ لَا بُدَّ مِنْ غَايَةٍ مَعْنَوِيَّةٍ مُرْتَبِةٍ عَلَى النُّبْنِيَّةِ اللَّفْظِيَّةِ، وَبَيَانُهَا أَنَّ نَبِيَّ اللَّهِ هُودًا -عَلَيْهِ السَّلَامُ- بَالِغٌ فِي نَصْحِ قَوْمِهِ، وَذَكَرَهُمْ بِنِعَمِ اللَّهِ عَلَيْهِمْ، وَخَوْفَهُمْ مِنْ عَذَابِ الْآخِرَةِ، فَأَجَابُوهُ بِأَنَّهُ لَوْ وَعَظْتَنَا مَرَّةً كَمَا فَعَلْتَ فِي الْمَاضِي، أَوْ كَانَ دَيْدُنُكَ وَعَظْنَا فَلَنْ نُؤْمِنَ لَكَ أَبَدًا، اسْتَهْزَأَ وَاسْتَكْبَرَا، وَمُبَالَغَةً فِي التَّعْبِيرِ عَنْ طُغْيَانِهِمْ.

54 الأعراف، 62/7.

55 الأعراف، 68/7.

56 ابن الزبير الغرناطي، ملاك التأويل، 1/197.

57 الأنفال، 33/8.

58 الزركشي، البرهان، 4/345.

59 هود، 11/117.

60 الأنعام، 6/131.

61 ابن الزبير الغرناطي، ملاك التأويل، 2/264-265.

62 المائدة، 5/28.

63 الشعراء، 26/136.

64 عبد الله بن أحمد النسفي، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، تحق. يوسف بديوي، (بيروت: دار الكلم الطيب، 1998 م)، 2/575.

وَهَذَا مَا يَفْتَضِيهِ التَّفْرِيقُ بَيْنَ الصَّبِغَةِ الْفَعْلِيَّةِ وَالْأَسْمِيَّةِ عِنْدَ الْبَلَاغِيِّينَ كَمَا بَيَّنَّهُ عَبْدُ الْقَاهِرِ الْجُرْجَانِيُّ فِي "دَلَالِ الْإِعْجَازِ"، فَمَتَى قُصِدَ مَعْنَى التَّبَوُّتِ وَالِاسْتِمْرَارِ جَاءَتِ الْبُنْيَةُ بِالْأَسْمِ، وَمَتَى قُصِدَ مَعْنَى التَّجَدُّدِ وَالتَّكَرُّارِ جَاءَتِ الصَّبِغَةُ بِالْفِعْلِ.

6- التَّشَابُهُ فِي صِيغِ الْأَسْمَاءِ

مَرَّ أَنْفَاءً أَنَّ الْأَسْمَ يَدُلُّ عَلَى التَّبَوُّتِ لِمُسَمَّاهُ، وَأَنَّهُ يُلَازِمُهُ مِنْ غَيْرِ التَّفَاتِ إِلَى الزَّمَنِ، وَقَدْ اسْتَعْمَلَ النَّظْمُ الْفُرَاتِي الْأَسْمَاءَ مَعَ اخْتِلَافٍ فِي صِبْغِهَا الصَّرْفِيَّةِ، فَتَارَةً يَأْتِي بِاسْمِ الْفَاعِلِ فِي مَكَانٍ، ثُمَّ فِي ذَاتِ السِّيَاقِ يَسْتَعْمَلُ بَدَلًا مِنْهُ مُبَالِغَةً، مِثْلُ كَلِمَتِي "سَاحِرٍ وَسَحَارٍ" فِي قِصَّةِ مُوسَى مَعَ فِرْعَوْنَ، فِي سُورَةِ الْأَعْرَافِ قَالَ تَعَالَى: يَأْتُوكَ بِكُلِّ سَاحِرٍ عَلِيمٍ⁶⁵، بَيْنَمَا قَالَ فِي سُورَةِ الشُّعَرَاءِ: {يَأْتُوكَ بِكُلِّ سَحَارٍ عَلِيمٍ}⁶⁶، وَبَيَّنَّ ذَلِكَ أَنَّ آيَةَ الشُّعَرَاءِ جَاءَتْ لَمَّا اخْتَدَمَ الْمَوْقِفُ وَالتَّخَدِّي بَيْنَ مُوسَى نَبِيِّ اللَّهِ وَفِرْعَوْنَ عَدُوِّ اللَّهِ الَّذِي فَرَعَ مِنْ هَوْلِ مَا رَأَى، وَخَاطَبَ مَلَأَهُ بِنَفْسِهِ، وَقَالَ لَهُمْ: "هَذَا سَاحِرٌ عَلِيمٌ"، فَأَجَابُوهُ بِصِبْغَةِ الْمُبَالِغَةِ؛ لِيُهَيِّدُوا مِنْ رَوْعِهِ، وَيُسَكِّنُوا قَلْقَهُ، بِأَنَّ سَحَرَتَهُ أَكْثَرُ عِلْمًا، وَأَنْفَذَ سِحْرًا، فَكَانَ جَوَابُهُمْ لَهُ مِنْ بَابِ الْمُقَابَلَةِ لِسُؤَالِهِ فَافْتَضَى الزِّيَادَةَ عَلَيْهِ⁶⁷، وَيُمْكِنُ الْقَوْلُ أَيْضًا: إِنَّ سُورَةَ الشُّعَرَاءِ ذَكَرَ فِيهَا أَمْرُ السِّحْرِ وَالسَّحَرَةِ أَكْثَرُ مِنَ الْأَعْرَافِ، وَكَذَلِكَ آيَةُ الْأَعْرَافِ كَانَتْ جَوَابًا لِسُؤَالِ الْمَلَأِ لَا لِفِرْعَوْنَ، وَهُمْ الَّذِينَ تَسَاءَلُوا فِيمَا بَيْنَهُمْ وَقَالُوا: "إِنَّ هَذَا سَاحِرٌ عَلِيمٌ"، فَكَانَ جَوَابُهُمْ لَأَنْفُسِهِمْ مِنْ جِنْسِ سُؤَالِهِمْ، وَلَمْ يَحْتَاجُوا إِلَى الْغَدُولِ مِنْ اسْمِ الْفَاعِلِ إِلَى مُبَالِغَتِهِ، وَلَا الزِّيَادَةَ فِي الْجَوَابِ لِأَنَّهُ لَهُمْ.

وَاسْمُ الْفَاعِلِ إِذَا تَبَايَنَ وَزُنُ فِعْلِهِ تَبَايَنَ مَعْنَاهُ، فَمَا كَانَ مِنَ الثَّلَاثَةِ لَا يَرْفَى إِلَى الرَّبَاعِيِّ أَوْ الْخُمَاسِيِّ، اعْتِمَادًا عَلَى قَاعِدَةِ الْمُبْنَى وَالْمَعْنَى، وَعَلَى هَذَا فَاسْمُ الْفَاعِلِ "مُقْتَدِرٌ" مِنْ "اِفْتَدَرَ" فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: {فَأَخَذْنَا مِنْهُمُ اقْتَدَارًا}، أُلْبِغَ مِنْ "قَادِرٍ"، وَإِنَّمَا غُذِلَ إِلَيْهِ لِلدَّلَالَةِ عَلَى تَفْخِيمِ الْأَمْرِ، وَشِدَّةِ الْأَخْذِ الَّذِي لَا يَصْدُرُ إِلَّا عَنْ قُوَّةِ الْغَضَبِ، أَوْ لِلدَّلَالَةِ عَلَى بَسْطَةِ الْقُدْرَةِ، فَإِنَّ "الْمُقْتَدِرَ" أُلْبِغَ فِي الْبَسْطَةِ مِنَ "الْقَادِرِ"، وَكَذَلِكَ أَنَّ "مُقْتَدِرَ" اسْمُ فَاعِلٍ مِنْ "اِفْتَدَرَ"، وَ"قَادِرٌ" اسْمُ فَاعِلٍ مِنْ "قَدَرَ"، وَلَا شَكَّ أَنَّ "اِفْعَلَ" أُلْبِغَ مِنْ "اَفْعَلَ"⁶⁸.

وَمِنَ الْمُتَشَابِهِ فِي هَذَا الْبَابِ مَا كَانَ بَيْنَ اسْمِ التَّفْضِيلِ وَاسْمِ الْفَاعِلِ مَعَ اتِّحَادِ لَفْظِ الْآيَتَيْنِ، كَقَوْلِهِ تَعَالَى: {لَا جَزَمَ أَنَّهُمْ فِي الْأَخِرَةِ هُمُ الْأَخْسَرُونَ}⁶⁹، وَفِي سُورَةِ النَّحْلِ قَالَ سُبْحَانَهُ: {لَا جَزَمَ أَنَّهُمْ فِي الْأَخِرَةِ هُمُ الْخَاسِرُونَ}⁷⁰، فَآيَةُ هُودٍ جَاءَتْ فِي سِيَاقِ التَّفْضِيلِ فَقَدْ تَقَدَّمَ قَوْلُهُ تَعَالَى: {أَقَمَّنْ كَانَ عَلَى بَيْنَةٍ مِنْ رَبِّهِ} وَ{وَمَنْ أَظْلَمُ}، فَجَاءَتْ صِبْغَةُ "الْأَخْسَرُونَ" مُنَاسِبَةً لِمَا قَبْلُهَا⁷¹، لِأَنَّ الْمَقَامَ مَقَامُ تَفْضِيلٍ، فَأَخْبَرَ عَنْهُمْ بِصِبْغَةِ التَّفْضِيلِ الْمَعْرِفَةِ بِالْأَلْفِ وَالْأَمِّ دَلَالَةً عَلَى أَنَّهُمْ هُمُ أَهْلُ الْخُسْرَانِ الْأَكْبَرِ. بَيْنَمَا النَّظْمُ قَبْلَ آيَةِ النَّحْلِ لَمْ يَأْتِ بِشَيْءٍ مِنَ الْمُقَابَلَةِ، فَجَاءَ الْإِخْبَارُ عَنْهُمْ بِاسْمِ الْفَاعِلِ الدَّالِّ عَلَى مُلَازِمَةِ وَتَبَوُّتِ الْخُسْرَانِ لَهُمْ مِنْ دُونِ الْمُقَابَلَةِ مَعَ غَيْرِهِمْ.

وَمِنْ هَذَا النَّوعِ اخْتِلَافُ الْمَصَادِرِ كَمَصْدَرِ الْفِعْلِ "حَيٍّ" الَّذِي جَاءَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: {وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهُوَ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ}⁷²، فَاسْتَعْمَلَ النَّظْمُ الْفُرَاتِي كَلِمَةَ "الْحَيَاةِ" فِي سِيَاقِ الدُّنْيَا الدَّالَّةِ عَلَى الصَّبْرَةِ وَبَقَاءِ الْحَرَكَةِ، وَهِيَ ضِدُّ الْمَوْتِ الدَّالِّ عَلَى الْكُمُونِ وَالسُّكُونِ، بَيْنَمَا اسْتَعْمَلَ "الْحَيَوَانُ" وَهُوَ مَصْدَرٌ لِذَاتِ الْفِعْلِ، عَلَى وَزْنِ فَعْلَانٍ الدَّالِّ عَلَى الْمُبَالِغَةِ فِي الْحَرَكَةِ وَالِاضْطِرَابِ، وَفِي هَذَا قَالَ الرَّمَحْشَرِيُّ: "مَجِيبُهُ عَلَى بِنَاءِ دَالٍ عَلَى مَعْنَى الْحَرَكَةِ، مُبَالِغَةً فِي مَعْنَى الْحَيَاةِ، وَلِذَلِكَ اخْتِيرَتْ عَلَى "الْحَيَاةِ" فِي هَذَا الْمَوْضِعِ الْمُقْتَضِي لِلْمُبَالِغَةِ"⁷³. وَفِيهِ تَفْضِيلٌ لِلْحَيَاةِ الْآخِرِيَّةِ عَلَى الدُّنْيَوِيَّةِ، وَأَنَّ الْآخِرَةَ أَكْثَرُ حَيَوِيَّةً وَنَشَاطًا بِالْحَرَكَةِ الَّتِي هِيَ أَسَاسُ الْحَيَاةِ وَالِدَّلِيلُ عَلَيْهَا.

وَمِنْ صِبْغِ الْأَسْمَاءِ الْجُمُوعِ الَّتِي تَنَوَّعَتْ وَتَبَايَنَتْ فِي الْفُرَانِ، فَتَارَةً يَأْتِي الْجَمْعُ لِلْقِلَّةِ، وَتَارَةً لِلْكَثَرَةِ مَعَ اتِّحَادِ الْمَادَّةِ اللَّغَوِيَّةِ، وَقَدْ يَأْتِي لِلْكَثَرَةِ مَعَ اخْتِلَافِ الْوَزْنِ وَاتِّحَادِ السِّيَاقِ، كَجَمْعِ كَلِمَةِ "ضَعِيفٌ" مَعَ "الدَّرِيَّةِ" حَيْثُ جَاءَتْ مَعَهُ عَلَى وَزْنِ "فُعْلَاءٍ" فِي قَوْلِهِ سُبْحَانَهُ: {وَأَصَابَهُ الْكِبَرُ وَلَهُ ذُرِّيَّةٌ ضُعَفَاءُ}⁷⁴، وَعَلَى وَزْنِ "فَعَالٍ" فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: {وَلْيُخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكَوْا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَافًا}⁷⁵، وَبِالْمُؤَاوَنَةِ بَيْنَ الْآيَتَيْنِ يَطْهَرُ أَنَّ وَزْنَ "فَعَالٍ" لِلْأُمُورِ الْمَادِيَّةِ، وَ"فُعْلَاءٍ" لِلْأُمُورِ الْمَعْنَوِيَّةِ وَالدُّنْيَوِيَّةِ، فَالضَّعْفُ فِي آيَةِ

⁶⁵ الأعراف، 112/7.

⁶⁶ الشعراء، 37/26.

⁶⁷ الزمخشري، الكشاف، 311/3.

⁶⁸ ابن الأثير، المثل السائر، 56/2.

⁶⁹ هود، 22/11.

⁷⁰ النحل، 109/16.

⁷¹ ابن الزبير الغرناطي، ملاك التأويل، 255/2.

⁷² العنكبوت، 64/29.

⁷³ الزمخشري، الكشاف، 463/3.

⁷⁴ البقرة، 266/2.

⁷⁵ النساء، 9/4.

البقرة ضَعْفٌ مَعْنَوِيٌّ وَعَجَزٌ بَدَنِيٌّ، إِمَّا لِمَصْغَرِهِمْ أَوْ لِمَرَضِ عُضَالٍ فِيهِمْ، وَالذَّلِيلُ ذَكَرُ الْأَنْهَارِ وَالْبَسَاتِينِ فِي السِّيَاقِ وَأَنَّ أَبَاهُمْ عِنْدَهُ مِنْ أَنْوَاعِ الثِّمَارِ وَالْأَرْزَاقِ الشَّيْءِ الْكَثِيرِ؛ وَمَعَ هَذَا لَمْ تُعْنِ عَنْهُ لِعَجَزِ دُرَيْتِهِ وَكَثَرِ سَيْبِهِ، بَيْنَمَا آيَةُ سُورَةِ النَّسَاءِ جَاءَتْ فِي الدَّرِيَّةِ الضَّعِيفَةِ ضَعْفًا مَادِيًّا، لَا بَدَنِيًّا لِأَنَّ السِّيَاقَ سِيَاقُ وَصِيَّةٍ وَمِيرَاثٍ لَا سِيَاقُ عَمَلٍ وَجَهْدٍ⁷⁶. وَفِيهِ ذَكَرَ الْمَالُ الَّذِي تَنْتَشِفُ إِلَيْهِ النَّفُوسُ فَأَوْصَى اللَّهُ صَاحِبَ الْعِيَالِ الَّذِي يَخْشَى عَلَيْهِمُ الضَّيْعَةَ بَعْدَهُ بِتَقْوَى اللَّهِ الَّتِي هِيَ خَيْرٌ مَا يَتْرُكُهُ لِأَبْنَائِهِ الصِّغَاعِفِ.

وَمِنَ النَّبَاتَيْنِ فِي صَيْغِ الْجُمُوعِ تَمْيِيزُ الْعَدَدِ "سَبْعَةٌ"، وَمَعْلُومٌ أَنَّ تَمْيِيزَ الْعَدَدِ مِنْ ثَلَاثَةٍ إِلَى عَشْرَةٍ يَكُونُ جَمْعَ قَلَّةٍ فِي الْغَالِبِ، لَكِنْ حَصَلَ التَّشَابُهَ اللَّفْظِيُّ وَخَرَجَ عَنِ الْغَالِبِ مَعَ اتِّحَادِ الْعَدَدِ وَتَمْيِيزِهِ، فَقَدْ جَاءَتْ لَفْظُهُ "سَبْعَةٌ" فِي سُورَةِ الْبَقَرَةِ مَجْمُوعَةً عَلَى "سَبَابِلٍ" فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: {كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ فِي كُلِّ سَبْعَةِ مِائَةٍ حَبَّةٍ}⁷⁷، وَفِي سُورَةِ يُوسُفَ اسْتُعْمِلَتْ "سَبَابِلَاتٍ" فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: {وَسَبْعَ سَبَابِلَاتٍ خُضِرَ وَأَخْرَجَ يَابِسَاتٍ}⁷⁸، فَالْعَدَدُ وَتَمْيِيزُهُ فِي كِلْتَا الْآيَتَيْنِ وَاحِدٌ لَكِنْ التَّمْيِيزُ تَبَايُنَتْ مِنْ جِهَةِ الصِّيغَةِ الصَّرْفِيَّةِ، فَفِي آيَةِ الْبَقَرَةِ جَاءَتْ "سَبَابِلٍ" عَلَى وَزْنِ "مَفَاعِلٍ" وَهُوَ جَمْعٌ لِلْكَثَرَةِ، وَقَدْ نَاسَبَ مَجِيئُهُ سِيَاقَ الْآيَاتِ الَّتِي تَتَحَدَّثُ عَنِ الْإِنْفَاقِ، وَتُبَيِّنُ ثَوَابَ الْمُتَّقِينَ مِنْ مُضَاعَفَةِ أَجْرِهِمْ أَضْعَافًا كَثِيرَةً، وَمُبَالَغَةً فِي حَيْثُهم عَلَى التَّصَدَّقِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، بَيْنَمَا فِي سُورَةِ يُوسُفَ جَاءَ النِّظْمُ عَلَى الْأَصْلِ بِصِيغَةِ جَمْعِ السَّلَامَةِ الدَّالِّ عَلَى الْقَلَّةِ لِأَنَّهُ حِكَايَةٌ عَنْ رُؤْيَا مُحَدَّدَةٍ، وَالرَّائِي يُحْكِي مَا رَأَاهُ، ثُمَّ فِي الْكَلَامِ إِشَارَةٌ إِلَى الضَّائِقَةِ الْمُتَوَقَّعَةِ الَّتِي أَفْرَعَتْ الْمَلِكُ، مِنْ قَحْطٍ وَقَلَّةٍ فِي الْأَرْزَاقِ، فَنَاسَبَ ذَلِكَ صِيغَةَ جَمْعِ الْقَلَّةِ.

وَيَدْخُلُ فِي هَذَا الْبَابِ التَّشَابُهَ بَيْنَ جَمْعِ السَّلَامَةِ وَالتَّكْسِيرِ، فَالتَّكْسِيرُ يُفِيدُ الْكَثَرَةَ فِي الْغَالِبِ بِخِلَافِ السَّلَامَةِ الَّتِي هِيَ لِقَلَّةٍ فِي الْغَالِبِ، وَقَدْ يَجْعَدُ النِّظْمُ الْفُرَاقِي وَيَخْتَلِفُ فِي شَكْلِ الْجَمْعِ، وَمِنْهُ جَمْعُ "النَّبِيِّينَ" فِي سُورَةِ آلِ عِمْرَانَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: {وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ حَقٍّ}⁷⁹، ثُمَّ كَرَّرَهُ فِي ذَاتِ السُّورَةِ لَكِنْ بِجَمْعِ التَّكْسِيرِ "الْأَنْبِيَاءَ"، وَبَيَّنَ ذَلِكَ: أَنَّ جَمْعَ السَّلَامَةِ أَشْرَفُ مِنْ جَمْعِ التَّكْسِيرِ؛ لِأَنَّهُ يَخْتَصُّ بِمَا يَعْقُلُ، أَمَّا التَّكْسِيرُ فَهُوَ عَامٌّ، فَكَلِمَةُ "النَّبِيِّينَ" فَصَدَّ بِهَا كِبَارُ النَّبِيِّينَ، وَهُمْ بِالْجُمْلَةِ أَقَلُّ مِنْ غَيْرِهِمْ، فَنَاسَبَهُمْ جَمْعُ السَّلَامَةِ الدَّالِّ عَلَى الْقَلَّةِ وَالشَّرَفِ، بِخِلَافِ لَفْظَةِ "الْأَنْبِيَاءَ" الَّتِي أَفَادَتْ الْجَمْعَ الْكَثِيرَ، وَاسْتُعْمِلَتْ لِمَنْ هُمْ أَقَلُّ دَرَجَةً مِنْ كِبَارِ النَّبِيِّينَ، وَالتَّفْصِيلُ بَيْنَ النَّبِيِّينَ ثَابِتٌ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: {تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ}⁸⁰، كَمَا ذَكَرْتُ فِي سِيَاقِ السُّورَةِ قِصَّةَ زَكَرِيَّا وَيَحْيَى، وَهُمَا مِنْ خَيْرَةِ النَّبِيِّينَ الَّذِينَ قُتِلَا عَلَى يَدِ بَنِي إِسْرَائِيلَ، وَمِنَ الْمَعْلُومِ أَنَّ سُورَةَ آلِ عِمْرَانَ نَزَلَتْ بَعْدَ مَعْرَكَةِ أُحُدٍ، وَمَا أَصَابَ الْمُسْلِمِينَ مِنْ انْكِسَارٍ، وَزَافَقَ ذَلِكَ تَمَادِي النَّاسِ عَلَيْهِمْ، وَحَاوَلَ الْيَهُودُ اغْتِيَالَ النَّبِيِّ -عَلَيْهِ السَّلَامُ- فَتَكَرَّرَ فِيهَا خَبَرُ قَتْلِهِمُ النَّبِيِّينَ، وَتَبَايُنَتْ صِيغَةُ لَتَنْبِيهِهِ وَتَحْذِيرِهِ مِنْ سُوءِ مَكْرِهِمْ، وَأَتَتْهُمْ فِي الْمَاضِي طَعْوَا وَكَثُرُوا مِنْ قَتْلِهِمُ النَّبِيِّينَ لِأَدْنَى سَبَبٍ وَذَرِيعَةٍ..

وَإِذَا اسْتُعْمِلَ فِي سَرْدِ الْكَلَامِ تَارَةً جَمْعٌ مُذَكَّرٌ سَالِمٍ، وَتَارَةً جَمْعٌ تَكْسِيرٍ عَلَى وَزْنِ قَلَّةٍ كَانَ جَمْعُ السَّلَامَةِ لِلْكَثَرَةِ، وَعَلَى هَذَا يُحْمَلُ جَمْعُ لَفْظِ "ابْنٍ" حَيْثُ جَاءَ فِي سُورَةِ الثَّوْرِ عَلَى "بَنِي" فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: {أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِمْ}، وَهُوَ خَطَابٌ عَامٌّ لِلْمُؤْمِنِينَ فَاسْتُعْمِلَ جَمْعُ السَّلَامَةِ الْمُضَافِ لِلِنَّاسِبِ الْكَثَرَةِ، بَيْنَمَا فِي سُورَةِ الْأَحْزَابِ قَالَ سُبْحَانَهُ: {وَلَا أَبْنَاءَ إِخْوَانِهِمْ}، حَيْثُ اسْتُعْمِلَ جَمْعُ التَّكْسِيرِ عَلَى وَزْنِ أَفْعَالٍ الدَّالِّ عَلَى الْقَلَّةِ؛ لِأَنَّ الْخُطَابَ لِرُجُوعَاتِ النَّبِيِّ -عَلَيْهِ السَّلَامُ- خَاصَّةً، وَهُنَّ وَأَبْنَاءُ إِخْوَانِهِمْ قَلِيلُونَ بِالْمُقَارَنَةِ مَعَ بَقِيَّةِ الْمُؤْمِنِينَ، فَنَاسَبَ كُلُّ لَفْظٍ مَكَانَهُ مِنْ جِهَةِ الْقَلَّةِ وَالْكَثَرَةِ.

7- مِنْ جِهَةِ الْإِفْرَادِ وَالْجَمْعِ

قَدْ تَأْتِي الْكَلِمَةُ مُفْرَدَةً فِي مَكَانٍ وَجَمْعًا فِي مَكَانٍ آخَرَ مَعَ اتِّحَادِ السِّيَاقِ، لِعَرَضٍ بِلَاغِيٍّ، كَكَلِمَةِ "سَاحِرٍ" فِي قِصَّةِ مُوسَى، فَقَدْ جَاءَتْ جَمْعًا فِي سُورَةِ يُوسُفَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: {وَلَا يُفْلِحُ السَّاحِرُونَ}، وَفِي سُورَةِ طه جَاءَتْ مُفْرَدَةً فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: {وَلَا يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتَى}، وَتَغْلِيلُ ذَلِكَ أَنَّ آيَةَ طه خُطَابٌ مِنَ اللَّهِ لِمُوسَى الَّذِي أَحْسَسَ بِالْخَوْفِ فِي نَفْسِهِ عِنْدَمَا رَأَى كَيْدَ السَّحَرَةِ، فَأَوْحَى إِلَيْهِ اللَّهُ أَنَّ السَّاحِرَ لَا يُفْلِحُ، فَوَحَّدَ مَعَ التَّعْرِيفِ بِالِالْجِنْسِيَّةِ لِقَصْدِ الْجِنْسِ⁸¹، فَكُلُّ سَاحِرٍ كَبُرَ سِحْرُهُ أَوْ صَغُرَ لَا يُفْلِحُ، بَيْنَمَا جَاءَ النِّظْمُ بِصِيغَةِ الْجَمْعِ فِي آيَةِ يُوسُفَ لِأَنَّهُ خُطَابٌ مِنْ مُوسَى لِقَوْمٍ فِرْعَوْنَ عِنْدَمَا اتَّهَمُوهُ وَأَخَاهُ بِالسِّحْرِ، فَقَالَ لَهُمْ: لَوْ كُنْتُ أَنَا وَهَارُونُ مِنَ السَّحَرَةِ بَرَّ عَمَّكُمْ فَلَنْ تُفْلِحَ وَلَنْ نَنْجَحَ أَبَدًا، وَفِيهِ تَعْرِيزٌ بِفِرْعَوْنَ وَقَوْمِهِ الْعَامِلِينَ بِالسِّحْرِ بِأَنَّكُمْ لَنْ تُفْلِحُوا مَهْمَا جَمَعْتُمْ مِنَ السَّحَرَةِ، وَاسْتُعْمِلَتْ أُلُ الْجِنْسِيَّةِ فِي الْمَوْضِعَيْنِ إِشَارَةً إِلَى أَنَّ السَّاحِرَ مَهْمَا بَلَغَ مِنَ السِّحْرِ وَاسْتَغْرَقَ فِيهِ فَمَصِيرُهُ الْخُسْرَانُ وَلَا فَوْزَ لَهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ.

⁷⁶ السامرائي، معاني الأنبياء، 147.

⁷⁷ البقرة، 261/2.

⁷⁸ يوسف، 43/12.

⁷⁹ آل عمران، 21/3.

⁸⁰ البقرة، 253/2.

⁸¹ الزمخشري، الكشاف، 75/3.

وَمِنْ أَنْوَاعِ الْأَخْتِلَافِ الْبَيَانِي بَيْنَ الْإِفْرَادِ وَالْجَمْعِ كَلِمَةُ "دَرَجَةٍ" الْوَارِدَةُ فِي سُورَةِ النَّسَاءِ، حَيْثُ أُفْرِدَتْ ثُمَّ جُمِعَتْ فِي سِيَاقٍ وَاحِدٍ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: {فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَى وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا دَرَجَاتٍ مِنْهُ} 82، فَالْدَّرَجَةُ دَلَالَةٌ عَلَى ارْتِفَاعِ مَنْزِلَتِهِمْ عِنْدَ اللَّهِ سُبْحَانَهُ وَهُمْ فِي الدُّنْيَا، أَمَّا "الدَّرَجَاتُ" فَهِيَ دَلَالَةٌ عَلَى الْارْتِفَاعِ الْحَسَنِيِّ وَالْمَعْنَوِيِّ لِمَنَازِلِهِمْ وَمَرَاتِبِهِمْ فِي الْجَنَّةِ 83، وَقَدْ أَحْسَنَ أَبُو السَّعُودِ فِي تَوْجِيهِ الْفَرْقِ بَيْنَ الْإِفْرَادِ وَالْجَمْعِ فِي هَذِهِ الْآيَةِ فَقَالَ مُعَلَّلًا: "وَلَعَلَّ تَكْرِيرَ التَّفْصِيلِ بِطَرِيقِ الْعُطْفِ الْمَبْنِيِّ عَلَى الْمَغَايِرَةِ وَتَقْيِيدِهِ تَارَةً بِدَرَجَةٍ وَأُخْرَى بِدَرَجَاتٍ مَعَ اتِّحَادِ الْمُفْضَلِ وَالْمُفْضَلِ عَلَيْهِ حَسَبَ مَا يَقْتَضِيهِ الْكَلَامُ وَيَسْتَدْعِيهِ حُسْنُ التَّظَام... لِلتَّنْزِيلِ الْأَخْتِلَافِ الْعُنَوَانِي بَيْنَ التَّفْصِيلِيِّينَ وَبَيْنَ "الدَّرَجَةِ" وَ"الدَّرَجَاتِ" مَنْزِلَةَ الْأَخْتِلَافِ الذَّاتِيِّ تَمْهِيدًا لِسُلُوكِ طَرِيقِ الْإِبْهَامِ ثُمَّ النِّقَاسِ رُومًا لِمَزِيدِ التَّحْقِيقِ وَالتَّقْرِيرِ... كَأَنَّهُ قِيلَ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً لَا يُقَادَرُ قَدْرُهَا وَلَا يَنْلُغُ كُنْهَهَا" 84.

وَمِنْ هَذَا التَّنَوُّعِ كَلِمَةُ "دِيَارٍ" أُفْرِدَتْ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: {فَأَخَذْتُهُمُ الرِّجْفَةَ فَأَصْبَحُوا فِي دَارِهِمْ جَاثِمِينَ} 85، وَجُمِعَتْ فِي سُورَةِ هُودٍ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: {وَأَخَذَتْ الدِّينَ ظَلَمُوا الصَّيْحَةَ فَأَصْبَحُوا فِي دِيَارِهِمْ جَاثِمِينَ}، وَكَلَّمَا الْآيَتَيْنِ سَبَقَتْمَا فِي قَوْمٍ شُعْبٍ، وَالْعَذَابُ وَقَعَ عَلَى ذَاتِ الدِّيَارِ، وَعَلَهُ إِفْرَادُهُ "الدَّارِ" فِي الْأَعْرَافِ أَنَّ الْعَذَابَ جَاءَهُمْ بِالزَّلْزَلَةِ، وَمَعْلُومٌ أَنَّهَا تَقَعُ فِي مَكَانٍ مُحَدَّدٍ، بَيْنَمَا فِي آيَةِ سُورَةِ هُودٍ كَانَ الْعَذَابُ بِالصَّيْحَةِ، وَهِيَ الصَّوْتُ الشَّدِيدُ الَّذِي يَصِلُ إِلَى أَمَاكِنَ أُعِدَّ مِنَ الزَّلْزَالِ، أَوْ وَحَدٍّ بِاعْتِبَارِ بَلَدِهِمْ وَجَمْعٍ بِاعْتِبَارِ بُيُوتِهِمْ 86. فَتَزَلَّ بَيْتُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ مَنَزِلَةَ الْبَلَدِ، لِشِدَّةِ كُفْرِهِمْ وَتَعَتُّبِهِمْ مَعَ أَهْلِيائِهِمْ، فَكَانَ كُلُّ بَيْتٍ بَلَدًا بِمُفْرَدِهِ، وَلِذَا جَاءَ الْخُطَابُ الْقُرْآنِيُّ مُفَصَّلًا وَمُفَرَّقًا بَيْنَ الصَّيْعَتَيْنِ وَالذَّلَالَتَيْنِ؛ لِيُؤَيِّدَ هَذِهِ الْمَعَانِي الدَّقِيقَةَ الْمُوحِدَةَ بِطَبِيعَةِ الْفَرْقِ بَيْنَهُمَا.

وَفِي حَالَاتٍ أُخْرَى قَدْ يُفْرَدُ الْاسْمُ فِي مَكَانٍ وَيُتَنَّى فِي آخَرٍ مَعَ اتِّحَادِ الْمَعْنَى، مِثْلَ كَلِمَةِ "رَسُولٍ" فِي قِصَّةِ مُوسَى وَهَارُونَ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ- حَيْثُ أُفْرِدَتْ فِي سُورَةِ طه بِقَوْلِهِ تَعَالَى: {إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعَارَمِينَ}، وَتُنَيَّتْ فِي الشُّعْرَاءِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: {فَقُولَا إِنَّا رَسُولَا رَبِّكَ}. وَبَيَانُ ذَلِكَ مِنْ وَجْهَيْنِ: الْأَوَّلُ: أَنَّ كَلِمَةَ "رَسُولٍ" تُسْتَعْمَلُ فِي اللُّغَةِ لِلدَّلَالَةِ عَلَى الْمَفْرَدِ أَوِ الْجَمْعِ، فَيُقَالُ: هُوَ رَسُولٌ، وَهُمْ رُسُلٌ. وَعَلَى هَذَا لَا إِشْكَالَ بَيْنَ الْعِبَارَتَيْنِ. وَمِنْ جِهَةٍ أُخْرَى، أَنَّ السِّيَاقَ فِي سُورَةِ طه جَاءَ فِيهِ ذِكْرُ مُوسَى وَهَارُونَ مَعًا تَقْرِيبًا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: "اذْهَبْ أَنْتَ وَأُخُوكَ"، "اذْهَبَا"، "قَالَا"، "لَا تَخَافَا..." إِلَى أَنْ جَاءَ بِالْآيَةِ الْمَذْكُورَةِ، فَتُنَيَّتْ كَلِمَةُ "رَسُولٍ" مُنَاسِبَةً لِّلْسِيَاقِ. بَيْنَمَا فِي سُورَةِ الشُّعْرَاءِ أُفْرِدَ مُوسَى بِالذِّكْرِ، فَنَاسِبَةُ الْإِفْرَادِ 87.. فَتُنَيَّتُ الضَّمِيرِ وَإِفْرَادُهُ تَعَلَّقَ بِسِيَاقِ الْكَلَامِ فِي السُّورَتَيْنِ، وَبِذَلِكَ تَلَحُّمُ الْمَبَانِي فِي تَجْلِيَةِ الْمَعَانِي.

وَقَدْ تُجْمَعُ الْكَلِمَةُ فِي مَوْضِعٍ بِقَصْدِ الْمَبَالِغَةِ وَتُفْرَدُ فِي مَوْضِعٍ آخَرَ إِذَا عُدِمَ هَذَا الْقَصْدُ، وَمِنْهُ لَفْظُ السَّمَاءِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: {عَرْشُهَا السَّمَاوَاتُ}، وَقَوْلُهُ تَعَالَى: {كَعَرْضِ السَّمَاءِ}، حَيْثُ جَاءَتْ آيَةُ آلِ عِمْرَانَ جَارِيَةً فِي سِيَاقِ الْجِهَادِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَتَزْيِينِهِ وَتَفْخِيمِهِ فِي قُلُوبِهِمْ، فَكَانَ مِنَ الْمُنَاسِبِ أَنْ تُفَخَّمَ وَتُوسَّعَ لَهُمُ الْمُثَبُّةُ، فَجَاءَ جَمْعُ السَّمَاوَاتِ بِهَذِهِ الصَّيْغَةِ، مُنَاسِبًا لِهَذَا التَّفْخِيمِ وَالتَّعْظِيمِ، وَحَاقًا لَهُمْ عَلَى بَذْلِ النَّفْسِ وَالنَّفِيسِ لِلظَّفَرِ بِهَذِهِ الْبُعْغَةِ، بَيْنَمَا آيَةُ سُورَةِ الْحَدِيدِ لَمْ تَأْتِ فِي سِيَاقِ الْجِهَادِ، وَلَمْ يُقْصَدْ بِهَا الْمَبَالِغَةُ، بَلْ أَخْبِرَتْ عَنْ حَالِ الْكِفَارِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَمَا لَهُمْ مِنَ الْعُقُوبَةِ وَالْمُثَبُّةِ.

وَيَدْخُلُ فِي هَذَا الْبَابِ إِفْرَادُ الضَّمَائِرِ وَجَمْعُهَا، فَقَدْ جَاءَ عَائِدُ الْمَوْصُولِ "مَنْ" فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: {وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ} مُفْرَدًا، وَجَاءَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: {وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ} جَمْعًا، وَبَيَانُ ذَلِكَ أَنَّ آيَةَ سُورَةِ الْأَنْعَامِ نَزَلَتْ فِي أَشْخَاصٍ مَعْدُودِينَ كَانُوا يَسْتَمِعُونَ لِلنَّبِيِّ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ- فَوَحَّدَ لَهُمُ الضَّمِيرَ لِقَائِهِمْ، بَيْنَمَا فِي سُورَةِ يُونُسَ فَالْكَلامُ عَامٌّ لِكُلِّ كَافِرٍ جَاوِدٍ وَمُسْتَمِعٍ لِقُرْآنٍ لَا يَنْتَفِعُ بِهِ، وَهُؤُلَاءِ كَثِيرُونَ لَا يَنْتَاهِي عَدْدُهُمْ، وَلَا يَزَالُونَ يَظْهَرُونَ فِي كُلِّ زَمَانٍ وَمَكَانٍ، فَنَاسِبَهُمْ ضَمِيرُ الْجَمْعِ لِلدَّلَالَةِ عَلَى كَثَرَتِهِمْ 88، وَيُمْكِنُ الْقَوْلُ: إِنَّ إِفْرَادَ الْعَائِدِ فِي سُورَةِ الْأَنْعَامِ وَرَدَّ حَمَلًا عَلَى اللَّفْظِ، بَيْنَمَا جَاءَ الْجَمْعُ فِي سُورَةِ يُونُسَ مَحْمُولًا عَلَى الْمَعْنَى، وَهَذَا كَثِيرٌ شَائِعٌ فِي كَلَامِ الْعَرَبِ. وَمِنْهُ أَيْضًا قَوْلُهُ تَعَالَى: {وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا} 89، فَجَمَعَ الضَّمِيرُ لِمَنْ دَخَلَ الْجَنَّةَ لِمَا فَشِيَ الْجَمَاعَةُ مِنَ الْأَنْسِ وَالنَّعِيمِ، فَالْإِنْسَانُ يَمِيلُ بِطَبِيعَتِهِ إِلَى حُبِّ الْمَجَالَسَةِ وَالْمُؤَانَسَةِ لِغَيْرِهِ، فَلِذَلِكَ كَانَ ضَمِيرُ الْجَمْعِ مُنَاسِبًا لِحَالِ

82 النساء، 74/4-75.

83 البيضاوي، أنوار التنزيل، 92/2.

84 أبو السعود محمد بن محمد بن مصطفى، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1431هـ)، 221/2. الاختلاف العنواني: أي: المقام والرتبة.

85 الأعراف، 91/7، هود، 94/11.

86 محمد بن إبراهيم بن جماعة الحموي، كشف المعاني في المتشابه من المثاني، تحق. عبد الجواد خلف، (المنصورة: دار الوفاء، 1990م)، 180؛ السامرائي، لمسات بيانية، 608.

87 السامرائي، لمسات بيانية، 690.

88 محمد بن عبد الخطيب الإسكافي، درة التنزيل وغرة التأويل، تحق. محمد أيدين، (مكة: جامعة أم القرى، 2001م)، 505-506؛ الكرمان، البرهان، 106.

89 النساء، 14-13/4.

أهل الجنة، وضميرُ الأفرادِ مناسباً لحالِ أهلِ النارِ ومخبراً عما هم فيه من الشقاء والعذاب والوحشة، وهو أنسبُ لحالهم وأليقُ بمشواهم،⁹⁰ فيزدادُ المؤمنُ سعادةً مع إخوانه الأبرارِ، ويزدادُ الكافرُ شقاءً وتعباً مع نفسه ومع أقرانه من الفجارِ، وبذلك تستبينُ التُّكثُ البلاغيَّةُ في تحقيقِ الفروقِ بين الأفرادِ والجمعِ العائدِ إلى الاسمِ الموصولِ.

خاتمة

من خلالِ هذا البحثِ يظهرُ جلياً دورُ البلاغةِ في فهمِ كلامِ الله سبحانه وتعالى، فهي غيرُ مُقتَصِرةٍ على النظمِ والجملِ بلْ مُتعلِّقةٌ بالألفاظِ والمفرداتِ، فبلاغةُ الكلامِ تتغيَّرُ بتغيُّرِ بُنَاهُ ومُفرداتِهِ كما تتغيَّرُ نَظْمُهُ وَجُمْلُهُ، لِذَلِكَ بَدَلُ أَرْبَابِ البلاغةِ جهداً كبيراً، وأَمْضَوْا وَقْتاً طَوِيلاً في البَحْثِ عَنِ مَعَانِي الصِّبْغِ الصَّرْفِيَّةِ، وَأَسْبَابِ اخْتِلَافِ اسْتِعْمَالِهَا فِي الْكَلَامِ، فَاسْمُ الْقَاعِلِ لَا يَأْتِي مَكَانَ فِعْلِهِ وَلَوْ جَاءَ لَنُغَيِّرَ مُرَادَ الْمُتَكَلِّمِ، وَكَذَلِكَ بَعِيَّةُ الْأُمْلَةِ الصَّرْفِيَّةِ، وَقَدْ اسْتَطَاعَ عَبْدُ الْقَاهِرِ الْجُرْجَانِيُّ الْوُقُوفَ عَلَى دِلَالَةِ الصِّبْغِ الصَّرْفِيَّةِ، مُسْتَعِيناً بِعُلُومِ النَّحْوِ وَالشَّعْرِ مَعَ ذَوْقِهِ الْبَلَاغِيِّ، وَعَقْلِيَّتِهِ الْكَلَامِيَّةِ.

ثُمَّ تَابَعَهُ الْبَلَاغِيُونَ وَآخَذُوا قَوَاعِدَهُ وَوَضَعُوهَا فِي تَوْجِيهِ الْمُتَشَابِهِ اللَّفْظِيِّ فِي الْقُرْآنِ، وَمَعْرِفَةِ أَسْرَارِ هَذَا التَّشَابُهِ، وَالْوُقُوفَ عَلَى الْعِلَاقَةِ بَيْنَ الْمَبْنِيِّ وَالْمَعْنَى، وَهَذَا مِصْدَاقُ قَوْلِهِ تَعَالَى: {مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ}،⁹¹ فَعَدَمُ التَّفْرِيطِ مَحْمُولٌ عَلَى أَنْوَاعِ شَيْءٍ قَارَّةٍ فِي الذِّكْرِ الْحَكِيمِ، تَنَوَّرَ عَلَى الْمَبْنِيِّ وَالْمَعْنَى سَوَاءً بِسَوَاءٍ، وَالصِّبْغُ الصَّرْفِيُّ أَسْ هَامٌّ مِنْ أَسُسٍ وَأَرْكَانٍ مَعَانِي، إِذْ إِنَّ تَغْيِيرَ وَتَعَدُّدَ بُنَاهَا نَاطِقٌ بِتَعَدُّدِ أَفَاقِ الْمَعَانِي وَأَبْعَادِهَا التَّفْسِيرِيَّةِ وَالْمَعْنَوِيَّةِ، وَإِذَا كَانَ التَّرَكِيبُ النَّحْوِي فِي اللُّغَةِ قَائِماً عَلَى الْعَلَانِيَةِ بَيْنَ الْأَلْفَافِ، فَإِنَّ الْأَلْفَافَ وَالْمَعَانِي قَائِمَةٌ عَلَى تَحْوِيلٍ وَتَأْثِيرٍ الدِّلَالَةِ الصَّرْفِيَّةِ فِيهَا، وَهَذَا مِنْ بَدِيعِ فَائِدَةِ الصَّرْفِ وَأَثَرِهِ الْمُعْجَزِ فِي الْقُرْآنِ الْعَظِيمِ.

Kaynakça

Ahmed b. İbrâhîm, el-Hâşimî. Cevâhirü'l-Belâga. thk. Yusuf es-Sumaylî. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.

Ahmed, el-Hemlâvî. Şeza'l-Urfi fi Fenni's-Sarf. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2013.

Ali b. Muhammed, el-Cürcânî. et-Ta'rifet. Beyrut: Dârû'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.

Ebü'l-Bekâ el-Kefevî, Eyyüb b. Musa. el-Külliyât. thk. Adnan Derviş. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, ts.

Ebüssuûd Efendi, Muhammed b. Mustafâ. İrşâdü'l-aklî's-selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbî'l-Kerîm. 9 Cilt. Beyrut: Darû İhyâi't-Turâs, ts.

El-Âlûsî Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî, Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'î'l-mesânî, thk. Ali A'tiyyê, 16 Cild, Beyrut: Dârû'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415.

El-Beyzâvî, Abdullah b. Ömer. Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl. 5 Cilt. thk. Muhammed el-Maraşlî. Beyrut: Darû İhyâi't-Turâs, 1418.

El-Cürcânî, Abdülkâhîr b. Abdirrahmân Delâ'ilü'l-İ'câz. thk. Mahmûd Şâkir. 3. Basım. Cidde: Matbaatü'l-Medeniyye, 1992.

El-Hatîb el-İskâfî, Muhammed b. Abdillâh. Dürretü't-tenzîl ve gurretü't-te'vîl. thk.

⁹⁰ محمود بن عبد الله الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحق. علي عطية، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ)، 175/2.

⁹¹ الأنعام، 38/6.

Muhammed Aydın. Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 2001.

El-Hatîb, Muhammed b. Abdîrrahmân b. Ömer b. Ahmed el-Kazvînî. el-Îzâh. 3 Cilt. thk. Muhammed b. Abdilmün'im el-Hafâcî. 3. Basım, Beyrut: Dâru'l-Ciy, ts.

El-Kirmânî, Mahmûd b. Hamza. el-Burhân fî tevcîhi müteşâbihi'l-Kur'ân. thk. Abdülkadir A'tâ. Kahire: Darü'l-Fazile, ts.

En-Nesefî, Abdullah b. Ahmed. Medârikü't-tenzîl ve haka'iku't-te'vîl. thk. Yusuf Bedevî. 3 Cilt. Beyrut: Darû'l-Kelimü't-Tayyîb, 1998.

Ez-Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. el-Keşşâf. 3. Basım, Beyrut: Dâru'l-Kîtabî'l-Arâbî, 1407.

Fâzıl Salih, es-Samerrâi. et-Ta'bir el-Kurânî. Kuveyt: Mektebetü's-Sadûk, ts.

Fâzıl Salih, es-Samerrâi. Me'ani'l-Ebniye. A'mân: Darû a'mâr, 2017.

Fâzıl, Salih es-Samerrâi. Lemsât Beyâniyye fi nüsûs et-tenzîl. 3. Basım, A'mân: Darû a'mâr, 2003.

Handavî, Abdülhamid. el-İ'câzü's-Sarfi fi'l-Kur'ani'l-Kerim. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2008.

İbn Cemâa el-Hamevî, Muhammed b. İbrâhîm. Keşfü'l-me'ânî 'ani (fi)'l-müteşâbih mine'l-mesânî. thk. Abdulcevad Halaf el-Mansûr. Beyrut :Darû'l-vefâ, 1990.

İbn Hâcib, Ebû Amr Osman b. Ömer. eş-Şâfiye. Mekke: el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 1995.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. Lisânu'l-Arab. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1414.

İbn Zübeyr el-Gırnâtî, Ahmed b.İbrahim. Melâk-üt-te'vîl fil-müteşâbih-il-lafzı minet-tenzîl. thk.Abdulganî el-Fassî. 2 Cilt. Beyrut: Dârû'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.

İbnü'l-Esîr, Nasrullah b. Muhammed. el-Meselü's-sâ'ir fî edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir. 2 Cilt. thk. Muhammed Abdülhamid. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1420.

Necip, Muhammed Semir. Mu'cemü'l-Mustalahâtı'n-Nahviyye ve's-Sarfiyye. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1985.

Osman b. Cinnî. el-Hasâis. 3 Cilt. Mısır: el-Hey'etü'l-Misriyyeti'l-Amme li'l-Kitab, 4. Basım, ts.

John W. Creswell'in "Nitel Araştırma Yöntemleri: Beş Yaklaşım Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni" Kitabı Üzerine Bir İnceleme

Creswell, J. W. (2013). *Nitel araştırma yöntemleri [Qualitative research methods]* (M. Bütün & S. B. Demir, Çev. Ed.). İstanbul: Siyasal Kitabevi. 368 sayfa

Ersel KIRAZ

Bursa Teknik Üniversitesi, Bursa/TÜRKİYE

ersel.kiraz@btu.edu.tr

ORCID No: 000-0002-7627-998X

Kitap İncelemesi/Book Review

Doi: 10.56671/hafizadergisi.1595647

Sayfa: 78-83

Makale Gönderim Tarihi

03/12/2024

Makale Kabul Tarihi

27/06/2025

John W. Creswell'in "Nitel Araştırma Yöntemleri: Beş Yaklaşım Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni" Kitabı Üzerine Bir İnceleme

John W. Creswell'in "Nitel Araştırma Yöntemleri" adlı eseri, nitel araştırmanın temel ilkelerini ve uygulama süreçlerini derinlemesine inceleyen, alanda çığır açıcı bir referans kitabı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu kitap, nitel araştırma yaklaşımlarının metodolojik zenginliğini ve uygulamadaki farklılıklarını ortaya koyarken, özellikle anlatı, fenomenoloji, kuram oluşturma, etnografi ve durum çalışması gibi beş ana yaklaşım üzerinde durmaktadır. Creswell, bu yaklaşımları hem teorik hem de pratik bir perspektifle ele alarak, okuyucuya nitel araştırmanın tüm aşamalarında rehberlik etmektedir. Kitap, özellikle sosyal bilimler, eğitim, sağlık ve işletme bilimleri gibi geniş bir yelpazede çalışan araştırmacılar için hazırlanmış olup hem yeni başlayanlar hem de deneyimli akademisyenler için kapsamlı bir kaynak sunmaktadır. Creswell'in, nitel araştırmanın felsefi temellerinden veri toplama, analiz ve yazım süreçlerine kadar uzanan sistematik yaklaşımı, araştırma pratiğini daha iyi anlamak isteyenler için eşsiz bir fırsat sunmaktadır.

Bu inceleme, Creswell'in kitabındaki yenilikçi unsurları, teorik çerçevesini ve uygulama örneklerini detaylı bir şekilde ele almayı amaçlamakta; aynı zamanda nitel araştırma yöntemleri üzerine çalışan akademisyenlere bu eserin sunduğu katkıları tartışmayı hedeflemektedir. Baştan sona incelenen bu çalışmanın en olumlu yönlerinden biri nitel araştırma yaklaşımlarını açık bir şekilde karşılaştırarak okuyuculara farklı metodolojilerin güçlü ve zayıf yönlerini anlamaları için kapsamlı bir çerçeve sunmasıdır. Creswell, yalnızca bu beş yaklaşımı (anlatı, fenomenoloji, kuram oluşturma, etnografi ve durum çalışması) teorik olarak tanımlamakla kalmamış, aynı zamanda her birinin uygulama süreçlerini ayrıntılı örneklerle kitapta açıklamıştır. Bu durum, okuyucuların kendi araştırma sorularına en uygun yöntemi seçmelerine yardımcı olmaktadır. Özellikle, her bir yöntemin "belirleyici özellikleri"¹ ve hangi durumlarda tercih edilmesi gerektiğine dair açıklamaları, kitabı hem akademisyenler hem de öğrenciler için vazgeçilmez bir kaynak haline getirmektedir. Ayrıca, kitap boyunca kullanılan güncel ve gerçek dünya örnekleri, teoriyi pratiğe bağlama konusunda etkili bir köprü kurmaktadır. Bu bağlamda, Creswell'in disiplinler arası yaklaşıma verdiği önem, kitabın yalnızca sosyal bilimlerde değil, sağlık, eğitim ve davranış bilimleri gibi alanlarda da geniş bir okuyucu kitlesine hitap etmesini sağlamaktadır.

Kitap kapsamlı bir rehber olmasına rağmen eleştirilebilecek bir yönü, bazı bölümlerdeki teorik açıklamaların yeni başlayan araştırmacılar için aşırı yoğun ve karmaşık olabilmesidir. Özellikle felsefi varsayımlar ve yorumlayıcı çerçeveler gibi bölümlerde kullanılan terminoloji, nitel araştırma yöntemlerine yeni adım atan okuyucular için yorucu olabilir². Creswell'in kitabı genellikle uygulamalı rehberlik sunmayı amaçlasa da bazı okuyucular teorik detayların fazla ön planda olduğu hissine kapılabilir. Bu durum, kitabın daha deneyimli araştırmacılara hitap eden bir kaynak

¹ Belirleyici özellik nitelemesini kullanmanın en önemli noktalarından bir tanesi incelenen bu yöntemlerin her bir nitel araştırma yaklaşımını diğerlerinden ayıran temel unsurlara işaret etmesidir. Kitap içerisinde bu özellikler arasında yöntemlerin amaç ve odak noktası, dayandıkları teorik temeller, veri toplama ve analiz süreçlerinde kullanılan özgün stratejiler ve sonuçların nasıl sunulduğu yer almaktadır. Örneğin kitapta "anlatı araştırması bireysel hikâyelere ve deneyimlere odaklanırken, fenomenoloji bir olgunun özünü anlamaya çalışır; etnografi ise kültürel bir grubun davranışlarını incelemeye yönelir. Kuram oluşturma araştırmaları yeni teoriler geliştirmeyi amaçlarken, durum çalışmaları belirli bir bağlamdaki vaka ya da olayları derinlemesine inceler" denmektedir. Creswell, bu belirleyici özellikleri açık bir şekilde karşılaştırarak, araştırmacıların araştırma sorularına en uygun yöntemi seçmelerine yardım etmektedir.

² Örneğin kitabın "Dört Felsefi Varsayım" başlığı altındaki kısmında (19. s), ontoloji, epistemoloji, aksiyoloji ve metodoloji kavramlarının nitel araştırmadaki rolleri açıklanmıştır. Özellikle, ontolojinin "gerçekliğin doğası", epistemolojinin "bilginin tanımı ve doğrulama yolları", aksiyolojinin "araştırmadaki değerlerin rolü", metodolojinin ise "araştırma sürecini şekillendiren yöntemler" ile ilgilendiği ifade edilmektedir. Bu tür kavramsal yoğunluk, nitel araştırma yöntemlerine yeni başlayan okuyucular için kavramların anlaşılmasını zorlaştırabilir.

olarak algılanmasına neden olabilirken, giriş seviyesindeki okuyucular için daha basitleştirilmiş örnekler veya açıklamalar eklenmiş olsaydı, kitabın daha erişilebilir olacağı düşünülebilirdi.

Kitabın birinci bölümü “Giriş” adı altında Yrd. Doç. Dr. Mesut Bütün, Yrd. Doç. Dr. Selçuk Beşir Demir tarafından çevrilmiş ve nitel araştırmanın beş farklı yaklaşımını (anlatı, fenomenoloji, kuram oluşturma, etnografi ve durum çalışması) kapsamlı bir şekilde ele alarak okuyuculara rehberlik etmeyi amaçlamıştır. Bölümde, yazarlar bu beş yaklaşımın seçilme nedenlerini açıklarken, nitel araştırmanın gerekçeleri, araştırma sürecine etkisi ve yöntem seçiminin araştırma desenine olan katkısını vurgulamaktadırlar. Ayrıca, kitabın hedef kitlesinin (öğrenciler, araştırmacılar ve akademisyenler) ihtiyaçlarına göre düzenlendiği ve yazarın bu alandaki konumunun içeriğe nasıl yansıdığı ele alınmaktadır. Ayrıca bu bölümde kitabın bu baskısında yapılan yenilikler, araştırma sürecine yaklaşım yolları ve nitel araştırma yöntemlerini anlamının önemi detaylıca anlatılmaktadır. Yazarlar, her bir yaklaşımın belirleyici özelliklerini tanıtarak okuyuculara kendi araştırma sorularına en uygun yöntemi seçmeleri için rehberlik etmektedir. “1. Bölüm- Giriş,” Creswell’in temel hedeflerini ortaya koyduğu gibi, nitel araştırmaya yeni başlayanlar için teorik ve pratik bir çerçeve sunmaktadır.

Kitabın ikinci bölümü olan “Felsefi Varsayımlar ve Yorumlayıcı Çatılar” Doç. Dr. Osman Birgin, Doç. Dr. Suat Ünal ve Doç. Dr. Tuncay Özsevgi tarafından çevrilmiştir. Bölüm nitel araştırmanın temelinde yer alan felsefi varsayımların ve bu varsayımlara dayalı yorumlayıcı çatıların önemini açıklamaktadır. Yazarlar, felsefi varsayımları ontoloji, epistemoloji, aksiyoloji ve metodoloji olarak dört temel kategoriye ayırarak bunların bir araştırma sürecindeki rolünü vurgulamaktadır. Bu bölüm, araştırmacıların sahip oldukları inanışların ve teorik yaklaşımların farkında olmalarının yanı sıra, bu inanışların araştırma tasarımına nasıl entegre edileceğini ele almaktadır³. Felsefi varsayımlar, araştırmacının gerçeklik, bilgi ve etik değerler konusundaki yaklaşımını şekillendirirken, yorumlayıcı çatılar bu varsayımları bir araştırma çerçevesine dönüştürmektedir. Bu bölümde, özellikle Denzin ve Lincoln tarafından sunulan felsefi varsayımların yorumlayıcı çatılar ile ilişkisi detaylandırılarak çeşitli çatılar (postpozitivizm, sosyal yapılandırmacılık, pragmatizm gibi) örneklerle açıklanmaktadır. Creswell, bu çatılarla ilgili teorik tartışmaları, araştırma sürecindeki pratik uygulamalarla ilişkilendirerek okuyucuların hem felsefi hem de pratik boyutta bilgi edinmesini sağlamaktadır. Bu kapsamlı yaklaşım, felsefenin nitel araştırmalarda yalnızca bir arka plan olmadığını, aynı zamanda araştırma süreçlerini aktif bir şekilde yönlendirdiğini ortaya koymaktadır.

Üçüncü bölüm Yrd. Doç. Dr. Ayfer Budak ve Yrd. Doç. Dr. İbrahim Budak tarafından “Nitel Çalışma Tasarımı” başlığı altında çevrilmiştir. Yazarlar Creswell’in nitel araştırma süreçlerini planlama ve yürütme konusundaki temel bileşenlerini detaylandırmaktadır. Bölümde, nitel araştırmanın özellikleri, bu tür bir çalışmanın ne zaman uygun olduğu ve bir nitel çalışma tasarlamak için gerekli adımlar sistematik bir şekilde ele alınmaktadır. Yazarlar Creswell’in çerçevelediği bir nitel çalışmanın ön hazırlıklarından (örneğin, araştırma sorusunun belirlenmesi) başlayarak, sürecin tüm aşamalarında karşılaşılan etik konuları da kapsayacak şekilde tasarım sürecini açıklamaktadır. Ayrıca bölümde bir araştırma planının ya da önerisinin nasıl oluşturulması gerektiği üzerinde önemle durularak tasarım sürecine yönelik farklı yaklaşımlar sunulmaktadır.

Bu bölüm Creswell’in nitel araştırma tasarım süreçlerini teorik düzeyde kapsamlı bir şekilde ele aldığı önemli bir bölüm olmasına rağmen, bazı eksiklikler barındırmaktadır. Özellikle, tasarım süreçleri için daha fazla pratik örneğe yer verilmemiş olması, araştırmacıların bu teorik bilgiyi

³ Creswell'e göre, bir araştırmacı, kendi ontolojik (gerçeklik anlayışı), epistemolojik (bilgi anlayışı), aksiyolojik (değerlerin rolü) ve metodolojik (araştırma yöntemlerine yaklaşım) varsayımlarını anlamalıdır. Bu farkındalık, araştırmacının seçtiği yöntem ve araştırma tasarımının bu varsayımlarla uyumlu olmasını sağlar.

uygulamada nasıl hayata geçireceklerini anlamalarını zorlaştırabilir. Creswell'in süreci yapılandırma konusundaki titiz yaklaşımı takdir edilse de gerçek dünyadan alınmış detaylı vakaların veya örnek araştırma tasarımlarının eksikliği, bu bölümün uygulamaya yönelik bir eksikliği gibi durmaktadır. Ayrıca, etik konular gibi detaylar, akademik bir dille ifade edilmesine rağmen, daha sade ve açıklayıcı bir şekilde ele alınabilirdi.

Çeviri ekibinin, terminolojiyi Türkçeye uyarlarken özellikle metodolojik ifadelerde yoğun bir akademik dil tercih ettiği görülmektedir. Bu durum, uzman okuyucular için tatmin edici bir derinlik sağlarken, nitel araştırma alanında yeni olan okuyucular için bölümü daha az erişilebilir hale getirmektedir. Özellikle çevirmenler Yrd. Doç. Dr. Ayfer Budak ve Yrd. Doç. Dr. İbrahim Budak'ın terminolojiye sadık kalma çabaları, akademik doğruluk açısından değerli olsa da terminolojik yoğunluk okuyucular için kavramsal bir engel yaratabilir. Bu noktada, çeviriye pratik örnekler veya ek açıklamalar dahil edilmiş olsaydı, bölüm hem teorik hem de pratik düzeyde daha dengeli bir içerik sunabilirdi.

Dördüncü bölüm olan *"Beş Nitel Araştırma Yaklaşımı"* Yrd. Doç. Dr. Miraç Aydın tarafından Türkçeye çevrilmiştir. Bölüm nitel araştırmada kullanılan beş temel yaklaşımı (anlatı, fenomenoloji, kuram oluşturma, etnografi ve durum çalışması) tanımlamakta ve karşılaştırmaktadır⁴. Bu bölümde her bir yaklaşımın temel özellikleri, tarihsel gelişimi, uygulama süreçleri ve zorlukları detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Creswell, her yaklaşımın hangi durumlarda tercih edilebileceğini açıklarken, araştırma sorularından veri toplama ve analiz yöntemlerine kadar bir rehberlik sunmaktadır. Bölüm ayrıca bu yaklaşımlar arasındaki farklılıkları bir tablo ile özetleyerek okuyucuya yöntem seçimi konusunda kolaylık sağlamayı hedeflemiştir. Bu kapsamlı açıklamalar, nitel araştırmaya yeni başlayanlar ve deneyimli akademisyenler için önemli bir kaynak niteliğinde diyebiliriz.

"Beş Farklı Nitel Çalışma Örneği" başlıklı beşinci bölüme geldiğimizde bölümün Yrd. Doç. Dr. Güney Hacıömeroğlu tarafından Türkçeye çevrildiği görülmektedir. Beşinci bölüm, nitel araştırmanın beş ana yaklaşımını (anlatı, fenomenoloji, kuram oluşturma, etnografi ve durum çalışması) örneklerle detaylandırmaktadır. Her bir yaklaşım için gerçek hayattan seçilmiş çalışmalar tanıtılmış ve bu çalışmaların veri toplama, analiz ve sonuç raporlamadaki uygulamaları açıklanmıştır. Bölüm, anlatı araştırması için Elaine Chan'ın çalışmasına, fenomenolojik araştırma için Anderson ve Spencer'ın AIDS çalışmasına, kuram oluşturma için Harley ve arkadaşlarının fiziksel aktivite araştırmasına, etnografi için Haenfler'ın Straight Edge hareketi üzerine çalışmasına ve durum çalışması için Asmussen ve Creswell'in kampüs güvenliği çalışmasına⁵ yer vermektedir. Yazara göre bu örnekler her yaklaşımın özgün yapısını ve kullanım alanlarını somutlaştırmayı amaçlamaktadır.

Altıncı bölüm *"Giriş ve Çalışmaya Odaklanma"* başlığı altında Doç. Dr. Suat Ünal tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. Altıncı bölüm, bir nitel araştırmanın en kritik aşamalarından biri olan giriş kısmını ve çalışmaya odaklanmayı ele almaktadır. Creswell, iyi bir girişin bir araştırma problemini

⁴ Ne var ki beş yaklaşımı örneklerle destekleyen vaka analizleri sınırlı kalmış diyebiliriz; bu da teorik bilgilerin gerçek hayatta nasıl uygulanacağı konusunda eksiklik yaratmaktadır. Bölüm, daha fazla örnek çalışma veya uygulama rehberi ile zenginleştirilmiş olsaydı hem akademik hem de pratik bir rehber olarak daha etkili olabilirdi.

⁵ Asmussen ve Creswell'in kampüs güvenliği üzerine yaptığı çalışma, 1995 yılında gerçekleştirilmiştir. Bu çalışma, bir üniversite kampüsündeki silahlı bir saldırıya verilen tepkileri analiz eden bir durum çalışması olarak kitapta detaylandırılmıştır. Ne var ki eski bir tarihte yapılmış olması, çalışmanın belirli bir dönemin bağlamına özgü olduğunu ve çağdaş güvenlik sorunlarına ya da teknolojik gelişmelere doğrudan hitap etmeyebileceğini göstermektedir. Ancak Creswell, bu örneği, metodolojik yönlerini vurgulamak ve nitel araştırma süreçlerini açıklamak amacıyla kullanmaktadır. Yine de daha güncel bir örnekle desteklenmiş olsaydı, bölüm daha geniş bir okuyucu kitlesine hitap edebilirdi.

açıkça tanımlaması, amaç cümlesini net bir şekilde ifade etmesi ve araştırma problemini bölümlere ayırarak yapılandırması gerektiğini savunmaktadır. Araştırma probleminin, konuya dair literatürdeki boşlukları işaret ederek okuyucuyu araştırmanın önemine ikna etmesi gerektiğini; amaç cümlesinin ise, çalışmanın ana hedefini ve yöntem seçimini açıkça ifade etmesi gerektiği belirtir. Bölüm, literatür taraması ve problem belirleme süreçlerinin nasıl entegre edileceği konusunda rehberlik sunarken, nitel araştırma süreçlerinde yapılandırılmış bir yaklaşımın önemini ortaya koymaktadır.

Yedinci bölüm Karadeniz Teknik Üniversitesi'nden Doç. Dr. Tuncay Özsevgeç tarafından Türkçe'ye çevrilmiş. Bu bölüm, nitel veri toplama sürecinin temel aşamalarını ele almakta ve bu sürecin sistematik bir çerçevesini sunmaktadır. Creswell, veri toplamanın yalnızca mülakatlar ve gözlemlerle sınırlı olmadığını, aynı zamanda katılımcılardan izin almayı, uygun örneklem stratejileri geliştirmeyi ve verilerin kaydedilmesi, saklanması ve etik standartlara uygun şekilde işlenmesini içerdiğini vurgulamaktadır. Veri toplama döngüsü, bir araştırma problemini çözmeye yönelik faaliyetler zinciri olarak modellenmiştir. Mekân veya kişilerin belirlenmesi, erişimin sağlanması ve uyumun gerçekleştirilmesi gibi aşamaları kapsamaktadır. Ayrıca, bu süreçte beş nitel araştırma yaklaşımının (anlatı, fenomenoloji, kuram oluşturma, etnografi, durum çalışması) veri toplama yöntemlerindeki farklılıkları karşılaştırılmıştır.⁶

Sekizinci bölüm "*Veri Toplama*" başlığı altında, Yrd. Doç. Dr. Ahmet Bacanak tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. Bu bölüm, nitel araştırmada veri analizi sürecini sistematik bir şekilde ele almaktadır. Creswell, veri analizi sarmalı modeliyle sürecin örgütlenmesini, temaların kodlanmasını ve yorumlanmasını açıklamaktadır. Bu süreç, verilerin düzenlenmesi, temaların belirlenmesi, kodlama, yorumlama ve sunum aşamalarını kapsamaktadır. Bölümde, farklı nitel araştırma yaklaşımlarına özgü analiz yöntemleri karşılaştırmakta ve bu süreçlerde kullanılan yazılımlara (MAXQDA, Nvivo gibi) da yer verilmektedir. Ayrıca, araştırmacıların elde ettikleri verileri tablo ve görselleştirme teknikleriyle nasıl sunabilecekleri konusunda öneriler sunulmaktadır.

Dokuzuncu bölüm "*Bir Nitel Çalışmanın Yazımı*" başlığı altında Yrd. Doç. Dr. Arif Bakla tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. Bu bölüm genel olarak, bir nitel araştırmanın sonuçlarını raporlamanın yöntemlerini ve yazım stratejilerini ele almaktadır. Creswell, yazım sürecini bir yapının inşasına benzeterek, araştırmacının çalışmasının mimarisini nasıl oluşturabileceğini detaylandırmaktadır. Bölümde, yansıtıcılık, temsiliyet, okuyucu kitlesine uygunluk ve alıntılar gibi yazma sürecinde dikkat edilmesi gereken dört temel problem tartışılmaktadır. Bölümde beş nitel araştırma yaklaşımı (anlatı, fenomenoloji, kuram oluşturma, etnografi, durum çalışması) için genel ve gömülü yazım yapıları karşılaştırılmış ve örneklerle açıklanmıştır.⁷

⁶ Bölüm, veri toplama süreçlerini detaylı bir şekilde açıklasa da bazı eksiklikler barındırmaktadır. Özellikle, yenilikçi veri toplama yöntemlerine yer verilmesi gerektiği ifade edilmesine rağmen örneklerin çoğu klasik yöntemlere dayalıdır. Güncel yenilikçi yöntemlere örnek olarak, sosyal medya analizi, çevrimiçi odak grupları veya büyük veri setleri üzerinden yapılan nitel analizler verilebilir. Özellikle pandemi sonrası dönemde, uzaktan görüşme araçları (örneğin, Zoom veya Microsoft Teams) ile veri toplama, katılımcılardan dijital platformlar üzerinden günlük veya video günlüğü alma gibi yöntemler sıkça kullanılmaktadır. Ancak, Creswell'in bu tür yöntemlere bölümde yer vermemesi, okuyucunun güncel teknolojik araçlar hakkında bilgi edinmesini eksik bırakmaktadır. Bu durum, özellikle yeni başlayan araştırmacıların modern araştırma araçlarını kullanma konusunda rehbersiz kalmasına neden olabilir. Eğer bu tür yenilikçi yöntemler detaylandırılırdı, bölüm hem daha çağdaş hem de daha geniş bir kitle için faydalı bir rehber olabilirdi.

⁷ Bölümde 214-216. sayfalar arasında yansıtıcılığa verilen önem dikkat çekicidir. Creswell bu bölümde araştırmacının kendi pozisyonunu ve önyargılarını açıkça ifade etmesi gerektiğini vurgular. Bu yaklaşım, araştırmanın güvenilirliğini artırırken, araştırmacının çalışmaya olan kişisel katkısını da okuyucuyla paylaşmasını sağlamaktadır.

Onuncu bölüm olan “Geçerlik ve Değerlendirme Standartları” Doç. Dr. Osman Birgin tarafından çevrilmiştir. Bu bölümün, nitel araştırmaların değerlendirilmesinde kullanılan geçerlik ve güvenilirlik stratejilerini detaylandırıldığını söyleyebiliriz. Creswell, nitel araştırmanın geçerliğini sağlamak için yoğun betimleme, katılımcı doğrulaması ve üçgenleme⁸ gibi yöntemler önerir. Ayrıca, nitel araştırmada farklı perspektiflerin değerlendirme süreçlerinde nasıl dikkate alındığını açıklamaktadır. Bu tartışma, araştırmanın nesnellik ve yorumlayıcılık arasında nasıl bir denge kurması gerektiğini anlamaya yönelik değerli bir rehber sunar.

Son bölüm olan “Hikâyeye Dönüştürme ve Sonuç” Doç. Dr. Yüksel Dede tarafından çevrilmiştir. Bu bölümde, nitel araştırmada farklı yaklaşımların (anlatı, fenomenoloji, kuram oluşturma, etnografi ve durum çalışması) nasıl hikâyeleştirilebileceği ele alınmaktadır.⁹ Creswell, aynı araştırma konusunun farklı yöntemlerle yeniden yorumlanabileceğini vurgularken, okuyucuyu nitel çalışmalarda içerik ve yöntem arasındaki ilişkiyi anlamaya davet etmektedir. Bölümde, araştırmanın yapısının hem teorik hem de uygulamalı bir çerçeve içinde nasıl ele alınabileceği de gösterilmektedir.

Özetle John W. Creswell’in “Nitel Araştırma Yöntemleri: Beş Yaklaşım Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni” adlı kitabı, nitel araştırma yöntemlerine dair kapsamlı bir rehber niteliğindedir. Kitap, anlatı araştırması, fenomenoloji, kuram oluşturma, etnografi ve durum çalışması olmak üzere beş temel yaklaşımı detaylı bir şekilde ele almaktadır. Bu yaklaşımlar, araştırma problemlerinin tanımlanmasından veri toplama ve analiz süreçlerine, yazım tekniklerinden değerlendirme standartlarına kadar geniş bir çerçevede incelenmiştir. Creswell, her bir yöntemin kendine has özelliklerini ve uygulama alanlarını karşılaştırmalı bir şekilde açıklayarak, okuyuculara nitel araştırma süreçlerinde bilinçli tercihler yapabilme imkânı sunmaktadır. Çeşitli akademik disiplinlere hitap eden bu eser, hem deneyimli hem de yeni başlayan araştırmacılar için teorik ve pratik bir kaynak olma özelliği taşımaktadır. Nitel araştırmanın sosyal bilimler içindeki yerini güçlendiren kitap, araştırma tasarımına dair yenilikçi yaklaşımlar ve detaylı uygulama örnekleriyle de öne çıkmaktadır.

⁸ Nitel araştırmada, bir araştırma problemini farklı perspektiflerden incelemek ve sonuçların güvenilirliğini artırmak için birden fazla veri kaynağı, yöntem, araştırmacı veya teorik çerçeve kullanılmalıdır. Creswell bu çalışmada üçgenlemeyi nitel araştırmanın geçerlik stratejilerinden biri olarak tanımlamakta ve bunun elde edilen bulguların daha sağlam ve tutarlı hale getirilmesine yardımcı olduğunu belirtmektedir.

⁹ Hikâyeleştirme, nitel araştırmada verilerin bir bütünlük içinde sunulmasını sağlamak için olayların, deneyimlerin ve temaların bir hikâye gibi organize edilmesi anlamına gelir. Creswell’e göre, hikâyeleştirme, özellikle anlatı araştırması gibi yöntemlerde, verileri okuyucuya daha ilgi çekici ve anlamlı bir şekilde aktarmanın etkili bir yoludur. Bu süreç, yalnızca olayları kronolojik bir sıraya dizmekle sınırlı değildir; aynı zamanda, katılımcıların duyguları, bağlamları ve anlamlarıyla bir hikâyenin unsurlarını (karakterler, olay örgüsü, başlangıç, gelişme, sonuç) içerecek şekilde yapılandırmayı gerektirir.