



KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYYAT
FAKÜLTESİ
DERGİSİ
CİLT:7 SAYI:2 2020/2

JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

مجلة كلية الإلهيات

Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi yılda iki sayı olarak yayınlanan hakemli, bilimsel ve süreli bir yayındır. Yayınlanan yazıların bilimsel ve hukukî sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayınlanan yazıların yayın hakkı dergimize ait olup izinsiz olarak kısmen veya tamamen bir başka yerde yayınlanamaz.

Journal of the Faculty of Theology is a peer-reviewed, academic, periodical journal published twice a year by Kilis 7 Aralık University. Facts and opinions published in the Journal of the Faculty of Theology express solely the opinions of the respective authors. Authors are, academically and legally, responsible for their citing of sources and the accuracy of their references and bibliographies. Articles in the Journal are copyrighted publication of the Journal of the Faculty of Theology and cannot be published without permission.

KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

p-ISSN: 2148-7634
e-ISSN: 2651-4087

SAHİBİ / OWNER

Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi adına/
on behalf of Kilis 7 Aralık University Faculty of Theology
Prof. Dr. Halil ALDEMİR (Dekan) aldemirhalil@gmail.com
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ / RESPONSIBLE MANAGER

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa KINAĞ mustafakinag@kilis.edu.tr
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

EDİTÖRLER KURULU / EDITORS

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet KARAKUŞ (Başkan) mehmetkus@kilis.edu.tr
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah ALTUNCU abduallahaltuncu@kilis.edu.tr
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY
Arş. Gör. Abdülbaki DURMAZ abdubakidurmaz@kilis.edu.tr
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. M. Doğan KARACOŞKUN mkaracoskun@kilis.edu.tr
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY
Prof. Dr. Abdallah Ahmad Hussein ALZYUOT dr.alzyout@gmail.com
The University Of Jordan, JORDAN
Prof. Dr. Harun ÖGMÜŞ ogmusharun@yahoo.com
Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Konya, TURKEY
Prof. Dr. İshak Emin AKTEPE ishakemin@gmail.com
Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Theology, Erzincan, TURKEY
Prof. Dr. James MEREDITH DAY james.day@uclouvain.be
Université Catholique de Louvain, BELGIUM
Prof. Dr. Michael E. NIELSEN mnielsen@georgiasouthern.edu
Georgia Southern University, Georgia, UNITED STATES
Prof. Dr. Osman TÜRER osmanturer@hotmail.com
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY
Prof. Dr. Ralph W. HOOD, JR. ralp-hood@utc.edu
The University of Tennessee at Chattanooga, Chattanooga, UNITED STATES
Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ sgunduz@istanbul.edu.tr
İstanbul University, Faculty of Theology, İstanbul, TURKEY
Prof. Dr. Soner DUMAN duman@sakarya.edu.tr
Sakarya University, Faculty of Theology, Sakarya, TURKEY
Doç.Dr. Hayrettin ÖZTÜRK hozturk@omu.edu.tr
Samsun 19 Mayıs University, Faculty of Theology, Samsun, TURKEY

DİL EDİTÖRLERİ / LANGUAGE EDITORS

Arş. Gör. Dr. Osman ÜLKER (İngilizce / English) osmanulker@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

Arş. Gör. Recep Bahadır Haydaroğlu (Arapça / Arabic) recep.haydaroglu@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

Arş. Gör. Hamidullah GENÇ (İngilizce / English) mhamidullahgenc@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

ALAN EDİTÖRLERİ / FIELD EDITORS

Doç. Dr. Ömer CİDE omercide@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

Dr. Öğr. Üyesi Yusuf AĞKUŞ yusufagkus81@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

Dr. Öğr. Üyesi Üzeyir KÖSE uzeyirkose@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

Dr. Metin GÜVEN metinguven1416@hotmail.com

Florida State University, Ph.D. Department of Sociology, Florida, U.S.A

Arş. Gör. Ramazan ÇOBAN ramazancoban193@gmail.com

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

Arş. Gör. Semih BEKÇİ semihbekci@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

Arş. Gör. Sercan ÇAMLI sercancamli@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

Arş. Gör. Metin CİVEK metincivek@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

KAPSAM / SCOPE

Dini Araştırmalar-İslam Araştırmaları

Religious Studies-Islamic Studies

GRAFİK TASARIM / GRAPHIC DESIGN

TA0005

BASIM YERİ / PLACE OF PUBLICATION

Göktuğ Ofset Yay. Mat. Tic. Ltd. Şti. Sertifika No: 33830

BASIM TARİHİ / PUBLICATION DATE

Aralık 2020 / December 2020

YAZIŞMA ADRESİ / CORRESPONDENCE

Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Mehmet Sanlı Mah.

Doğan Güreş Paşa Bul. No:134 KILIS

e-posta: ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr

Tel: 0 348 814 26 66

Faks: 0 348 814 58 65

<http://dergipark.gov.tr/k7auifd>

DANIŐMA KURULU / ADVISORY BOARD

PROF. DR. M. DOĞAN KARACOŞKUN	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ABDULLAH KAHRAMAN	(MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ABDURRAHMAN ATEŞ	(İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. AHMET YÜCEL	(İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ALAEDDİN AHMED AL-GHARAİBEH	(AL-ZAYTOONAH UNV. OF JORDAN)
PROF. DR. ALİ ÇELİK	(ESKİŞEHİR OSMANGAZI ÜNV.)
PROF. DR. ALİ RAFET ÖZKAN	(KASTAMONU ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. BAHATTİN YAMAN	(SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. BAYRAM ALİ ÇETİNKAYA	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. BİLAL KEMİKLİ	(ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. CAĞFER KARADAS	(ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. DAVUT YAYLALI	(ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. EKREM DEMİRLİ	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. H. MEHMET GÜNAY	(SAKARYA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. HALİL İBRAHİM KAÇAR	(MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. HAMDİ GÜNDOĞAR	(ADIYAMAN ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. HASAN ALKHATTAF	(QATAR INTERNATIONAL UNV)
PROF. DR. İBRAHİM ÇAPAK	(BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. KADİR ÖZKÖSE	(BOZOK ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. LÜTFULLAH CEBECİ	(ERCIYES ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. M. HAYRİ KIRBAŐOĐLU	(ANKARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. MAHFUZ SÖYLEMEZ	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. MAHMUT ÇINAR	(GAZİANTEP ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. MEHMET ÖZSENEL	(MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. MEHMET AKKÜŐ	(ANKARA YILDIRIM BEYAZIT ÜNV.)
PROF. DR. MUHSİN DEMİRCİ	(MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. MUSTAFA AĞIRMAN	(ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. MUSTAFA KARA	(ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. NECDET TOSUN	(MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ORHAN ÇEKER	(NECMETTİN ERBAKAN ÜNİV.)
PROF. DR. OSMAN GÜMAR	(SAKARYA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. OSMAN TÜNER	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ÖMER ÇELİK	(MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. SADIK KILIÇ	(ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. SAMİ KILIÇ	(FIRAT ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. SERVET BAYINDIR	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ŐEHMÜŐ DEMİR	(GAZİANTEP ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ŐİNASI GÜNDÜZ	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. TALAT SAKALLI	(SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. AHMET İNANIR	(GAZİOSMANPAŐA ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. İSMAIL DEMİREZEN	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. NECMETTİN KIZILKAYA	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. METİN CEYLAN	(İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. ÖMER CİDE	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
DR. ÖĞR. ÜYESİ BÜNYAMİN AÇIKALIN	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
DR. ÖĞR. ÜYESİ HÜSEYİN BAYSA	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
DR. ÖĞR. ÜYESİ HASAN PEKER	(ADIYAMAN ÜNİVERSİTESİ)
DR. ÖĞR. ÜYESİ KHALDON AL-HABASHNEH	(AL-ZAYTOONAH UNV. OF JORDAN)
DR. ÖĞR. ÜYESİ NEDİM ÖZ	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
DR. ÖĞR. ÜYESİ MUSTAFA KINAĞ	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
DR. ÖĞR. ÜYESİ YUSUF AĐKÜŐ	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
DR. ÖĞR. ÜYESİ ÜZEYİR KÖSE	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
DR. ÖĞR. ÜYESİ EMAD KANAAN	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
DR. ÖĞR. ÜYESİ AHMAD SHAIKH HUSAYN	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
DR. ÖĞR. ÜYESİ YUNUS ERASLAN	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)

HAKEM KURULU / REFEREE BOARD

Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, uluslararası bir dergi olup en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

Journal of the Faculty of Theology, an international journal it is, uses a double-blindreview carried out by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.



Makaleler, öz (en az 150 kelime), özet (en az 750) anahtar kelimeler (en az 5 kavram) İngilizce başlık, abstract, summary, keywords ve İSNAD Atf Sistemi'ne uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.

Articles contain Turkish abstract (minimum 150 words), extanden summary (minimum 750 words), keywords (min. 5 concepts), as well as English title, abstract, extanden summary, keywords (min. 5 concepts and a bibliography prepared with the isnad citation style.

İçindekiler

	EDİTÖRLER KURULUNDAN/ FROM EDITORIAL BOARD/ كلمة رئيس التحرير	710-716
	ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES	
SUMEYRA YAKAR	THE DIACHRONIC ANALYSIS OF INTERACTIVE RELATION BETWEEN 'URF AND SİRA 'UQALĀ İYYA IN THE JA'FARĪ SCHOOL OF LAW Caferi Mezhebinde Örf ve Sıra 'Uqalāyya (Akla Dayalı Çıkarım) Delilleri Arasındaki Etkileşimin Zamansal Analizi	719-744
MÜRSEL ETHEM İNAYETULLA AZIMOV	СЛОЖНОСТЬ ПЕРЕВОДОВ КОРАНА: ПОЛИСЕМИЯ KUR'AN TERCÜMELERİNİN SORUNU: ÇOKANLAMLILIK The Complexity of Qur'an Translation: Polysemy	745-772
AHMAD SHAIKH HUSAYN	تطور الحضارة وانهارها عند ابن خلدون İbn Haldūn'a göre Medeniyetin Gelişimi ve Çöküşü The Development And Collapse of Civilization According to Ibn Khaldun	773-796

RECEP KOYUNCU	MUSTAFA NİYÂZÎ EFENDİ VE 'UMDETÜ'L-KÂRİİN ADLI TECVİD RİSALESİ Mustafa Niyazi Efendi and His Tajweed Treatise Named Umdat Al-Qariin	797-834
SEHAL DENİZ VARLIK KOTAN	EBÛ LEHEB'İN EVLADI OLMANIN ZORLUKLARINI AŞAN SAHABİ: DÜRRE BİNTİ EBÎ LEHEB The Companion who Overcame Being the Daughter of Abū Lahab: Durrah Bintü Abī Lahab	835-850
HASAN PEKER	KUR'AN'DA BİLGİ İMKÂN LARI AÇISINDAN İNSAN VE BİLİŞSEL DİNAMİZMİ Human and Cognitive Dynamism in Terms of Knowledge Possibilities in the Quran	851-901
MUHARREM ŞAHİNER	VİCTOR COUSIN'E GÖRE ANLAMINI TANRI'DA BULAN EVRENSEL VE ZORUNLU İLKELERİN ÖZELLİKLERİ Characteristics of Universal and Necessary Principles which Find Their Meaning in God According to Victor Cousin	903-927
YAKUP HAFIZOĞLU	KÂDÎ ABDÛLCEBBÂR'IN MECÛSÎ TEOLOJİ TENKİDİ Qadî 'Abd Al-Jabbar's Criticism of Majûsī Theology	929-957
ALİ GÜNGÖR	DKAB ÖĞRETMEN GELİŞİMİ PROGRAMI HAKKINDA DKAB ÖĞRETMENLERİNİN GÖRÜŞLERİ An Analysis on Teachers' Views Regarding the Teacher Development Program for Religious Culture and Moral Knowledge Course (Dprcmk)	959-997
YAKUP GÖÇEMEN	KİLİS AĞZINA ÖZGÜ BAZI KELİMELER VE ARAPÇA KÖKENLERİ Some Words Specific to Kilisian Dialect and Their Arabic Origins	999-1032
MEHMET YILMAZ	SAFİYYE BNT. ABDÛLMUTTALİB'İN ŞİİRLERİNDE ALLAH RESÛLÜ'NE MERSİYE Elegy to the Messenger of Allah in the Poems of Safiyya Bint 'abd Al-Muṭṭalib	1033-1064

BEKİR MEHMETALİ TURGAY GÖKGÖZ	EBU'L-KÂSİM EŞ-ŞÂBBİ'NİN ŞİİRLERİNDE HALK Public in the Poetry of Abu Al-Qāsim Al-Shābbi	1065-1087
SEZAİ KORKMAZ	ÜNİVERSİTE ÖĞRENCİLERİNDE SELFİTİS, NARSİZİM, DİNİ DAVRANIŞ VE DİNİ İBADET İLİŞKİSİ The Relationship Among the Selfitis, Narcisism, Religious Behavior and Religious Practices in College Students	1089-1119
İSMAİL HALİTOĞLU	ŞER'Î KAİDE VE DÂBİTLARIN İSLAMİ FİNANS İŞLEMLERİNDE UYGULANMASI Application of Sharia Rules and Dabits in Islamic Finance Transactions	1121-1157
YUSUF ERDEM GEZGİN	ZİYADELERİN İBADETLERİN SİHHATİNE ETKİSİ The Effect of Excess (Ziyādah) on the Authenticity of the Acts of Worship (İbādāt)	1159-1184
ALİ YILMAZ	YÖNETİME ORTAK OLMA ADINA PUTPERESTLİK VE KUR'AN'IN MESELEYE BAKIŞI Idolatrousness on behalf of Being a Partner In Management and Koran's Perspective on the Subject	1185-1208
MUHAMMED ELNECER	التطور البلاغي من العصر الجاهلي حتى عصر عبدالقاهر لجرجلي Cahiliye Döneminden Abdülkahir El-Cürcani'ye Kadar Belagatın Gelişimi Development of Rhetoric from the Era of Ignorance to 'Abd Al-Qāhir Al-Jurjānī	1209-1239

EDİTÖRLER KURULUNDAN

Değerli okurlarımız;

Akademik yayın hayatına başladığımız 2014 yılından beri yenilenerek ve gelişerek hedeflerine ilerleyen dergimizin 7. Cilt 2. Sayısını siz değerli okurlarımıza takdim etmenin sevincini yaşamaktayız.

Bilimsellik ve kaliteli yayın ilkesinden taviz vermeden hedefleri doğrultusunda ilerleyen dergimiz, 2018 yılında ULAKBİM TR Dizin, geçen sayıda ise uluslararası indekslerden EBSCO tarafından taranmaya başlamıştı. Bir çok uluslararası indekslere başvurularımız tamamlanmış olup bir kısmı tarafından izleme sürecimiz devam etmektedir. Geçtiğimiz sayıdan itibaren Crossref, dergimize DOI hizmeti sunmayı kabul etmiştir. Dolayısıyla yayımlanan bütün araştırma makalelerimizin Crossref tarafından sağlanan DOI numarası aldığını sizlerle paylaşmak isteriz.

Bu sayımızda 40 civarında gönderilen araştırma makalelerinden, ön kontrol, intihal taraması ve editör kurulunun kararı ile değerlendirmeye alınacak makaleler belirlenmiştir. Alanında yetkin kıymetli hakemlerimizin kanaatleri sonucunda 1 İngilizce, 1 Rusça, 2 Arapça ve 13 Türkçe olmak üzere toplam 17 araştırma makalesi yayımlanmaya uygun görülmüştür. Hazırlamış oldukları kıymetli çalışmalarının yayımlanması konusunda dergimizi tercih eden yazarlarımıza, bu çalışmalarını titizlikle inceleyen hakem kurulumuzdaki hocalarımıza ve bu sayımızın yayımlanmasında emeği geçen bütün dergi kurullarımızdaki değerli çalışma arkadaşlarımıza teşekkür ederiz. Yeni sayımızda buluşmak üzere...

Editörler Kurulu Adına
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet KARAKUŞ

FROM EDITORIAL BOARD

Dear readers;

We are pleased to present the 2nd issue of the 7th volume of our journal, which has been renewed and progressed towards its goals since 2014, the year when we started its academic publishing life.

Our journal, which proceeds in line with its goals without compromising the principle of science and quality publication, was started to be scanned in ULAKBİM TR Index in 2018, and in the last issue, EBSCO, one of the international indexes. Our applications for many international indexes have been completed, and the process that some indexes have been monitoring our journal is still ongoing. In the last issue, Crossref has been a help providing our journal with the DOI service. Therefore, we would like to share with you that all our published research articles have received a DOI number provided by Crossref.

Out of around 40 research articles submitted in this issue, articles to be evaluated by "pre-check", "plagiarism screening" and "editorial board decision" were selected. As a result of the opinions of our esteemed referees who are competent in their field, a total of 17 research articles, 1 in English, 1 in Russian, 2 in Arabic and 13 in Turkish, were deemed appropriate for publication. We would like to thank our authors who chose our journal for the publication of their valuable works, the lecturers of our referee board who carefully examined these studies, and all our valuable colleagues in our journal boards who contributed to the publication of this issue. See you all soon for our new issue...

On Behalf of the Editorial Board
Dr. Lecturer Mehmet KARAKUŞ, Ph.D

كلمة رئيس التحرير

قراءنا الأعزاء،

يسعدنا أن نقدم لقرائنا الأكارم العدد الثاني من المجلد السابع من مجلتنا التي تواصل التقدم نحو أهدافها مع التحلي بالتجدد والتطور منذ عام ٢٠١٤ حين باشرنا السير على درب النشر الأكاديمي.

إن مجلتنا تسير قدما نحو أهدافها متمسكة بمبدأي العلمية والجودة، ولقد بدأ البحث عنها ضمن فهرس ULAKBİM TR Dizin منذ عام ٢٠١٨ وابتداء من العدد السابق من خلال فهرس EBSCO الذي يعدُّ أحد الفهارس الدولية. كما تمت مراجعة مجلتنا للعديد من الفهارس الدولية، وما زالت عملية المتابعة والمراقبة مستمرة من قبل بعض هذه الفهارس. وافق Crossref تقديم خدمة DOI لمجلتنا اعتبارا من العدد الأخير. لذلك نود أن نعلمكم بأن جميع البحوث التي تم نشرها فيها قد حصلت على رقم DOI الذي يوفره Crossref.

لقد حددت البحوث التي تم اختيارها من ضمن حوالي أربعين بحثا علميا بعد أن خضعت للمراجعة المبدئية ولبرنامج الانتحال واعتمادها بقرار من هيئة التحرير. تمت الموافقة على نشر سبعة عشر بحثا علميا يتكون من بحثين أحدهما باللغة الإنجليزية والآخر باللغة الروسية، وبحثين باللغة العربية، وثلاثة عشر بحثا باللغة التركية بعد تقييم المحكمين المتحرمين ذوي الخبرة والتأهيل.

ختاما، نود أن نتقدم بجزيل الشكر لمؤلفينا الذين اختاروا مجلتنا لنشر بحوثهم القيمة، ولأعضاء هيئة التحكيم المحترمين الذين قاموا بمراجعة هذه البحوث وتقييمها بدقة متناهية. وكذلك الشكر موصول لجميع زملائنا الكرام العاملين في كافة هيئات مجلتنا والذين ساهموا بجهودهم الثمينة لإصدار هذا العدد.

على أمل أن نلتقاكم في العدد القادم..

باسم هيئة التحرير

الدكتور محمد قراقوش

KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

2020/2 | CİLT: 7 | SAYI: 2

THE DIACHRONIC ANALYSIS OF INTERACTIVE RELATION BETWEEN 'URF AND SĪRA 'UQALĀĪYYA IN THE JA'FARĪ SCHOOL OF LAW

CAFERİ MEZHEBİNDE ÖRF VE SĪRA 'UQALĀĪYYA (AKLA DAYALI ÇIKARIM) DELİLLERİ ARASINDAKİ ETKİLEŞİMİN ZAMANSAL ANALİZİ

SUMEYRA YAKAR

DR. ÖĞRETİM GÖREVLİSİ, İĞDIR ÜNİVERSİTESİ, İLAHİYAT FAKÜLTESİ, TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI,
ASSISTANT PROFESSOR, UNIVERSITY OF İGDIR, FACULTY OF THEOLOGY, DEPARTMENT OF ISLAMIC STUDIES,

sumeyrayakar@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-8335-6819>

<http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.793977>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
12 Eylül / September 2020

Kabul Tarihi / Accepted
24 Aralık / December 2020

Yayın Tarihi / Published
Aralık / December 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Aralık / December

Atıf / Cite as

Yakar, Sumeyra, "The Diachronic Analysis of Interactive Relation between 'Urf and Sıra 'Uqalāiyya in the Ja'farī School of Law [Caferi Mezhebinde Örf ve Sıra 'Uqalāiyya (Akla Dayalı Çıkarım) Delilleri Arasındaki Etkileşimin Zamansal Analizi]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 7/2 (Aralık/December 2020): 719-744

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

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.

For Permissions

ilahiyatdersisi@kilis.edu.tr



THE DIACHRONIC ANALYSIS OF INTERACTIVE RELATION BETWEEN 'URF AND SĪRA 'UQALĀ'İYYA IN THE JA'FARĪ SCHOOL OF LAW

Abstract

The article seeks to identify changes and expansions within the scope of particular legal principles of Ja'fari school of law from classic times until present period. The additional aim is to show the place of custom ('urf) during the transformation procedure from theory into practice throughout history of the school. The main question that the research intends to answer is that whether 'urf protected its initial role in the legal area or its role experienced alteration during the application procedure from theory into practice. Firstly, the research clarifies the status of 'urf and various categories depending on its usability and validity for legal deduction. Additionally, the research analyses particular legal principles of Ja'fari school of law such as *ijmā'*, *maşlahā*, *aşl al-barā'a*, *istişhāb*, *sira 'uqalā'ıyya*, and *sira mutasharri'a* that lead confusion because of involving some mutual points with 'urf. The sketching of a theoretic outline that runs from past to present period provides considerable insight into legal attitudes towards the shifting status of 'urf within the Ja'fari school of law. The paper also intends to scrutinise the similarities between the principles of *sira 'uqalā'ıyya* and 'urf in order to show the changing status of 'urf in the Ja'fari school of law. Both the transformation of the legal status and validity of 'urf in the methodology of Ja'fari school will be considered, along with the interplay between religious rules and emerging customs.

Summary

In the Ja'fari school of law, jurisprudence is not conceived as a civil act, but is instead held to be a religious practice that orientates towards eschatology and theology. The scholarly focus has converged upon the proposition that human society would not reach the true path and salvation unless limitations on the actions and appetites of each individual were first put in place by Islamic ideology (that is explained by the Prophet and *Imams*). From the point of Ja'fari scholars, God has sought to impose boundaries upon human activity by putting in place five categories which encompass positive law in its entirety: absolutely forbidden actions (*harām*), indispensable or expressly commanded actions (*wājib* or *farđ*), admissible or permitted actions (*mubāh*), recommended or desired actions (*mustahabb* or *mandūb*) and reprehensible or offensive actions (*makrūh*). In the absence of solutions or rulings that can be achieved through the application of legal texts and methods, the principle of custom ('urf) emerges as a valid source in response to the impossibility of restricting social issues that pertain to the jurisprudence. At this point, the resort to 'urf which is applied as a legal principle in urgent circumstances may become an indispensable part of Islamic law that helps to validate the given solution or to categorise the permissible acts within the Ja'fari school of law.

The application of 'urf might be considered as an affirmation of the position which holds that primary issues of faith (*i'tikād*) should be determined with reference to the original Islamic sources including the Qur'an, the Sunna, *icmā'* (consensus), *'aql* (reason) according to Ja'fari school of law. However, here, it should be remembered that the scholars frequently advocate flexible and pragmatic approaches in the sphere of social relations (*mu'āmalāt*). The implementation process of rules for cases pertaining to social relations can be said to have given credence to 'urf being applied directly as a legal principle or as a subsidiary factor that relates to the interpretation of various legal principles. It is quite conceivable that the application of 'urf will result in changes to legal methodologies and temporary legal rulings that had previously given by the early scholars of Ja'fari school of law. The flexible nature of Islamic law in the scope of *mu'āmalāt* authorises the scholars to interpret the legal

sources (in harmony with the necessities of time and place) by using various legal methodologies. It is in fact the case that scholars are required to acknowledge the changing needs and habits of contemporary time during the jurisdiction process by preserving the formal framework of religious sanctity.

The scholars have sought to set out the principles in more detail along with the conditions of their implementation. These principles relate to cases in which the true ordinance of God is not clear or deduced from the main sources of Islamic law. At the initial and foundational periods of the school, the classical Ja'fari scholars openly referred to *'urf* as an independent source of ruling. However, the scholars of later and contemporary period have avoided to address *'urf* directly but prepared a substructure with *'urf* in order to use it during the interpretation of procedural and secondary sources. Among these sources, especially the principle of *sira 'uqalā'iyya* has gained a prestigious position and expanded the range of its validity in legal area according to explanations of recent Ja'fari scholars. The principle of *sira 'uqalā'iyya* in operating as a legal constraint, prioritises the local conditions of the region and simultaneously operates at the level of theory and practice. The analogical and etymological comparison between the principles of *'urf* and *sira 'uqalā'iyya* clarifies that *'urf* (which finds its origin in the daily practices of people) is considered more vulnerable than and *sira 'uqalā'iyya* (which finds its roots in the rational practices of people).

The article seeks to identify changes and expansions within the scope of particular legal principles of Ja'fari school of law from classic times until present period. The additional aim is to show the place of custom (*'urf*) during the transformation procedure from theory into practice throughout history of the school. The main question that the research intends to answer is that whether *'urf* protected its initial role in the legal area or its role experienced alteration during the application procedure from theory into practice. Firstly, the research clarifies the status of *'urf* and various categories depending on its usability and validity for legal deduction. Additionally, the research analyses particular legal principles of Ja'fari school of law such as *ijmā'*, *maṣlaḥa*, *aṣl al-barā'a*, *istiḥāb*, *sira 'uqalā'iyya*, or *sira mutasharri'a* that lead confusion because of involving some mutual elements with the principle of *'urf*. The sketching of a theoretic outline that runs from past to present period provides considerable insight into legal attitudes of the scholars towards the shifting status of *'urf* within the Ja'fari school of law. Both the transformation of the legal status and validity of *'urf* in the methodology of Ja'fari school will be considered, along with the interplay between religious rules and emerging customs.

Keywords: Islamic Law (*Sharī'a*), Ja'fari School of Law, *Sira 'Uqalā'iyya*, Iran, Custom (*'Urf*)

CAFERİ MEZHEBİNDE ÖRF VE SİRA 'UQALĀ'YYA (AKLA DAYALI ÇIKARIM) DELİLLERİ ARASINDAKİ ETKİLEŞİMİN ZAMANSAL ANALİZİ

Öz

İslam hukukunun kuruluşundan günümüze kadar gelen dönemde, zaman, mekan ve toplumlarda meydana gelen değişmelerle birlikte hukuk usulünde kullanılan fer'i delillerde de gelişmeler meydana gelmiştir. Kur'an, sünnet, icmā' ve akıl Caferi mezhebinin asli delilleri olarak her dönem geçerliliğini korumasına rağmen, *maṣlaḥa*, *istiḥsan*, *istiḥāb*, *iḥtiyāt*, *ikhtiyār*, *sira uqalā'iyya* gibi fer'i deliller klasik dönemden günümüze terminolojik değişimler göstermiştir. Araştırma klasik dönemden günümüze Caferi mezhebinde hâkim olan fer'i delillerin kullanımında ve anlaşılmasında zaman içerisinde meydana gelen değişiklikleri açıklamayı amaçlamaktadır. Çalışma

hükümlerin teoriden pratiğe aktarılmasında örfün (*urf*) fikhî bir delil olarak kullanımındaki değişik yaklaşımları vurgulamakla birlikte, çağında otorite olarak kabul edilen, örf delili üzerinde görüş bildirmiş Caferi alimlerin bu farklılık ve değişimler üzerindeki açıklamalarına değinmektedir. Caferi mezhebinde kullanılan *ijmâ'*, *maşlaha*, *aşl al-barâa*, *istişhâb sira 'uqalâ'iyya*, veya *sira mutasharri'a* gibi fikhî delillerle örf arasındaki benzerlik ve farklılıklar açıklanarak, özellikle günümüzde Caferi alimlerce sıklıkla başvuru alan bir delil olarak *sira 'uqalâ'iyya* örfle bağlantılı şekilde fikhî bağlamda analiz edilmiştir. Pratikteki uygulamalardan da destek alan teorik bir çerçevenin çizilmesi Caferi mezhebindeki genel eğilimi yansıtmakla birlikte örfün fikhî bir delil olarak Caferi alimler tarafından kullanımını açıklamaktadır.

Özet

Caferi mezhebinde hukuk anlayışı kanuni bir adalet uygulamasından daha ziyade, kaynağını teolojik temellerden ve ahiret inancından alan dini bir uygulama olarak kabul edilmektedir. İnsan toplumunun, her bir bireyin davranışlarının sınırları İslami hükümler tarafından belirlenmediği müddetçe doğru yola ve kurtuluşa ulaşamayacağı anlayışı alimlerin hâkim görüşü olarak diğer alanlarda olduğu gibi Caferi hukuk sisteminde de kendisini göstermektedir. Caferi mezhebince kabul edilen görüşe göre doğru olan dini hüküm ve uygulamalar ise hazreti peygamber ve masum imamlar tarafından inanana açıklanarak öğretilmiştir. Dini hükümler Allah'ın emirlerine uygunluğuna göre kesinlikle yasaklanmış *haram* fiiller, yapılması açıkça emredilen *vacip/farz* fiiller, yapılmasında sakınca olmayan *mubah* fiiller, yapılması tavsiye edilen *mendub/müstehab* fiiller ve yapılmasında sakınca olan *mekruh* fiiller olmak üzere beş temel gruba ayrılır. Fıkıhın asıl kaynak ve metotlarıyla geçerli bir hükme ulaşamaması durumunda, örf ve örfle bağlantılı olan ikincil statüdeki deliller geçerli birer kaynak olarak fıkıh alanında kendini gösterir. Sosyal hayatta karşılaşılan sorunların sınırlandırılmasının imkansızlığına bir yanıt olarak, Caferi alimlerce kullanılan örf ve örfle bağlı deliller alimlerce verilen hükümlerin geçerliliği arttırılmış ve toplum içinde yaygın olan fiillerin fıkıh alanında mubah olarak kabul edilmesini sağlamıştır.

Sorunlu durumların ortaya çıkmasıyla örf veya örfle bağlantılı olarak verilen hükümlerin, örften daha ziyade İslam hukukunun ikincil kaynaklarıyla bağlantı kurularak açıklanması, fıkıhtaki yöntem ve metot eksikliğini gizleme çabası olarak anlaşılabilir. Caferi mezhebinde, örfle bağlantılı delillerin İslam hukuku alanında kullanılması, temel kaynakları Kur'an, sünnet, icmâ ve akıl olan itikat yani temel inanç alanı dışındaki sosyal ilişkiler alanını kapsayan *muâmalât* ile ilgili konularda kesinlik kazanmıştır. Sosyal alanla ilgili olarak verilen hükümlerin uygulanmasında örf doğrudan bir fikhî delil olarak kullanılmakta ya da farklı fikhî delillerin yorumlanmasında yardımcı ve tamamlayıcı bir faktör olarak başvuru alan bir kaynak olmaktadır. Zaman ve mekâna göre değişim gösterme imkânı olan konularda, bölgesel faktörlerin yardımıyla çözüme ulaşma imkanının fıkıh tarafından alimlere verilmesi, İslam hukuk hükümlerinde değişimleri de beraberinde getirmiştir. Hükümlerde meydana gelen değişim alimlerin mezhep içi görüşlere ve temel kaynak olarak kabul edilen eserlere yaklaşımlarına göre farklılık göstermektedir. İslam hukuku tarafından genel çerçevesi çizilen konularda değişim gösteren faktörlerin hüküm üzerindeki etkisi, çözüm dinin temel prensipleriyle aykırılık göstermediği sürece kabul görür. Sorunlu durumların ortaya çıkmasıyla örf veya örfle bağlantılı olarak verilen hükümlerin, örften daha ziyade İslam hukukunun ikincil kaynaklarıyla bağlantı kurularak açıklanması, fıkıhtaki yöntem ve metot eksikliğini gizleme çabası olarak anlaşılabilir. Caferi mezhebinde, örfle bağlantılı delillerin İslam hukuku alanında kullanılması, temel kaynakları Kur'an, sünnet, icmâ ve akıl olan itikat yani temel inanç alanı dışındaki sosyal ilişkiler alanını kapsayan *muâmalât* ile ilgili konularda kesinlik kazanmıştır. Sosyal alanla ilgili olarak verilen hükümlerin uygulanmasında örf doğrudan bir fikhî delil olarak kullanılmakta ya da farklı fikhî delillerin yorumlanmasında yardımcı ve tamamlayıcı bir faktör olarak başvuru alan bir kaynak olmaktadır. Zaman ve mekâna göre değişim gösterme imkânı olan konularda, bölgesel faktörlerin yardımıyla çözüme ulaşma imkanının fıkıh tarafından alimlere verilmesi, İslam hukuk hükümlerinde değişimleri de beraberinde getirmiştir. Hükümlerde meydana gelen değişim alimlerin mezhep içi görüşlere ve temel kaynak olarak kabul edilen eserlere yaklaşımlarına göre farklılık göstermektedir. İslam hukuku tarafından genel çerçevesi çizilen konularda değişim gösteren faktörlerin hüküm üzerindeki etkisi, çözüm dinin temel prensipleriyle aykırılık göstermediği sürece kabul görür.

Fıkıh alanında hüküm vermek için kullanılacak delillerin şartlarıyla birlikte ayrıntılı olarak açıklanması, hakkında net hüküm bulunmayan konuların çözümünde temel prensipleri belirler. Caferi mezhebinin kuruluş devrinde ve ilk dönemlerinde, alimler bölgesel ve zamansal faktörleri içeren örfle doğrudan başvuru yöntemini benimserken, sonraki dönemlerde ve günümüz Caferi fıkıhında alimler örfle doğrudan atf yapmaktan çekinmişlerdir. Bu yaklaşımın benimsenmesine ek olarak,

değişime açık problemlerin çözümünde başvuru olan ikincil delillerin yorumlanması için örfle uyum gösteren bir fıkıh metodolojisi benimsenmiştir. Caferi mezhebinde kullanılan *icmā'*, *'aql*, *maşlahā*, *aşl al-barā'a*, *istişlāh*, *istişhāb*, *sıra 'uqalā'yya*, veya *sıra mutasharri'a* gibi fıkıh metodolojisinde kullanılan delillerin tanımı ve kullanımı zaman içerisinde değişiklik göstermiş ve bu farklı kullanım metotları karşılaşılan sorunlar için verilen hükümlerin delillerinin açıklanmasında belirginleşmiştir. Bu fıkıh delilleri arasında özellikle *sıra 'uqalā'yya* prensibinin son zamanlarda Caferi alimler tarafından fıkhi bir delil olarak sıklıkla kullanılması, bu delile fıkıh alanında prestijli bir konum kazandırmış ve bu prensibin geçerlilik alanını mezhep metodolojisinde genişletmiştir. Fıkhi bir terim olarak *sıra 'uqalā'yya* toplum içerisinde görüşleri kabul edilen, söz sahibi, sağduyulu, liyakat vasfını barındıran kimselerin onay vermesi veya uygulaması sonucunda bir fiilin bir pratiğin toplumda yaygınlık kazanarak benimsenmesidir. Caferi mezhebinde *sıra 'uqalā'yya* prensibinin fıkhi bir delil olarak kabul edilmesinin temelinde, toplumda yaygınlaşan uygulamaların temelinde mezhebin dördüncü temel delili olan aklın bulunduğu ve akla dayanan fiillerin liyakatli insanlarca tekrarlanması bu uygulamalara fıkhi olarak geçerlilik kazandıracağı anlayışı hakimdir. Bu ön kabule birlikte, *sıra 'uqalā'yya* bölgenin yerel koşullarına önem vererek hem teori hem pratik alanlarda kullanılabilen yasal bir denetleme mekanizması olarak mezhep içerisindeki fıkhi geçerliliğini artırmıştır. Caferi mezhebince *sıra 'uqalā'yya*'nin örfle kıyasla daha kuvvetli bir delil kabul edilmesi, zaman ve mekânın değişimine açık hükümlerin belirlenmesinde ve bu hükümlerin fıkhi olarak açıklanmasında *sıra 'uqalā'yya* prensibine doğrudan atıfta bulunmak şeklinde kendisini göstermiştir.

Araştırma klasik dönemden günümüze Caferi mezhebinde hâkim olan feri delillerin anlaşılmasında ve kullanım metotlarında zaman içerisinde meydana gelen değişiklikleri açıklamayı amaçlamaktadır. Fıkıh alanındaki hükümlerin teoriden pratiğe aktarılmasında örf ve bünyesinde örfü barındıran prensiplere fikhî bir delil olarak hüküm çıkarma sürecinde başvurulması ile ilgili yaklaşımlar derinlemesine analiz edilmiştir. Çağında otorite olarak kabul edilerek örf ve *sıra 'uqalā'yya* delili üzerinde görüş bildirmiş Caferi alimlerin görüşleri bu alimler tarafından yazılan birincil kaynaklardan tercüme edilmiştir. Buna ek olarak, Caferi fıkhi alanında kendi devrinde otorite kabul edilen alimlerin zaman içerisinde fıkhi delillerde meydana gelen farklılık ve değişimler üzerindeki açıklamaları, klasikten günümüze kadar gelen eserlerle birlikte değerlendirilmiştir. Caferi mezhebinde kullanılan *icmā'*, *maşlahā*, *aşl al-barā'a*, *istişhāb*, *sıra 'uqalā'yya*, veya *sıra mutasharri'a* gibi fıkhi delillerle örf arasındaki benzerlik ve farklılıklar açıklanarak, özellikle günümüzde Caferi alimlerce sıklıkla başvuru olan bir delil olan *sıra 'uqalā'yya* fıkhi bağlamda analiz edilmiştir. Bu çalışma temel olarak pratikteki uygulamalardan da destek alan teorik bir çerçeveye çizerek Caferi mezhebindeki genel eğilimi yansıtmakla birlikte, *sıra 'uqalā'yya* teriminin fikhî bir delil olarak Caferi alimler tarafından kullanımını açıklamaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Caferi Mezhebi, Akla Dayalı Çıkarım, İran, Örf.

INTRODUCTION

The issues concerning faith (*i'tiqād*) and worship (*'ibādāt*) areas are primarily determined with reference to the main sources of Islamic law including the Qur'an, the Sunna, consensus (*icmā*), and reason (*'aql*) according to Ja'fari school of law.¹ The scholars (*'ulamā*) frequently advocate flexible and pragmatic approaches in the sphere of social relations (*(mu'āmalāt)*) and have an opportunity to apply the secondary sources of Islamic law including *maşlahā*, *aşl al-barā'a*, *istişhāb*, *sīra 'uqalā'iyya*, and *sīra mutasharri'a* in Ja'fari school of law. The issues pertaining to *mu'āmalāt* area can be said to have given credence to the various interpretation of scholars depending in the methodology of their affiliated schools.² The scholars who blindly implement the standard legal rules of his school without acknowledging changing times and circumstances will ultimately damage legal functionality that is built in Islamic law. The alteration within the nature of various legal principles might be interpreted as an effort to conceal the need for innovation in the school's methodology.

There is a paucity of English literature on the diachronic transformation of *'urf* and the connection between the principles of *'urf* and *sīra 'uqalā'iyya* in the Ja'fari school of law. Most of the scholarly literature on the Shi'i school has tended to focus upon faith issues, *imams* approvals, application of reason, debates between *uşūlī* and *akhbārī* approaches or sectarian divides. By listing the most authoritative jurist and judges, Modarressi's *Introduction to Shi'i Law* provides a general outline of Ja'fari literature and methodology.³ He scrutinises that rationalist scholars, in particular Hasan al-Ṭūsī, succeeded in integrating legal methodology and rational analysis into Ja'fari jurisprudence by rejecting the authority of single tradition (*āhād khabar*). Calder⁴ and Newman⁵ demonstrate the divergence of rationalist

¹ The Shi'i tradition consists of various subbranches including Zaydī Shi'a, Ismā'īlī Shi'a and Imāmī Shi'a. The followers of Imāmī Shi'a is also known as *Ithnāshariyya* or Twelver Shi'a with regard to their emphasise on the belief of twelve *imāms*. Although these names are used interchangeably within the scholarly area concerning with faith or sectarian researches, the scholars of legal area (*uşūl al-fiqh*) refer to the Ja'fari school of law in order to address the followers of Imāmī Shi'a. Since the paper is concerned with legal methodologies and practices rather than faith issues, Ja'fari school of law is used throughout the paper. See Ethem Ruhi Fiğlalı, "İsnāşeriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 23/142-143 and Robert Gleave, *Scripturalist Islam: The History and Doctrines of the Akhbārī Shi'i School* (Leiden: Brill, 2007), xv-xvii.

² Ayman Shabana, *Custom in Islamic Law and Legal Theory: The Development of the Concept of 'Urf and 'Adah in the Islamic Legal Tradition* (New York: Palgrave Macmillan, 2010), 12; Id, "Custom, as a Source of Law", *Encyclopaedia of Islam* (Accessed March 02, 2020).

³ Hossein Modarressi al-Ṭabātabā'i, *An Introduction to Shi'i Law: A Bibliographical Study* (London: Ithaca Press, 1984), 18.

⁴ Norman Calder, *The Structure of Authority in Imāmī Shi'i Jurisprudence* (London: University of London, School of Oriental and African Studies, PhD Dissertation, 1980), 9-16.

⁵ Andrew Newman, *The Development and Political Significance of the Rationalist (Uşūlī) and Traditi-*

and traditionalist approaches when they stress the authority of the jurist in their researches. Although Gleave's *Scripturalist Islam* provides a comprehensive account of the chronological development of particular *shar'ī* methodologies and principles by offering bibliographical insight into opinions of various Jā'farī scholars, his scope of analysis does not cover the principles of 'urf and sira 'uqalā'iyya.⁶ His another contribution, *Inevitable Doubt*, brings out differences between the Akhbārī and the Uṣūlī theories by comparing the two eighteenth-century Jā'farī scholars.⁷ In the book, he clarifies the distinct epistemological attributes, *shar'ī* methodologies and doctrines of the two thinkers, Yusuf al-Baḥrānī and Muhammad Baqir al-Bihbahānī. Moussavi's *Religious Authority in Shi'ite Islam* provides a considerable amount of knowledge related to the hierarchical establishment of the Jā'farī scholars and their socio-political roles and the intellectual development of Ja'farī school of law.⁸ There is, however, a clear academic lacuna on the transformational alteration of legal principles in general, the principles of 'urf and sira 'uqalā'iyya specifically. The article, therefore, aims to fill the scholarly gap by scrutinising the transformational process of the principle of 'urf into sira 'uqalā'iyya. The main reason of this methodological shift towards the application of 'urf is connected with the vulnerable character of 'urf in comparison with sira 'uqalā'iyya. After the foundational period of Ja'farī school of law, the scholars tend to show an attitude to refer more legitimate and less fragile legal principles that affected the status of 'urf in Ja'farī school of law. The usage of 'urf results in changes to the basic legal decisions that previously constituted the grounds of Islamic law. Libson links this spatial and temporal context with increasing intellectual capability of scholars and their attitude of not blindly following the authoritative compilations and decisions of past schools of law (*madhhabs*).⁹ It is in fact the case that scholars tend to acknowledge the changing needs and habits of contemporary time during the jurisdiction process by preserving the formal framework of religious sanctity.

The Jā'farī scholars seek to identify or categorise the definition of terminological words in order to reduce the complex nature of legal sources. Al-Shahīd al-Awwal (1333-1384), an authoritative and classical Jā'farī scholar, clarifies the predominant method of Jā'farī 'ulamā' on the issue of inter-

onalist (Akhbārī) Schools in Imāmī Shi'ī History from the Third/Ninth to the Tenth/Sixteenth Century (California: University of California, PhD Dissertation, 1986), 10-26.

⁶ Gleave, *Scripturalist Islam*, xviii-xxiii.

⁷ Robert Gleave, *Inevitable Doubt: Two Theories of Shi'ī Jurisprudence* (Leiden: Brill, 2000), 3-14.

⁸ Ahmad Kazemi Moussavi, *Religious Authority in Shi'ite Islam: From the Office of Mufti to the Institution of Marja'* (Kuala Lumpur: Istac, 1996), 5-22.

⁹ Gideon Libson, *Jewish and Islamic Law: A Comparative Study of Custom during the Geonic Period* (Cambridge, London: Harvard University Press, 2003), 70.

retation by explaining that the origin of the meaning of the word (*lafz*) itself is always connected to its literal (*haqīqī*) meaning.¹⁰ The metaphorical (*majāzī*) or homonym (*mushṭarak*) meaning is only referred to when external evidence of its usage is provided. Additionally, the *haqīqī* meaning is comprised of three different categories; legal (*shar'ī*), linguistic (*luḡhawī*), and customary (*'urfī*), – the same applies to the metaphorical meaning, with the exception of letters (*hurūf*). The letter does not have a metaphorical meaning because its meaning always relates to its original usage. Al-Shahīd al-Awwal also states that with regard to names, it is sometimes the case that the essence of the name is strongly connected with the *shar'ī* meaning – relevant examples include the five daily praying (*ṣalāt*) whose name derives from prior religious understandings. In some instances, the essence of the name is connected to the linguistic roots of the verb as *luḡhawī* meaning – relevant examples include selling items (*mebī'un*), subject (*fā'il*), object (*mef'ūl*), or divorce (*talāq*).¹¹ In instances that require the analysis of two different meanings, customary and legal meanings need to be addressed separately. This division enables scholars to use *'urf* as a legal tool by means of reason (*'aql*) and also provides *'urf* with heightened legitimacy within jurisprudential interpretation (in particular its verbal variation).

1. TYPES OF 'URF ACCORDING TO JA'FARĪ SCHOOL OF LAW

A common approach among Ja'farī *'ulamā'* generally considers customary assumptions in a way that establish the basis for repetitive activities and practices.¹² From Ja'farī point of view, custom (*'urf*) is divided into six main categories which vary in accordance with character, compatibility, validity or comprehensibility and which are comprised of *'urf ṣaḥīḥ*, *'urf fāsīd*, *'urf 'āmm*, *'urf khaṣṣ*, *'urf 'amalī* and *'urf qawlī*.¹³ When the nature of custom establishes compatibility with the religious doctrines and orders, it is considered to be legally acceptable and is referred to as valid custom (*'urf ṣaḥīḥ*). Upon entitling a specific practice as being *'urf ṣaḥīḥ* (the evaluation is done by contemporary Ja'farī *'ulamā'*), it becomes legal principle, establishes the limits of permissibility. The scholars and believers obtain an opportunity to resort to it in the absence of legal regulation or evidence by avoiding personal desires and wrongdoings.¹⁴ Therefore, particular Ja'farī scholars

¹⁰ Al-Shahīd al-Awwal, *Al-Qawā'id wa al-Fawā'id* (Qom: Maktaba al-Mufid), 152.

¹¹ Al-Shahīd al-Awwal, *Al-Qawā'id*, 153.

¹² For example, the determination of the duration or time of menstruation is generally decided with reference to customary interpretations rather than textual deductions. More information see, Al-Shahīd al-Awwal, *Al-Qawā'id*, 149.

¹³ As'ad Kāshif al-Ghaṭā'i, *Al-'Urf Haqīqatahu wa Hujjiyyatahu* (PDF), 7 (Accessed 15 March 2020)

¹⁴ Muḥammad Muṣṭafā Shibli, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī* (Beirut: Dār al-Naḥḍa al-Arabiyya, 1986), 330.

treat *'urf ṣahīh* in a similar manner to the concept of *maṣlaḥa* (public interest) and they emphasise the same root of these two principles which is the rationally provable doctrine upholding interests and protecting against corruption.¹⁵ However, as oppose to *'urf ṣahīh*, invalid custom (*'urf fāsīd*) has never been accepted as legitimate by the legal dimension because of including non-religious elements or harmful practices such as honour killing and usury. While *'urf fāsīd* is a widely observed practice, its invalidity is connected with causing harmful consequences, legitimising prohibited actions, opposing the divine law or sometimes rejecting religiously obligatory rulings.¹⁶ The issue of whether the item complements or contradicts Islamic values and orders is the key question which instructs the creation of these two categories.¹⁷

General custom (*'urf āmm*) is a practice that is followed by the majority of individuals within a wide number of areas. In the view of Ja'farī scholars, this feature establishes it as being very valuable. However, it might include elements which belongs to either *'urf ṣahīh* or *'urf fāsīd*, but the responsibility of drawing lines between these two types is the duty of Ja'farī *'ulamā*. In the absence of available legal sources, general custom (comprising only *'urf ṣahīh*) is referred to as being the main guidance for the solution. This applies because the practices are mainly rooted in rational inferences or reason. Consideration of the strongest or most common *'urf* becomes the determining criterion relating to the extensive number of acts that are concerned with the identification of praying times, measurement or numeration, the payment of dower or weighing.¹⁸ However, the consideration of a specific custom (*'urf khāṣṣ*) that is commonly practiced by specific groups within a location creates clear disagreement among Ja'farī *'ulamā*. When it clashes with the textual sources or revealed law, it is required to be rejected upon the grounds of involving non-religious elements. If the reason enables it to possess legal weight, which is not counted among unlawful actions, it may obtain validity after the rational analysis of Ja'farī scholars.¹⁹ Announcing Eid al-Fitr in the middle of the month of Sha'bān month, picking fruits before the ripening season, protecting crops during the day or securing bazaar areas with guards are all prominent examples of legally accepted local *'urf*.²⁰

¹⁵ Akram Muḥammad Arāni, *Naqsh 'Urf Der Tafsīr qawānīn Khānda* (Tehran: Nashr Mīzān, 2014), 34.

¹⁶ 'Abd al-Karīm Zaydān, *Al-Wajīz fī 'Uṣūl al-Fiqh* (Beirut: Mu'assasat Qurṭuba, 1987), 253.

¹⁷ Mahmud Saljooghi, *Naqsh 'Urf Der Huqūqi Madani Iran* (Tehran: Mizan Legal Foundation, 2014), 30.

¹⁸ Al-Shahīd al-Awwal, *Al-Qawā'id*, 147.

¹⁹ Al-Ghaṭā'i, *Al-'Urf*, 11.

²⁰ Al-Shahīd al-Awwal, *Al-Qawā'id*, 149.

The practical custom (*‘urf ‘amalī*) is an actual and regular practice in which individuals become familiarised with a certain way of life and habitual conditions (in addition, it also refers to identical activities and mutual rights).²¹ It is also important for *‘urf ‘amalī* to align with the linguistic norms – majority of Ja‘farī scholars, with the exception off Al-Shahīd al-Awwal,²² agree that this is essential to obtain legal accountability. It is permitted to change the ruling when the *‘urf* and *‘āda* changes – this is because particular practices (e.g. the exchange of money, the measurement systems, and the maintenance of wife or relatives) are all connected with the specific time period of the country.²³ The verbal custom (*‘urf qawli*) refers to phrases, terms and words that are used in a society and whose meanings are grasped by the community and linked to context and reason. The *‘urf qawli* is definitive, specific and renowned among the masses – as such, it does not require extensive examination nor literal analysis. The common tendency behind this assumption is that it is not possible for a single word to simultaneously possess both literal (*haqīqī*) and metaphorical (*majāzī*) meaning.²⁴ The priority of customary rather than literal or linguistic meaning becomes necessary if there is no clear way of abandoning the customary (*‘urfī*) meaning.²⁵ With regard to homonym (*mushtarak*) meaning including customary and linguistic understandings, if the literal meaning of the verbal act has a distinguishable character for the decision (e.g. different subjects, as if what I ate or what he ate) or conveys information about their quantity, the meaning intrinsically carries or includes customary elements and situational contexts.²⁶ When there is a conflict between the customary and literal meaning of the word, it is possible to abandon the latter by considering people’s custom, habit and usage. From Ja‘farī point of view, the analysis of verbal *‘urf* does not therefore require extensive literal scrutiny to obtain the customary intention, which can be obtained through superficial or surface analysis. As Al-Shahīd al-Awwal claims, there is no difference between the legal validity of verbal (*qawli*) and practical (*‘amalī*) customs in Ja‘farī school of law.²⁷ This is why the use of *dabbah* for a horse as *‘urf qawli* is held to be equivalent and treated equally with the will of a person requiring serving charity food consisting only regional dishes as *‘urf ‘amalī*.

²¹ Al-Ghaṭā’ī, *Al-‘Urf*, 8.

²² Al-Shahīd al-Awwal, *Al-Qawā’id*, 150.

²³ Al-Shahīd al-Awwal, *Al-Qawā’id*, 152.

²⁴ Al-Ghaṭā’ī, *Al-‘Urf*, 8-9 and Al-Shahīd al-Awwal, *Al-Qawā’id*, 152.

²⁵ Muḥammad Mustafā Shibli, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī* (Beirut: Dār al-Nahda al-Arabiyya), 326.

²⁶ Al-Shahīd al-Awwal, *Al-Qawā’id*, 158; Zaydān, *Al-Wajīz*, 253.

²⁷ Al-Shahīd al-Awwal, *Al-Qawā’id*, 150.

2. LEGAL JUSTIFICATION OF 'URF AND OPINIONS OF JA'FARĪ 'ULAMĀ

'Urf can be used either as a practical and independent legal principle or as a dependent secondary source (which is referred during the interpretation of various legal principles and these principles obtain power through 'urf).²⁸ Especially contemporary Ja'farī scholars tend to place particular emphasis upon the Qur'anic words 'ma'rūf and 'urf with the intention of demonstrating that customary practices are acceptable from the perspective of the religio-legal dimension while also stressing the interchangeability of the two terms. The terminological usage of 'urf within the Qur'an according to interpretations of Ja'farī 'ulamā refers to acceptable and correct deeds, avoidances, practices, speeches and thoughts.²⁹ It consists of advisable or recommendable activities and its validity relies on the verse: "Take what is given freely, enjoin what is good ('urf), and turn away from the ignorant."³⁰ On the other hand, the terminological usage of ma'rūf addresses the society's standard and usual practices as opposed to recommended deeds. The usage of ma'rūf is more prominent than 'urf within the verses and it is generally used to provide advise upon socially accepted common trends concerned with communal life, economy, family, individual and social activities.³¹ Taking into account the references from Qur'an, whether in the form of ma'rūf or 'urf (which are both integrated at a conceptual and practical level), Ja'farī 'ulamā have sought to maintain a flexible attitude and acquiescent response towards the customary acts of the community.

A well-known Ja'farī scholar Taqī Al-Ḥakīm argues that rationally approvable good deeds are also good in the sight of God because of the logical connection between rational and shar'ī regulations by referring to the ḥadīth ("Whatever Muslims regard as good, it is good in the sight of God.")³² The vast body of legal texts which refer to 'urf as a source of law reiterates the need to acknowledge the proposition that the permissible and positive customs embody rational truth. In explaining the legal and rational link between public interest (maṣlaḥa and 'urf), Shibli observes that the Prophet establishes the limits of valid 'urf during the time of revelation, and this is embodied in the approval or rejection of a particular Arabic practice.³³ If

²⁸ Arani, *Naqsh 'Urf*, 38.

²⁹ Arani, *Naqsh 'Urf*, 20.

³⁰ *English Translation of the Message of the Qur'an*, trans. Syed Vickar Ahamed (Illinois: Books of Signs Foundation, 2007), al-A'rāf 7/199.

³¹ Arani, *Naqsh 'Urf*, 21; al-Baqara 2/180, 229, 232, 233, Āl 'Imrān 3/104, al-Nisā' 4/25, 19, al-Luqmān 31/15, al-Mumtaḥina 60/12.

³² Arani, *Naqsh 'Urf*, 43, 50; Al-Ghaṭā'ī, *Al-'Urf*, 21; Muḥammad Taqī al-Ḥakīm, *Al-Uṣūl al-'Āmmati li-Fiqh al-Muqārin* (Mu'assasa Āl al-Bayt, 1979), 375.

³³ Shibli, *Uṣūl al-Fiqh*, 335,336.

the community's agreement upon a particular practice produces social benefit or reduces harm, it becomes a religiously valid source that functions in accordance with the rational limits put in place by the Prophet.

The validity of *'urf* and its legal status in Ja'farī school of law mainly originate within three points: firstly, those which address the direct statements of the Prophet or *imāms* that relate to *'urf*; secondly, those that reflect the notion of classical and famous Ja'farī scholars (including *marjī' taqlīds*); and finally, those that are presented in the Ja'farī legal verdicts (*fatwā*) through *'urf*. The narrations or legal verdicts of *imāms* are the primary provenances that are referred to in order to legalise the use of *'urf* in the solutions concerning maintenance, dower, custody, or possession. As an example, the permissibility of the Nowrūz celebration in Ja'farī understanding is established with reference to *imām* Ja'far's opinion that states: "Every day in which we do not disobey the God is *eid*."³⁴ The positive appraisal for the customary celebration is underlined by the fact that it establishes chronological links between Nowrūz day and the acts of Prophets and *Imāms* – these include the day of allegiance in Ghadīr, the victory of Nahrawān, or the existence of Dajjāl.

The second category of legal proofs includes the theoretical statements of famous Ja'farī scholars and their practical verdicts that enable to reach the solution through *'urf*. Al-Ḥillī (1250-1325), prestigious and authoritative Ja'farī scholar, reflects further upon the meaning of religious ordinances. He states:

"The consideration of *'urf* is done one of the two ways (the prominence of metaphorical usage with customary consideration and the appropriation of names for particular thing with customary consideration), it is not permissible to prove a third method (for the usage of *'urf* in the linguistic explanation). If the truth is reached by means of *'urf*, the original proofs exist with it."³⁵

In lending further support to the use of *'urf* for the linguistic definition of legal terms, Al-Ḥillī approves the use of customary words (such as referring to a pregnant camel as *'maẓada'*) as indicating an established tendency within the community. In explaining permissible and edible food, Al-Ṭūsī (1201-1274), well-known notable scholar, states:

"In case of lacking evidence in the *sharī'a* regarding permissibility or prohibition of eating the meat of certain animals, the reference is made to

³⁴ Abū Ja'far Muḥammad ibn al-Ḥasan ibn 'Alī Al-Ṭūsī, *Miṣbāḥ al-Mutahajjīd* (Beirut: Al-Alami Library, 1998), 512-515.

³⁵ Al-Ḥasan ibn Yūsuf Ibn al-Mutahhār (al-Ḥillī), *Nihāyat al-Wuṣūl ilā 'Ilm al-Uṣūl* (Qom: Maktaba Al-Tawhīd, 2004), 1/244-245.

the Arabs' customary practices and usage ('*urf* and '*āda*). In other words, what the Arabs consider as good food is lawful and when the food is unpleasant, it is forbidden. When there is no evidence mentioned in the customary practices or jurisprudence, the scholars' resort to analogy where they compare the item with its closest possible similarity and thus deduct the ruling of either permissibility or prohibition."³⁶

Al-Ṭūsī's approach to edible food sets out specific criteria that relates to customary practices and his direct reference to custom clarifies a number of important conditions.³⁷ He considers the concept of '*urf* as being the first applicable reference which lies beyond the *shar'ī* sources; however, he then situates reason (*'aql*) in second place and presents it as a legal tool that enables comparison of the two most similar cases depending on local '*urf*. In highlighting this, Al-Ṭūsī demonstrates that there must be an option to select from among the practices; by logical extension, compulsory or obligatory acts are not sufficient to infer customary practice as a legal source.

Al-Shahīd al-Awwal explains, when '*urf* is analysed as a legal principle, it can be understood as a common tool within presented decisions or as an explanatory criteria in the determinative process.³⁸ Communication styles, consideration of citations (the opinions of third parties), eye witnessing, and scale can, under particular circumstances, be considered as important reference points for '*urf* when it functions as a legal principle. Ṭabāṭabā'ī (1904-1981), famous Ja'farī scholar, provides further clarification by adding that "[c]ustom is the prevalent beautiful traditions and practices among the wise men of community, unlike the rare and unacceptable things that society and conventional wisdom reject."³⁹ In referring to the practice of knowledgeable person, he connects '*urf* with other Ja'farī legal principles which is known as *sīra 'uqalā'iyya* and reflects acts of wise people. 'Irāqī, a twentieth century Ja'farī scholar and writer of *Maqālāt al-Uṣūl*, claims:

"Imitation reflects the act of human being for the situations in which people do not have enough information about it. It is a natural and subjective tendency that exists in the behaviour of all human beings. *Sīra*, '*urf* and '*uqalā* also cover the same meaning from legal approach."⁴⁰

The comparison of '*urf* with *taqlīd* highlights the natural root of '*urf* that is derived from people's imitative and repetitive acts. Al-Ṣadr clarifies:

³⁶ Abi Ja'far Muḥammad ibn al-Ḥasan ibn 'Ali al-Ṭūsī, *Al-Mabsūṭ fi Fiqh al-Imāmiyya* (Beirut: Dār al-Kitāb al-Islāmī, 1992), 6/278.

³⁷ Al-Ṭūsī, *Al-Mabsūṭ*, 6/279.

³⁸ Al-Shahīd al-Awwal, *Al-Qawā'id*, 151.

³⁹ Muḥammad Husayn Al-Ṭabāṭabā'ī, *Al-Mizān fi Tefsīr al-Qur'an* (Beirut: Mu'assasat al-'Alamī, 1997), 8/384.

⁴⁰ Saljooghi, *Naqsh 'Urf*, 24.

“*Sīra ‘uqalā’iyya* is a specific term that explains the general approach of reasonable religious people and others towards a certain behaviour. Having no legal proof plays a positive role in the formation of this tendency, for example, the knowledgeable religious people would take the words of the speaker at its face value without digging deep into it... It is not the result of legal statement, but as a result of various factors and other influences that is embraced according to the penchant and activities of reasonable people. Therefore, the general trend which is presented by *sīra ‘uqalā’iyya* is not confined only to the realm of religious people, because religion was not one of the factors which led to the establishment of this tendency.”⁴¹

Here, it will be noted that Al-Şadr evaluates the concept of *‘urf* within the framework of *sīra ‘uqalā’iyya*. He emphasizes that practices must be compatible with religious ordinances and underlines that the permissibility of customary practices should be considered with reference to society’s benefits and interests. If it is discovered that the practice is hostile to the public interests, it either has to be corrected by other practices or replaced entirely by new *‘urf*. Al-Anşārī, a modern Ja’farī scholar, encourages jurists to rule on cases by applying reason (*‘aql*) to uncertainties arising from the absence of an indicator in the classical sources.⁴² The principle of presumption of permission (*aşl al-barā’ā*) and presumption of continuity (*istishāb al-hāl*) are addressed positively by scholars who attend to the disputes. This is shown by the fact that when there is no statement that permits or prohibits the disputed issue. The presumption of continuity for repetitive customs and the presumption of permission for indefinite legal concepts both also further the impression that *‘urf* has been accepted.⁴³ Aranī observes:

“*Urf* is an expression of consuetudinary behaviour or public methods among community members on performing or avoiding a particular practice whether in the form of speech or deed.”⁴⁴

Madani, a twentieth century Ja’farī scholar and the writer of *Mabānī wa Kulliyāt ‘Ilm Huqūq*, provides further clarification:

“In the terminology of jurisprudence, *‘urf* is an expression that covers the particular speech or behaviour of the whole community or majority of people within a place of the community. In other words, when a particular norm becomes habitual practice among people, the act should be qualified

⁴¹ Al-Şadr, *Al-Mu’ālim*, 168, 169.

⁴² Zackery Mirza Heern, “Thou Shalt Emulate the Most Knowledgeable Living Cleric: Redefinition of Islamic Law and Authority in Usuli Shi’ism”, *Journal of Shi’a Islamic Studies* 7/3 (2014), 321-344, 327.

⁴³ Murtaḍā al-Anşārī, *Far’id al-Uşūl* (Qom: Bāqiri, 1998), 343.

⁴⁴ Saljooghi, *Naqsh ‘Urf*, 25.

within the range of mandatory (norms) that certifies the recognizable authority of *'urf*.⁴⁵

Finally, Saljooghi, a contemporary Ja'fari scholar, clarifies:

“*Urf* is an element and method of jurisprudence on the social ground because it only becomes referable source for legal rights and laws in the case of focusing this (social) point.”⁴⁶

The theoretical grounding for the reference to *'urf* is set out clearly in the linguistic sphere where it is justified as the interpretation and understanding of the peoples' responses and behaviours toward religious ordinances. To take one example, the acceptance of local words for those who cannot pronounce the required formulas (for marriage, divorce, or selling) or the approval of locally prevalent behaviour for deaf or dumb members of community supports the place of *'urf* within the Ja'fari school of law.⁴⁷

3. THE DISTINCTION BETWEEN 'ĀDA (USAGE), 'AQL (REASON), IJMĀ' (CONSENSUS), MAŞLAḤA (PUBLIC INTEREST) SĪRA 'UQALĀ'YYA (RATIONAL PRACTICE) AND 'URF

Consideration of *'urf* in legal area comes with a lot of cognitive complexity by its very nature because it shares particular mutual points with other legal principles of Ja'fari school of law such as usage (*'āda*), reason (*'aql*), consensus (*ijmā'*), public interest (*maşlahā*), rational practice of reasoned people (*sīra 'uqalaiyya*), and rational practice of Muslim scholars (*sīra mutasharri'a*). Analysis of these different legal principles not only shows the influence of *'urf* in a broad sense but also elucidates its transformational structure throughout the legal history. The Ja'fari *'ulamā'* generally analyse the complex relationship between *'urf* and *'āda* with reference to three categories.⁴⁸ The followers of the first opinion maintain that there is no distinction between the definition of *'urf* and *'āda* – this applies because these two terms are taken to be synonymous with one particular meaning. The approach establishes that what people know and use in abandonment, actions and speech can be considered to be *'urf* and referred to as *'āda*.⁴⁹ Advocates of the second approach insist on that the definition of *'urf* and *'āda* can be distinguished. They proceed to assert that customary acts can be conceptualized as *'āda* and speech or verbal expressions are viewed as

⁴⁵ Saljooghi, *Naqsh 'Urf*, 26.

⁴⁶ Saljooghi, *Naqsh 'Urf*, 53.

⁴⁷ Al-Shahīd al-Awwal, *Al-Lum'ā al-Dimashqiyya* (Qom: Dār al-Fikr, 1994), 35.

⁴⁸ Saljooghi, *Naqsh 'Urf*, 53.

⁴⁹ 'Abd al-Wahhāb Khalāf, *Ilm Uşūl al-Fiqh* (Qairo: Dār al-Qalem, 1942), 89-90; 'Abdullah bin 'Abd al-Muhsin al-Turkī, *Uşūl Madhhabī Imām Aḥmad* (Mu'assese al-Risāla, 1990), 583.

'urf. Those aligned with the third opinion suggest that the distinction pertains to general or particular meaning of the word. They suggest that this applies because *āda* can, to a greater extent than 'urf, be considered and engaged in general terms.⁵⁰ The traditional Ja'fari 'ulamā' mainly follow the third variation and therefore emphasise the practice's generality or particularity. A linguistic scholar, Ibn Manzūr (1233-1312) refers to the reliability of general 'urf without mentioning *āda* and notes that it might be conceived as an advantage upon the grounds that it will assist individuals to find a confidential and peaceful path.⁵¹ It appears as the combination of traditions, desirable activities and useful methods that pervade society and clearly contrast with the exceptional and rare actions that both the community and social consciousness have designated as evil acts. Ṭabāṭabā'ī (1904-1981), the renowned Ja'fari scholar, further clarifies that 'urf, as the practice of the entire society, contains formally recognized activities of society.⁵² Al-İşfahānī (-1108), a twelfth century classical Ja'fari scholar, asserts that *āda* is a noun that renders acts or reactions that are repeated until they become consistent, easily achievable or natural deeds.⁵³ The main underpinning doctrine within the classical Ja'fari school of law maintains that *ma'rūf* and 'urf relate to acceptable, good and positive deeds because good conduct can be designated as the most common character-trait of human beings. Saljooghi, a modern Ja'fari scholar, further emphasises on the distinctive nature of *āda* and its position within contemporary Ja'fari school of law. He states:

“*Āda* is certain consuetudinary behaviour in which the effect and repetition of certain practice becomes (habitually) achievable for a person. And then, following the same style for the performance of act makes it *āda* (habitual). It does not need any explicit intentional practices because each time upon satisfying the conditions, *āda* has been automatically performed as in the past.”⁵⁴

The terminological understanding advanced by the majority of scholars refers to the commonality or generality of 'urf that is required if it to be recognized as a legally valid source. By insisting on this opinion, they exclude *āda* because of its individual or local character. Although the majority of classical Ja'fari scholars privilege the status of 'urf, there are contemporary scholars who do not differentiate between the meaning and usage of

⁵⁰ Ṣāliḥ ibn 'Abd al-'Azīz Al-Manṣūr, *Usūl al-Fiqh wa Ibn Taymiyya* (Egypt: Dār al-Nashr, 1985), 512.

⁵¹ Saljooghi, *Naqsh 'Urf*, 19.

⁵² Arani, *Naqsh 'Urf*, 20; al-Ṭabāṭabā'ī, *Al-Mizān fī Tafsīr*, 8/380.

⁵³ Abū al-Qāsim al-Ḥusayn ibn Muḥammad al-Rāghib al-İşfahānī, *Al-Mufradāt fī Gharib al-Qur'an* (Mecca: Maktabatu Nizār Mustafā al-Bāz, 2009), 457.

⁵⁴ Saljooghi, *Naqsh 'Urf*, 54.

these two terms by advocating the first opinion. The Civil Code of Iran considers the two terms to be synonymous, to the point where they are interchangeable.⁵⁵ Mahdi, a contemporary Ja'farī scholar, provides further clarification by observing that whenever *'āda* and *'urf* are used together, the former addresses the legal relationship between two or more people whose are not part of a class or group; the latter, meanwhile, addresses the familiarity which is inherent within a particular class, community or group.⁵⁶ Although the Iranian Civil Code maintains that the two words are interchangeable, modern Ja'farī school of law (prioritising the classical tendency) generally refers to *'urf* and sometimes invoke *'āda*; it is rare, however, for both words to be used simultaneously. It is important to acknowledge that according to opinion of Ja'farī scholars, *'āda* mainly possesses an individual character and is performed by a limited number of individuals such as local custom (*'urf khaṣṣ*). From legal perspective, this is significant because it prevents scholars from considering it as a legally valid source. While *'āda* originates within natural conditions, personal desires or special events, general custom (*'urf 'āmm*) conceivably originates in reason or the opinion of wise individual whose ideas and practices are followed by laymen. It could be argued that the distinction between the two terms originates within the compulsory, hidden and mandatory character of *'urf*. Rather than emphasising the division between the linguistic definition of two terms, contemporary scholars pay attention to three main conditions: firstly, it must be a particular or definitive act; secondly, it must be reiterated by the majority of individuals; and finally, it must be grounded within voluntary, rather than obligatory, conduct.

The distinction between the principles of consensus (*ijmā'*) and *'urf* needs to be acknowledged. The main discrepancy pertains to their origins because *'urf* relies on collective acts of society while *ijmā'* derives its authority from the religio-rational deduction of scholars.⁵⁷ However, a practical consensus begins to emerge in situations in which the inhabitants of a particular period and knowledgeable individuals are familiar with an act and practice it regularly. This initially takes the form of *'urf*, which is later superseded by a large number of *'āda* and *'urf* by taking on the appearance of practical consensus. Although the latter, on obtaining religious prestige, leads to *'urf* being considered within the framework of consensus, a legally

⁵⁵ The Civil Code of the Islamic Republic of Iran, National Legislative Bodies (1928), Article. 54 (The rest of the circumstances concerning the exploitation of the property of another shall be as laid down by the owner or demanded by custom and usage.) See more Articles: 220, 280, 356, 357, 456, 667, and 1131.

⁵⁶ Arani, *Naqsh 'Urf*, 29.

⁵⁷ Shibli, *Uṣūl al-Fiqh*, 328.

valid consensus is still required (even if it is to be accepted and produced by the religious scholars). Indeed, while changes within *ʿurf* are acceptable, comparable adjustments of *ijmāʿ* do not meet with similar approval, with the only exception being the alteration of social benefit.⁵⁸ In advancing the accepted assumption of collective righteousness, the relationship between *ijmāʿ* and *ʿurf* appears to be distinctive to a certain extent, and this is embodied within the allusion to *sīra ʿuqalāʿiyya*. The capability of reason to differentiate between positive and negative objects has been used as a proof to argue that there is no contradiction between reason (*ʿaql*) and *ʿurf*. Custom and rational foundations must have authority, credibility and reliability if they are to function as a legal grounding that can be approved by a lawgiver. In his evaluation of eatable foods, Al-Ṭūsī places *ʿurf* at the first line of sources in the absence of textual solution, but he aims to strengthen *ʿurf* with *ʿaql*. This consideration supports the idea that *ʿurf ṣaḥīḥ* is evaluated under the scope of *ʿaql*.

Individual reasoning of human's interpretation is mainly discretionary while public interest (*maṣlaḥa*) is generally rooted in rational interpretation of religio-legal sources and easiness of the community.⁵⁹ In being considered under the *maṣlaḥa*, *ʿurf* may become recognisable as it will enable the community to perform their usual activities with a greater degree of ease. In addition, the Sunna's approval for the acts of the *imāms* or *maʿṣūms* (innocent leaders of the society according to Jaʿfarī school of law) is understood to be a legally valid proof which even encompasses customary norms (such as permissibility of celebrating Nowrūz festivals). This applies because according to Jaʿfarī school of law, the *imāms*, in providing their decision, do not consider particular *ʿurf*, but instead take into account the benefits that accrue to the Muslim community. It should be recognized that the relationship between *maṣlaḥa* and customary practices have not been closely scrutinised by Jaʿfarī scholars because the majority of them view *ʿurf* as being an element of *maṣlaḥa*. Shibli acknowledges the role of *ʿurf* in abolishing tribute (*kharāj*) and clarifies that although the main proof is linked to *maṣlaḥa*, the interpretation of *ʿurf* impacts understanding of this concept.⁶⁰ The principle of *maṣlaḥa*, which upholds what is appropriate and forbids what is wrong, plays an important role by preserving the safety of the region and encouraging scholars to ignore the infusion of customary norms into religious interpretations.

The legal validity and recognition of *ʿurf* and *sīra ʿuqalāʿiyya* within

⁵⁸ Shibli, *Uṣūl al-Fiqh*, 329.

⁵⁹ Shibli, *Uṣūl al-Fiqh*, 123.

⁶⁰ Arani, *Naqsh ʿUrf*, 33, 34.

the Ja'fari school of law represent variety according to dependent or independent nature of 'urf. Al-Ghaṭā'i, the nineteenth century Ja'fari scholar, divides general 'urf into two categories by addressing *sīra 'uqalā'iyya* and *sīra mutasharri'a* within a single category. The principle of *sīra 'uqalā'iyya* involves the renowned deeds, explanations and practices of both knowledgeable Muslims and their counterparts within other religions – both fall within the framework of general 'urf. The argument is that since the rationality is the main contributor to the creation of common practice, the practices might be resorted in order to obtain legal solutions.⁶¹ The principle of *sīra 'uqalā'iyya*, in being established as a general tendency amongst people, does not derive from legislative statements or religious motivations, but rather from justifications or methods taken from legitimate statements. It is this natural character that leads to its formation and implementation.⁶² However, the consideration of *sīra mutasharri'a*, to the same extent as *ijmā'*, originates within the validity of inductive methods. This positive approach within the Ja'fari school of law frequently leads to legal statements being asserted with *sīra mutasharri'a* rather than 'urf within the textual interpretation procedure. At this point it should be noted that addressing *sīra mutasharri'a* principle rather than 'urf, increases the reliability and validity of ruling from religio-legal dimension. Al-Ghaṭā'i, in addition, argues that the general 'urf and 'āda is known as *sīra mutasharri'a* and maintains that this does not deter the customary and legal elements of the practice.⁶³ When it actualizes and fulfils the conditions, it is recognized as evidence; however, if it does not satisfy the requirements, it is not considered during the legislation process.⁶⁴ In explaining *sīra mutasharri'a*, Al-Ṣadr notes:

“[W]e sustain the possibility of error, negligence and even tolerance. If we know that the two individuals are following the same behaviour or opinion in the time of the legislation and performing the noon prayer in a similar vein on the day of Friday, this increases the reliability or validity of the proof.”⁶⁵

From Ja'fari point of view, performance time of noon prayer on Friday relays on the *sīra mutasharri'a* in accordance with religious statements that indicate the clear influence of the decision. It is, therefore, obvious that the approach of Ja'fari scholars towards the deduction method of *sīra 'uqalā'iyya* (having no connection with legal sources) clearly differs from the concept

⁶¹ Al-Ghaṭā'i, *Al-'Urf*, 9, 15, 16.

⁶² Muhammad Bāqir Al-Ṣadr, *Al-Mu'ālim al-Jadīda li-Uṣūl* (Tehran: Maktaba al-Najāh, 1975), 169.

⁶³ Al-Ghaṭā'i, *Al-'Urf*, 10.

⁶⁴ Al-Ṣadr, *Al-Mu'ālim*, 168.

⁶⁵ Al-Ṣadr, *Al-Mu'ālim*, 168.

of *sīra mutasharri'a* (having limited connection with legal sources).⁶⁶ The acceptance of gifts, arrangement of different receptions for female and male messengers, congregation spaces, drinking from owned rivers and streams, donation amount, designation of scores, farewell courtesies, opening of doors, welcoming the guests, picking of fruit upon noticing the appearance of ripeness, praying in the desert, preservation methods of foods from severe conditions or taming of animals, in each of these areas, *sīra 'uqalā'iyya* has an important customary role. Compensation contracts, concept of possession, division of property in the aftermath of woman-initiated divorce, downloading of authorized materials from the internet, equality of marriage, observance of dower, title, height of standing place for the *imām* during prayers, or a wife's permission for her husband to work at night are some areas that are most frequently referenced by *sīra mutasharri'a*. There is a distinction between renting animals, objects and substances, and it is frequently necessary to refer to customary practices in order to identify the conditions, prices and requirements that correspond to each of these items. As an example of this consideration, *'urf* can be recognised in the words of 'bequest' and 'endowment' because upon a person's authorisation to use an endowment to construct a mosque, the will is conceptualized with reference to customary conjecture whose only purpose is to construct a mosque. The same situation applies to guests when the owner brings foods – guests are not required to ask for permission before consuming them peculiar to local *'urf*.⁶⁷

Ja'fari scholars, however, have avoided invoking *āda* and *'urf* in their later works and they have more frequently engaged with *sīra 'uqalā'iyya*, a quite recent concept of customary understanding. While classical scholars initially used *āda* and *'urf* during the foundational period of the Ja'fari school of law, later ones have preferred to use *sīra 'uqalā'iyya* principle over a longer period of time.⁶⁸ This is why the majority of recent Ja'fari literature does not devote an independent section to *'urf*, but instead prefer to focus upon *sīra 'uqalā'iyya*. Al-Şadr further explains the hierarchy of legal proofs and places *sīra 'uqalā'iyya* at the lowest level by excluding *'urf*. He observes:

“The confirmation of texts revealed from the Prophet and infallible

⁶⁶ Al-Şadr, *Al-Mu'ālim*, 169.

⁶⁷ Al-Shahīd al-Awwal, *Al-Qawā'id*, 148.

⁶⁸ Al-Shahīd al-Awwal, *Al-Qawā'id*, 41. The changing nature and usage of *'urf* and *sīra uqalā'iyya* throughout the history of Ja'fari school of law is explained in detail. For further insight refer to, Sūmeyrā Yākar, *The Implicit Role of Custom ('Urf) in the Islamic Jurisprudence of Saudi Arabia and Iran: A Comparative Legal Study of Mu'āmalāt (Marriage and Divorce Rules)* (Exeter: University of Exeter, Institute of Arab and Islamic Studies, Pd.D. Dissertation, 2019), 96-107.

imam with *tawātur* creates legal decisions and this is categorized in the framework of linguistic proofs. With the same approach, the linguistic type of indirect inductive methods includes various categories such as consensus (*ijmā'*), famous (*shohrat*), news, information (*khobar*), and biography or practice (*sīra*)... On the one hand, legislative practice (*sīra mutasharri'a*) is the behaviour of the religious public in the time of ruling such as the agreement of previous scholars to perform the noon prayer time in the place of Friday prayer or the annulment of tribute payment from inheritance. On the other hand, the *sīra 'uqalā'īyya* with its unique style differs from the *sīra mutasharri'a*. The concept of *sīra mutasharri'a* is the outcome of legitimate (*shar'i*) statement, so that it is considered as an exploratory factor. However, the *sīra 'uqalā'īyya* is attributed to the general tendency that is found in the particular practices of reasonable people."⁶⁹

The *sīra mutasharri'a* is, therefore, the behaviour of one religious individual during the time of ruling. The religious identity of the individual and the fact that it is followed by the majority of the community are considered to sufficiently prove the adequacy of the *shar'i* statements. The given decision for the particular behaviour or practice is tolerated upon the basis of a legitimate statement.⁷⁰ The reliability of proof increases or even attains a high level when the practice is generally implemented by the entire religious community during the legislation process. It is maintained that when the practice is pursued by the majority of the religiously devout, it is not possible for it to include error and negligence. Although a specific '*urf* originates within social practices rather than *shari'a*, the absence of legal proof or the silence of legal sources are used as proofs to justify the legal approval of its practice.⁷¹ The scholarly position upon '*urf* can be summarised as entailing that a customary case becomes legally credible and its usability extends in harmony with the situation that needs solution.

Take into consideration the analyses of above-mentioned principles, the thematic interpretation and willed expression of '*urf*, two main styles of its usage becomes prominent: it is either recognised as an object by itself in the form of direct style (which is common during the classical period) or in the form of indirect style mixed with legal principles (which is common during contemporary period). The Ja'fari school's methodological structure privileges reason as a legal tool and this authorises the religious scholars to refer to direct and semi-independent '*urf* when there is no textual source. The freedom to use semi-independent '*urf* in non-textual disputes and the

⁶⁹ Al-Ṣadr, *Al-Mu'ālim*, 149, 165, 166, 169.

⁷⁰ Al-Ṣadr, *Al-Mu'ālim*, 167, 168.

⁷¹ Saljooghi, *Naqsh 'Urf*, 46, 47.

validation of these decisions by scholars help to explain the legal diversity. In addition, the second style, which is accompanied by reason (*‘aql*) is also widely used by the *‘ulamā’*, along with concepts of public interest (*maşlaḥa*), rational practice (*sīra ‘uqalā’iyya*), accepted purity or exemption (*aşl al-barā’a*), continuance (*istişhāb*), necessity (*darūra*). The chronological development of *‘urf* as a legal principle shows parallelism with the enhancement of legal methodology that Mallat considers mutable nature of Islamic law.⁷² The application of these principles within the traditional sources of the Ja’fari school enables *‘urf* to be indirectly infused into the legal scope with an indirect and dependent way. It could be claimed that Ja’fari scholars remain receptive to all styles of *‘urf* when there is an absence of textual sources. In the recent period, however, the vulnerable nature of *‘urf* from legal viewpoint leads scholar to refer to the principle of *sīra ‘uqalā’iyya* which find its origin in the rational deduction methods.

CONCLUSION

The legal rulings of scholars appear as a synthesis of quotations from the Qur’an and the Sunna which attempt to rationalize the motivation for either acceptance or rejection of acts with reference to various legal principles. It should be acknowledged that the acceptance of the *Imāms’s* words within the *ḥadīth* sources sometimes opens the way to customary reflections since their expressions include elements from their own community. The acts, consents and words of *Imāms* provides legal grounding for the extension of customary influences over religious rituals. For Nowrūz celebrations, the contemporary Ja’fari scholars used the *ḥadīth* of *imāms* in the expectation that this would permit different solutions. The last section relates to the manner of reasoning with procedural and secondary principles when the legal norms are not deduced from those four basic sources (the Qur’an, Sunna, *ijmā’*, and *‘aql*). The scholars have sought to set out the principles in more detail, along with the conditions of their implementation. These principles relate to cases in which the true ordinance of God is not clear or known. These legal principles broadly enable contemporary Ja’fari scholars to achieve considerable adaptability and flexibility of law when encountering changes and new issues. When no provision exists in the legal sources for a case under consideration, the scholar has to, by implementing the principles of the Ja’fari school of law and operating within the limitations

⁷² Emine Enise Yakar, “Chibli Mallat. Introduction to Middle Eastern Law. Oxford: Oxford University Press, 2007, XXVII + 455 pages.”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 57/2 (2019), 114.

established by its methodology, render a verdict that secures justice in a practical way.

There is a scholarly consensus which holds that particular behaviours and exercises can be considered as a driving force. The placing of *'urf* within the type of indirect inductive methods enables the *sahīh 'urf* to gain legal validity. Upon encountered a novel issue, the Ja'farī scholars have sought to embrace legal compatibility and practical precedent, with both being privileged over a rejectionist stance. The reliance of Ja'farī school of law on reason, therefore, has an important contribution to make any attempt to identify how *'urf* has been advanced within the methodological hierarchy. It could be argued that *'urf* is a positive internal principle which helps to establish a legal mechanism – from this perspective, it no longer appears as a negative external force that attacks Islamic principles. The approaches in the Ja'farī school of law shows how *'urf* is used as a preventive measure to guide and inspire predominant public trends and deter the community from wrongful behaviours that fall beyond the scope of legitimate practices. At the initial and foundational periods, classical Ja'farī scholars openly referred to *'urf* as an independent source of ruling. However, the scholars of later and contemporary period have avoided to address *'urf* directly but prepared a substructure with *'urf* in order to use during the interpretation of procedural and secondary sources. Among these sources, especially *sīra 'uqalā'yya* principle has gained a prestigious position and expanded the range of its validity in legal area according to explanations of recent Ja'farī scholars. *'Urf*, in operating as a legal constraint, prioritises the local conditions of the region and simultaneously operates at the level of theory and practice. Additionally, the directive character of it enables authorities to apply *'urf* as an influential material and supplementary mechanism that can be used to create Islamized communities and societies. The peculiar customs, along with the existence of different legal schools of law within the Muslim geography have provided a more sustainable explanation for the diversity of the legal opinions within the religious framework.

BIBLIOGRAPHY

- Abd-Allah, Umar Faruq. "Islam and the Cultural Imperative". *CrossCurrents* 56 (2006): 357-375.
- Anşārī, Murtaḍā al-. *Farā'id al-Uşūl*. Qom: Bāqirī, 1998.
- Arani, Akram Muḥammad. *Naqsh 'Urf Der Tafsir Qawānīn Khānda*. Tehran: Nashr Mizān, 2014.
- Calder, Norman. *The Structure of Authority in Imāmī Shi'ī Jurisprudence*. London: University of London, School of Oriental and African Studies, PhD Dissertation, 1980.
- Daniel, Elton L. - Ali Akbar Mahdi. *Culture and Custom of Iran*. Connecticut: Greenwood Press, 2006.
- English Translation of the Message of the Qur'an*. trans. Syed Vickar Ahamed. Illinois: Books of Signs Foundation, 2007.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi. "İsnāşeriyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/142-147. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Ghaṭā'ī, As'ad Kāshif al-. *Al-'Urf Haqīqatahu wa Hujjiyyatahu*. Accessed 15 September 2020. <http://shiabooks.net/library.php?id=4718>
- Gleave, Robert. *Inevitable Doubt: Two Theories of Shi'ī Jurisprudence*. Leiden: Brill, 2000.
- Gleave, Robert. *Scripturalist Islam: The History and Doctrines of the Akhbārī Shi'ī School*. Leiden: Brill, 2007.
- Hakim, Muḥammad Taqī al-. *Al-Uşūl al-Āmmati li-Fiqh al-Muqārin*. Mu'assasa Āl al-Bayt, 1979.
- Heern, Zackery Mirza. "Thou Shalt Emulate the Most Knowledgeable Living Cleric: Redefinition of Islamic Law and Authority in Usuli Shi'ism". *Journal of Shi'a Islamic Studies* 7/3 (2014), 321-344.
- Ḥillī, Al-Ḥasan ibn Yūsuf Ibn al-Mutakhhār al-. *Mukhtalaf al-Shi'a fī Ahkām al-Shari'a*. Qom: I'timād, 2000.
- Ḥillī, Al-Ḥasan ibn Yūsuf Ibn al-Mutakhhār al-. *Nihāyat al-Wuṣūl ilā 'Ilm al-Uşūl*. Qom: Maktaba Al-Tawhīd, 2004.
- Ḥillī, Al-Ḥasan ibn Yūsuf Ibn al-Mutakhhār al-. *Ṭahrīr al-Ahkām al-Shar'iyya 'alā Madhhab al-Imāmiyya: Mawsū'ah Fiqhiyah Kāmilah Mashhūnah bi-al-Takhrīj wa-al-Tafrī'*. Qum: Maktab al-Tawhīd, 1999.
- Ibrahim, Ahmed Fekry. "Customary Practices as Exigencies in Islamic Law Between a Source of Law and a Legal Maxim". *Oriens* 46 (2018), 222-261.
- Işfahānī, Abū al-Qāsim al-Ḥusayn ibn Muḥammad al-Rāghib al-. *Al-Mufradāt fi Gharīb al-Qur'an*. Mecca: Maktabatu Nizār Muşṭafā al-Bāz, 2009.

- Kamali, Mohammad Hashim. *Principles of Islamic Jurisprudence*. Cambridge: St Edmundsbury Press, 1991.
- Khalāf, 'Abd al-Wahhāb. *ʿIlm Uṣūl al-Fiqh*. Cairo: Dār al-Qalem, 1942.
- Khamenei, Ali Hosseini. *Ajwabat al-Istiftā'āt*. Tehran: Fiqh Rūz, 2013.
- Khomeini, Mousavi. *A Clarification of Questions: An Unabridged Translation of Re-saleh Towzih al-Masael*. trans. Borujedi. Colorado: Westview Press, 1984.
- Libson, Gideon. *Jewish and Islamic Law: A Comparative Study of Custom During the Geonic Period*. Cambridge, London: Harvard University Press, 2003.
- Libson, Gideon. "On the Development of Custom as a Source of Law in Islamic Law: Al-rujū'u ilā al-'urfī aḥadu al-qawā'idī al-khamsi allatī yatabannā 'alayhā al-fiqhū". *Islamic Law and Society* 4 (1997), 131-155.
- Mallat, Chibli. *The Renewal of Islamic Law: Muhammad Baqer as-Sadr, Najaf and the Shi'i International*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Manṣūr, Ṣāliḥ ibn 'Abd al-'Azīz al-. *Uṣūl al-Fiqh wa Ibn Taymiyya*. Egypt: Dar al-Nashr, 1985.
- Maybadī, Muḥammad Taqī Fāḍil. *Sharī'at, 'Urf wa 'Aqlāniyyat*. Tehran: Hermes, 2015.
- Moussavi, Ahmad Kazemi. *Religious Authority in Shi'ite Islam: From the Office of Mufti to the Institution of Marja'*. Kuala Lumpur: Istac, 1996.
- Mumīsa, Michael. *Islamic Law: Theory and Interpretation*. Maryland: Amana Publication, 2002.
- Newman, Andrew. *The Development and Political Significance of the Rationalist (Usūli) and Traditionalist (Akhbārī) Schools in Imāmī Shi'i History from the Third/Ninth to the Tenth/Sixteenth Century*. California: University of California, PhD Dissertation, 1986.
- Othman, Muhammad Zain ibn Haji and Muhammad Bakhīt al-Mutī'i. "'Urf as a Source of Islamic Law". *Islamic Studies* 20 (1981), 343-355.
- Ṣadr, Muḥammad Bāqir al-. *Al-Mu'ālim al-Jadīda li-Uṣūl*. Tehran: Maktaba al-Najāh, 1975.
- Saljooghi, Mahmud. *Naqsh 'Urf Der Huqūqi Madanī Iran*. Tehran: Mizan Legal Foundation, 2014.
- Shabana, Ayman. "Custom, as a Source of Law". In *Encyclopedia of Islam* (3. Edition). Edited by Kate Fleet, Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas, Everett Rowson. Accessed 15 September 2020. http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/custom-as-a-source-of-law-COM_24632.
- Shabana, Ayman. *Custom in Islamic Law and Legal Theory: The Development of the*

- Concept of 'Urf and 'Adah in the Islamic Legal Tradition.* New York: Palgrave Macmillan, 2010.
- Shahîd al-Awwal al- (Al-Âmilî, Muhammad ibn Jamâl al-Dîn Makkî). *Al-Lum'â al-Dimashqiyya.* Qom: Dâr al-Fikr, 1994.
- Shahîd al-Awwal al- (Al-Âmilî, Muhammad ibn Jamâl al-Dîn Makkî). *Al-Qawâ'id wa al-Fawâ'id.* Qom: Maktaba al-Mufid.
- Shahîd al-Thânî al- (Al-Âmilî, Zayn al-Dîn 'Ali ibn Aḥmad). *Al-Rawḍa al-Bahiyya Sharḥ al-Lum'â al-Dimashqiyya.* Qom: Al-Mu'esse al-Ismâ'iliyya, 1999.
- Shawkânî, Muhammad 'Ali al-. *Nayl al-Awṭâr min Asrâr Muntaqî al-Akbâr.* Dâr al-Jawzî, 2006.
- Shibli, Muḥammad Muṣṭafâ. *Uṣûl al-Fiqh al-Islâmî.* Beirut: Dâr Al-Nahḍa al-Arabiyya, 1986.
- Tabâtabâ'î, Muḥammad Ḥusayin al-. *Al-Mîzân fî Tafṣîr al-Qur'an.* Beirut: Mu'assasat al-A'lamî, 1997.
- Tabâtabâ'î, Muḥammad Ḥusayin al-. *An Introduction to Shi'i Law: A bibliographical Study.* London: Ithaca Press, 1984.
- The Civil Code of the Islamic Republic of Iran. Islamic Republic of Iran: National Legislative Bodies, 1928. Accessed 15 September 2020. <https://www.ref-world.org/cgi-bin/texis/vtx/rwmain?page=search&docid=49997adb27&skip=0&query=civil%20code&coi=IRN>
- Türkî, 'Abdullah bin 'Abd al-Muḥsin al-. *Usûl Madhhabî Imâm Aḥmad.* Mu'assese al-Risâla, 1990.
- Ṭūsî, Abû Ja'far Muḥammad ibn al-Ḥasan ibn 'Ali al-, Abû Ja'far Muḥammad ibn al-Ḥasan ibn 'Ali al-. *A Concise Description of Islamic Law and Legal Opinions.* trans. A. Ezzati. London: Icas Press, 2008.
- Ṭūsî, Abû Ja'far Muḥammad ibn al-Ḥasan ibn 'Ali al-. *Kitâb al-Khilâf.* Najaf: Al-Nashr al-Islâmî, 1995.
- Ṭūsî, Abû Ja'far Muḥammad ibn al-Ḥasan ibn 'Ali al-. *Al-Mabsûṭ fî Fiqh al-Imâmiyya.* Beirut: Dâr al-Kitâb al-Islâmî, 1992.
- Waraqî, Su'ud bin 'Abdullah al-. *Al-'Urf wa Taṭbîqâtihi al-Mu'asarati.* Accessed 15 September 2020. <https://elibrary.medi.u.edu.my/books/MAL03775.pdf>
- Yakar, Emine Enise. "Chibli Mallat. Introduction to Middle Eastern Law. Oxford: Oxford University Press, 2007, XXVII + 455 pages". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 57/2 (2019), 113-116.
- Zaydân, 'Abd al-Karîm Zaydân. *al-Wajîz fî 'Uṣûl al-Fiqh.* Beirut: Mu'assasat Qurṭuba, 1987.

СЛОЖНОСТЬ ПЕРЕВОДОВ КОРАНА: ПОЛИСЕМИЯ

KUR'AN TERCÜMELERİNİN SORUNU: ÇOKANLAMLILIK
THE COMPLEXITY OF QUR'AN TRANSLATION: POLYSEMY

MÜRSEL ETHEM

DR. ÖĞR. ÜYESİ, PAMUKKALE ÜNİVERSİTE İLAHİYAT FAKÜLTESİ, TEFSİR ANABİLİM DALI,
ASSISTANT PROFESSOR DR., PAMUKKALE UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY DEPARTMENT
OF TAFSİR.

murselahiska@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-2928-0638>

İNAYETULLA AZIMOV

DR. ÖĞR. ÜYESİ, İSTANBUL AYDIN ÜNİVERSİTESİ EĞİTİM FAKÜLTESİ, ARAP DİLİ EĞİTİMİ
BÖLÜMÜ,
ASSISTANT PROFESSOR DR., İSTANBUL AYDIN UNIVERSITY FACULTY OF EDUCATION,
DEPARTMENT OF ARABIC LANGUAGE EDUCATION

inayetullaazimov@aydin.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-5967-5948>

<http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.715755>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
7 Nisan / April 2020

Kabul Tarihi / Accepted
25 Aralık / December 2020

Yayın Tarihi / Published
Aralık / December 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Aralık / December

Atıf / Cite as

Ethem, Mürsel - Azimov, İnayetulla , "Сложность Переводов Корана: Полисемия [The Complexity of Qur'an Translation: Polysemy]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 7/2 (Aralık/December 2020): 745-772.

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

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.

For Permissions

ilahiyatdersisi@kilis.edu.tr

SCREENED BY

 iThenticate
Professional Plagiarism Prevention

Сложность Переводов Корана: Полисемия

Аннотация

Коран - последнее священное писание, ниспосланное на арабском языке для всего человечества. Со времен пророка Мухаммеда «да благословит его Аллах и приветствует» были первые попытки перевода Корана на другие языки. Сам по себе перевод в общем очень трудный процесс. А при переводе священного писания трудность удваивается. Нужно подчеркнуть, что в арабском языке, как и в других языках, существуют полисемия и синонимия. Это и является одним из самых сложных факторов для перевода. Одной из основных причин полисемии и синонимии является динамичность языка. В связи с этим ученые пытаются обратить внимание на проблему определения значения слов арабского языка в период ниспослания Корана. В этой работе мы попытаемся обсудить проблему перевода полисемии в переводах священного писания. Также хотим привлечь внимание к трудности семантизации слов арабского языка во времена ниспослания Корана. Затем мы проанализируем мнения и рекомендации ученых по этим проблемам. А в конце нашей работы мы попытаемся выразить свое мнение.

Резюме

В арабском языке, на котором был ниспослан Коран, как и в любом другом языке, имеются многозначные слова (вуджух/полисемия - слова, которые имеют несколько лексических значений, связанных по смыслу. Эта область требует разносторонних исследований. Очень важно определить значения многозначных слов и степень их передачи на целевом языке, как с точки зрения понимания Корана, так и его перевода. На этапе определения значений этих слов проблема заключается в том, чтобы придать ему значение, которое отличается от других. К тому же можно игнорировать контекст, в котором используется слово, чтобы придать ему только одно из множества значений. В этом исследовании в целом обсуждается существование феномена полисемии в арабском языке, а также проблемы, возникающие при понимании и толковании Корана, на примерах из русских переводов Корана.

Коран - последняя священная книга, посланная всему человечеству, и её язык - арабский. Со времен Пророка Мухаммада (мир ему) было много попыток перевести Коран на другие языки. В результате Коран был переведен на многие языки. Сам перевод часто является очень сложным процессом, но, когда дело касается Священных Писаний, сложность увеличивается. Полисемия лексических единиц самая важная особенность арабского языка. Проблема полисемии является самым сложным процессом перевода. По причине того, что природа языка постоянно развивается и изменяется. Ученые обратили внимание на проблему определения коренных значений арабских слов в период ниспослания Корана. Слова Корана могут иметь различные значения в зависимости от места, где они упоминаются. В нашем исследовании мы рассмотрели многозначность слов на примерах переводов Корана на русский язык.

Переводы Корана на русский язык были выполнены с европейских языков и с арабского языка. Собственно говоря, русскоязычные читатели изначально познакомились с Кораном в связи переводами с европейских языков. Первый перевод Корана был осуществлён в 1716 году Петром Постниковым. За этим переводом последовали ещё три перевода.

Первый перевод Корана с арабского оригинала на русский язык был сделан Дмитрием Богуславским в 1871 году. К сожалению, сразу опубликовать свою работу он не смог. Таким образом известно, что первый перевод Корана с арабского оригинала был сделан и опубликован востоковедом Саблуковым Гордием Семеновичем в 1878 году. В настоящее время существует более

тридцати переводов Корана на русский язык. Можно сказать, что все переводчики стараются наилучшим образом передать смысл Корана на русский язык. Но нужно подчеркнуть, что не все переводчики, которые переводили Коран на русский язык, достаточно владели арабским языком. Среди них были такие переводчики, которые вообще не знали историю Ислама. Кроме того, можно предположить, что мало кто разбирается в переводческой деятельности.

Как мы упоминали выше, одна из основных причин сложности перевода Корана кроется в многозначных словах. Первые переводчики Корана настойчиво подчёркивали важность явления многозначности. Возможно именно по этой причине мы можем сказать, что первые переводы/толкования Корана были в основном на языковом уровне.

Кроме того, следует отметить, что в Коране используются повседневные арабские слова, которые со временем получали новые значения. По сути, эти новые значения имеют преимущественно религиозное значение.

Этому можно привести множество примеров. Например, слово «صلاة / салат» до ниспослания Корана, в основном имело значение «دُعَاء / мольба», но раньше оно никогда не использовалось для обозначения слова «молитва/ намаз». То же самое можно сказать и про слово «زكاة / закят». Это слово по существу до Ислама имело значение «рост». Конечно, это значение сохранено в Коране, но на сегодняшний день это слово в основном используется в своем терминологическом значении, то есть «один из пяти столпов Ислама».

Чтобы лучше понять Священное Писание, ученые, исследовавшие Коран, пытались изучить суть проблемы синонима/омонима как в арабском языке, так и в Коране. Есть разные причины многозначности того или иного слова. Следует отметить, что среди исследователей по этому поводу существуют разные мнения. Фактически, «контекст» - один из наиболее важных факторов, определяющий значения слов в Коране. Кроме того, контекст очень важен при определении любого многозначного слова. Другими словами, контекст является важным элементом для вербального общения.

Как и живые организмы, слова могут со временем меняться. Смысл и значение любого живого языка меняется каждый день. Это изменение может быть в виде обретения нового значения, расширения или сужения значений смысла слов. Когда слово уходит от концепции, которую оно описывает, оно отражает новую концепцию, которая имеет отдаленное отношение к нему или не имеет к нему никакого отношения. Это называется изменением значения.

Расширение значения - это когда слово, описывающее тип или часть объекта, приходит в состояние, которое со временем относится ко всем типам этого объекта. Такие слова как дворник, перо и тп. в русском языке со временем обрели расширение значения.

Сужение значения - это уменьшение семантического объема понятия в процессе исторического развития. Например, современное значение слова квас - это вид определенного напитка. Древнее же значение слова квас - это кислота.

Переход к другому значению в языке (изменение значения) - это использование слова, которое впоследствии имело совершенно другой смысл. Такие слова,

как «صلاة / молитва», «هدى / худа», «كتاب / книга» и «روح / рух» могут быть приведены в качестве примеров из Корана.

В исследовании мы указали на сложность интерпретации арабских слов в период ниспослания Корана. Также привели примеры из Корана и указали на проблематичность многозначности слов. Затем мы высказали мнения и

предложения ученых по этому поводу. Вместе с тем в нашем исследовании мы рассмотрели проблему в полисемантическом переводе и изложили свои мысли по поводу некоторых решений с примерами из русских переводов Корана.

Ключевые слова: Тафсир, Коран, Перевод, Полисемия, Многозначность, Вуджух ва Назаир.

KUR'AN TERCÜMELERİNİN SORUNU: ÇOKANLAMLILIK

Öz

Kur'an-ı Kerim, tüm insanlığa gönderilen son kutsal kitaptır ve dili Arapçadır. Hz. Muhammed'in zamanından bu yana Kur'an'ın diğer dillere tercüme edilmesine yönelik çok girişimler olmuş ve neticede Kur'an-ı Kerim birçok dile çevrilmiştir. Çevirinin kendisi genellikle çok zor bir süreç olmakla bu süreç kutsal metinler söz konusu olduğu zaman iki katına çıkar. Arapçada da diğer dillerde olduğu gibi çok anlamlılık vardır. Hele hele çokanlamlılık Arapçanın en önemli özelliğidir. Çokanlamlılık sorunu çeviride en zor süreç olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun nedeni de dilin doğasının devamlı gelişmesi ve değişmesidir. Bilim adamları Kur'an'ın nüzul dönemindeki Arapça kelimelerin anlamlarını belirleme sorununa dikkat çekmişler. Kur'an kelimeleri zikredilmiş oldukları yere, siyak ve sibaka göre muhtelif manalara gelebilmektedirler. Biz de bu çalışmada, Kur'an-ı Kerim'deki çokanlamlılık sorununu ele alarak Kur'an'ın nüzul dönemindeki Arapçadaki kelimelerin anlamlandırılmasının zorluğuna işaret ettik. Sonra bilim adamlarının bu konudaki görüş ve önerilerini dile getirdik. Çalışmamızın sonunda, çokanlamlılık çevirisindeki sorunu ele alarak ele bazı çözümleri ve düşüncelerimiz belirttik.

Özet

Her dilde olduğu gibi, Kur'an-ı Kerim'in indirildiği dil olan Arap dilinde de çokanlamlı (müşterek/vücüh) kelimelerin bulunduğu gerçek olup, araştırılması gereken bir alandır. Söz konusu çokanlamlı kelimelerin anlamlarını ve hedef dildeki aktarımının ifade durumu tespit etmek hem Kur'an-ı Kerim'i anlamak, hem de hedef dildeki çevirisi açısından çok önemlidir. Bu kelimelerin anlamlarının tayin aşamasında, ya çokanlamlı kelimenin her geçtiği yerde, diğer anlamlarını görmeksizin ona kelimenin tek bir anlamını vermek veya kelimenin kullanıldığı ortam ve bağlamını göz ardı etmek, birçok anlamdan sadece birisini ona yüklemek bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu çalışmamız genel olarak Arap dilindeki çokanlamlılık olgusunun varlığını, söz konusu olguyu Kur'an'ın Rusça çevirilerinde örnekler vererek Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanması hususunda karşılaşılan sorunları tartışmaktadır.

Kur'an-ı Kerim, tüm insanlığa gönderilen son kutsal kitaptır ve dili Arapçadır. Hz. Muhammed'in (SAV) zamanından bu yana Kur'an'ın diğer dillere tercüme edilmesine yönelik çok girişim olmuş ve neticede Kur'an-ı Kerim birçok dile çevrilmiştir. Çevirinin kendisi genellikle çok zor bir süreç olmakla bu süreç kutsal metinler söz konusu olduğu zaman iki katına çıkar. Arapçada da diğer dillerde olduğu gibi çok anlamlılık vardır. Hele hele çokanlamlılık Arapçanın en önemli özelliğidir. Çokanlamlılık sorunu çeviride en zor süreç olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun nedeni de dilin doğasının devamlı gelişmesi ve değişmesidir. Bilim adamları Kur'an'ın nüzul dönemindeki Arapça kelimelerin anlamlarını belirleme sorununa dikkat çekmişler. Kur'an kelimeleri zikredilmiş oldukları yere, siyak ve sibaka göre muhtelif manalara gelebilmektedirler. Söz konusu çokanlamlılık olayını araştırmamızda Kur'an'ın Rusçaya çevirilerindeki çok anlamlı kelimeleri örnek vererek ele aldık. Nitekim çokanlamlılık sorunu Kur'an'ın Rusça çevirilerinde de karşımıza çıkmaktadır.

Kur'an'ın Rusçaya aktarılan tercümelerinin iki çeşit çeviri olduğunu görmekteyiz;

Kur'an'ın Avrupa Dillerinden Rusçaya çevirisi ve Arapça Orijinallerinden Rusçaya çevirisi. Nitekim Rus okuyucuları başlangıçta Kur'an ile Avrupa Dillerinden çevrilen tercümelemler üzerinden tanıştılar. İlk çeviri 1716. senesinde Petr Postnikov tarafından çevrilmiştir. Söz konusu çeviriyi ondan sonra yapılan üç adet çeviri takip etmiştir. Kur'an'ın asıl nüsha Arapça orijinalinden Rusçaya ilk çevirisi 1871'de Dmitriy Boguslavskiy tarafından gerçekleştirildi. Ancak maalesef, çalışmalarını hemen yayınlamadı. Bu yüzden Kur'an'ın Arapça orijinalinden ilk çevirisinin oryantalist Sablukov Gordiy Semenovich tarafından 1878'de yapıldığı ve yayınlandığı bilinmektedir. Şu anda, Kur'an'ın Rusçaya otuzdan fazla çevirisi bulunmaktadır. Tüm çevirmenlerin Kur'an'ın anlamını Rusçaya en iyi şekilde aktarmaya çalıştıklarını söyleyebiliriz. Bununla beraber Kur'an'ı Rusçaya çeviren tüm çevirmenlerinin iyi düzeyde Arapça bildiğini söyleyemeyiz. Ayrıca bazı çevirmenler genel olarak İslam tarihini tam olarak bilmeyenler de vardı. Bunların yanında çeviri işini de az sayıda insan anladığını varsayabiliriz.

Yukarıda bahsettiğimiz gibi Kur'an'ın çevirisinin karmaşıklığının temel nedenlerinden biri çokanlamlı (müşterek/vücüh) kelimelerde yatmaktadır. Kur'an'ın ilk tercümanları çokanlamlılık olayını önemini ısrarla vurguladı. Belki de tam da bu nedenle, Kur'an'ın ilk tefsirleri/yorumları esas olarak dil düzeyinde idi diyebiliriz.

Ayrıca, Kur'an-ı Kerim'in nüzul sırasında her zamanki Arapça kelimeleri kullanıldığını, ancak zaman zaman bunlar yeni bir anlam ifade ettiğini belirtmek gerekir. Temel olarak, bu yeni anlamların öncelikle dini bir anlamı vardı. Bu konuda çok sayıda örnek verebiliriz. Örneğin, Kur'an'ın gönderilmesinden önceki "صَلَاة" /salat" kelimesinin temelde "دُعَاء" /yalvarma" anlamı vardı, fakat önceden hiç "namaz" anlamında kullanılmadı. Örneğin, "zekât" kelimesi için de aynı durum söz konusudur.

Bu kelime, İslamiyet'ten önce, esas olarak «büyüme» anlamına geliyordu. Tabii ki, bu anlam Kur'an'da korunur, ancak bu kez kelime esas olarak terminolojik anlamında, yani "İslam'ın beş esasından biri" olarak kullanılır.

Kur'an'ı araştıran bilim insanları kutsal yazıları en iyi şekilde anlamak için, hem Arap dilinde hem de Kur'an'da çokanlamlılık ve eşadlılık/eşseslilik konularının esasını/özünü incelemeye çalıştılar. Çokanlamlılığın oluşmasının çeşitli nedenleri vardır. Araştırmacılar arasında bu konuda farklı görüşler olduğu belirtilmelidir. Nitekim "bağlam" Kur'an'ın anlamını belirlemede en önemli faktörlerden biridir. Ayrıca, herhangi bir çokanlamlı kelimeyi tayin etmede bağlam çok önemlidir. Başka bir deyişle, bağlam sözlü iletişim için bir ön koşuldur.

Canlı organizmalar gibi kelimeler de zamanla değişebilir. Herhangi bir yaşayan dilin sözlüğü her gün değişir. Bu değişiklik ya bir anlam alması, genişlemesi ya da daralması olabilir. Bir kelimenin anlattığı kavramdan az çok uzaklaşması, onunla uzak yakın ilgisi bulunan ya da hiç ilgisi bulunmayan yeni bir kavramı yansıtır duruma gelmesine anlam değişmesi denir. Anlam değişmesi dilde anlam genişlemesi, anlam daralması ve başka anlama geçiş şeklinde görülür.

Anlam genişlemesi: Bir varlığın bir türünü ya da bölümünü anlatan kelimenin zamanla o varlığın bütün türlerini birden anlatır duruma gelmesine anlam genişlemesi denir. "Alan" sözcüğü "düz, açık yer" anlamında kullanılırken günümüzde, bu anlamı yanında "meslek, iş, araştırma-inceleme alanı" vb. anlamlarında kullanılmaktadır.

Anlam daralması ise bir kelimenin eskiden anlattığı durumun, nesnenin bir bölümünü bir türünü anlatır duruma gelmesidir. Örneğin "oğlan" kelimesi "çocuk, evlat" demek iken, yani hem kız hem oğlan çocuğunu karşılarken, bugün sadece erkek çocuğunu karşılarmaktadır. Örneklerden görüleceği gibi anlam daralmasında kelimenin ilk anlamında bir daralma olmaktadır.

Dildeki başka anlama geçiş (anlam kayması): Herhangi bir anlamda kullanılan kelimenin sonradan bambaşka bir anlamda kullanılmasıdır. Kur'an'ın muhtevasında

anlam değışikliklerine uğrayan kelimelere “صلاة /namaz”, “هدى /hüdâ”, “كتاب / kitâb” ve “روح /rûh” gibi kelimeler örnek verilebilir.

Çalışmada Kur’an-ı Kerim’deki çokanlamlılık sorununu ele alarak Kur’an’ın nüzul dönemindeki Arapçadaki kelimelerin anlamlandırılmasının zorluğuna örnekler vererek işaret ettik. Sonra bilim adamlarının bu konudaki görüş ve önerileri dile getirdik. Yine çalışmamızda çokanlamlılık çevirisindeki sorunu ele alarak Kur’an’ın Rusça çevirilerinden örnekle bazı çözümler için düşüncelerimiz belirttik.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur’an, Çeviri, Çok Anlamlılık, Anlam Genişlemesi, Vücûh ve Nezâir.

THE COMPLEXITY OF QUR’AN TRANSLATION: POLYSEMY

Abstract

The Quran is the last Holy Book sent in Arabic to all Mankind. Since the time of Prophet Muhammad (pbuh) there were attempts to translate the Qur’an into other languages. The translation is generally a very difficult process. In addition, when the Holy Book is translated, the difficulty is doubled. It must be emphasized that in Arabic, as in other languages, there are polysemy and synonymy. This is one of the most difficult issues in translation. The main reason is that polysemy and synonymy are dynamisms of language. In this regard, scholars try to draw attention to the study of the meaning of Arabic words during the period of descending of the Quran. This work attempts to discuss the problems of translation of polysemy in translations of the Holy Book. The study also examines the semantic issues of the words in the Arabic language during the time of Prophet Muhammad. Further, the paper analyzes the views and recommendations of scholars on these problems. Authors express their own scholarly views concerning the topic as the conclusion of the paper.

Summary

As any other language, Arabic, as the language of the Koran, has polysemantic words (vudjuh); this area is not studied well and it needs special attention. It is very important to determine the meaning of polysemantic words and their translations in the target language, to understanding and translate the Koran. While defining the single meaning out of the polysemy, it is quite necessary to look all other meanings in the dictionary; also the context and the speech situation should be considered.

This study discusses the polysemy in the Arabic language; the issues in understanding and interpretation of the Koran are analyzed on the basis of the examples in the Russian translations of the Koran. The Koran is the last Holy Book sent to all humanity in Arabic. Since the time of Muhammad (pbuh) there have been many attempts to translate the Koran into other languages. As a result, the Koran was translated into many languages. Translation itself is a very complex process and when it comes to the Holy Books, the translation process gets more complicated. In Arabic, as in other languages, there are many polysemantic words that have many different meanings. We argue that polysemy is the most important and distinct feature of the Arabic language and therefore, the problem of polysemy is the most complex issue in the translation process.

Scholars drew attention to the problem of defining the root meanings of the Arabic words during the Koran era. The words of the Koran may have different meanings depending on where they are mentioned. In our research, we studied the polysemantic words in the several translations of the Koran into Russian based on the examples. Translations of the Koran into Russian were done in two ways: some translations were done into Russian via European languages; some of the translations were

done directly from Arabic into Russian. In fact, the Russian readers started to read the Koran in the translations via European languages.

Peter Postnikov fulfilled the first Russian translation in 1716. After this translation another three translations emerged. Dmitry Boguslavsky did the first direct translation of the Koran from the source Arabic language into Russian in 1871. Unfortunately, he could not publish his work immediately. Thus, the first direct translation of the Koran from the source Arabic language was done and published by the orientalist Sablukov Gordiy Semenovich in 1878.

Currently, there are more than thirty translation of the Koran in Russia. We argue that all translators try to convey the best meaning of the Koran into Russian. However, not all the translators developed Arabic language proficiency. Some of the translators did not have any knowledge on the history of Islam. In addition, not all translators did their best in the translation process. As the topic discusses, the translation of the polysemantic words is one of the most complicated issues in translating Koran into other languages.

It should be noted that the Koran uses the Arabic common vocabulary, but over time they acquired the new meanings. In fact, these new meanings own predominantly religious semantics. There are many examples in this regard. For example, the word

word “صَلَاة /salat” had the meaning “invocation/دعاء” before the Koran was sent ; it was never used to mean «prayer / namaz». The same is with the word «zakat». It meant «growth» before Islam. Of course, this meaning is preserved in the Koran, but in present time this word is mainly used as a term “to denote”.

The Koran scholars tried to study the importance of the synonym / homonym problems both in Arabic and in the Koran in order to better understand the Holy Books. There are different reasons for the polysemy of a word. It should be noted that there are different opinions among researchers on this matter. In fact, «context» is one of the most important factors in defining the meaning of words in the Koran. Moreover, context is very important in determining any polysemy. In other words, context is a very important element for verbal communication.

Like living organisms, words and meanings can change over time in any language. This change may be in the form of transition to new meaning, the extension of semantic meaning and a semantic restriction of words. When a word moves away from the previous concept, it reflects a new concept which is distantly related to the previous one or it has nothing to do with the previous meaning; this process is called a change in meaning. So the word may acquire a new meaning, the meaning may be extended or narrowed. The extension of semantic meaning emerges when a word denotes to all the meanings of the object. For instance, the Russian words as дворник (janitor), перо (pen) have acquired an extended meaning over time. Semantic restriction of words is a decrease in the semantic meaning of a concept in the process of historical development. For example, if the modern Russian word “kvass” is consumed in the meaning of a particular drink, it is not used in the ancient meaning of ‘acid’.

Semantic drift or changing to a different meaning in a language: the semantic drift occurs when a word acquires a completely different sense. Words such as “صلاة / prayer”, “هدى/huda”, “كتاب /kitab” and “رُوح/ruh” are examples of the semantic drift in the Koran.

In the study, we studied out the difficulty of interpreting Arabic words during the revelation of the Koran. The examples from the Koran are selected to research the issues of polysemantic words. The appropriate literature is done and the scholarly arguments are reviewed. The paper also analyzed the translation issues of polysemy

in the Russian translations of the Koran and the conclusion recommends several solutions of the issue.

Keywords: Tafsir, Quran, Translation, Polysemy, Multiple Meaning, Wujûh and Na-dhâir.

Введение

Переводы Корана на русский язык можно разделить на две группы: переводы Корана на русский язык с европейских языков и переводы Корана на русский язык с арабского языка. Нужно подчеркнуть, что русскоязычные народы познакомились с содержанием Корана непосредственно через вторичные переводы Корана с европейских языков. Подобный перевод был сделан в 1716 году Петром Постниковым. В последствии было сделано еще три перевода. Эти переводы Корана были сделаны с французского и английского языков. Несмотря на то, что эти переводы были далеки от арабского оригинала, они смогли удовлетворить потребности русскоязычных народов более ста пятидесяти лет.¹

Первый перевод Корана с арабского оригинала был осуществлён в 1871 году Богуславским Дмитрием Николаевичем. Но к сожалению, ему не удалось издать свою работу сразу. Считается, что первый перевод Корана с арабского оригинала был выполнен и издан востоковедом Саблуковым Гордием Семёновичем в 1878 году.²

В настоящее время существует более тридцати переводов Корана на русском языке.³ Нужно дать должное и сказать, что все переводчики максимально стремились как можно лучше передать смысл Корана на русский язык. Возможно не у всех это получилось! Как утверждает, не все переводчики Корана в совершенстве знали арабский язык; а также некоторые из переводчиков не совсем хорошо владели историей Ислама в общем; да и о самом переводе, мало кто понимает в достоинстве.⁴ Особенно следует отметить тот факт, что перевод

¹ Ефим Резван, *Коран и Его Мир* (Санкт-Петербург: Издательство Петербургское Востоковедение, 2001), 382 и тд.

² Резван, *Коран и Его Мир*, 414 и тд. Mürsel Ethem, "Rusça Kur'an Çevirilerinin Tanıtımı ve Çeviribilim Açısından İncelenmesi-I (Arapçadan Rusçaya Yapılan Kur'an Çevirileri)", *Журнал Akademik Bakış*, 57 (Eylül 2016), 265-268.

³ Более подробную информацию о переводах Корана можно найти в следующих работах: Резван, *Коран и Его Мир*; Saïda Saipova, *İgnatij Yulianoviç Kırçkovskiy ve Valeriya Porohova'nın Rusça Kur'an Tercümelere'i* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006); İsmail Shovkhalov, *Kur'an-ı Kerim'in Rusça Tercümelere'i (Mana ve Doğruluk Bakımından Değerlendirilmesi)* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006); Mursal Atamov, *Rus Dilinde Yayınlanan Kur'an-ı Kerim Çevirilerininin Çeviribilim Açısından İncelenmesi (Başarılı Bir Rusça Kur'an Çevirisinin Oluşturulmasına Katkı)* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013). Faima İsrailova. *Rusça Kur'an Çevirilerine Karşılaştırmalı Bir Bakış*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.

⁴ Резван, *Коран и Его Мир*, 450; <http://www.islamrf.ru/news/culture/history/12655> (26 сентября

сам по себе очень сложный процесс. А когда дело касается перевода священного писания, как Коран, то сложность во много раз увеличивается.

Одна из основных причин сложности перевода Корана лежит в полисемии и синонимии. Как и во многих языках, в арабском языке тоже существуют слова, которые имеют несколько смыслов. А также можно встретить некоторые слова, различающиеся по звучанию, но имеющий практически одно значение. В мусульманской литературе подобное явление изучает наука под названием *вуджух ва назъир*, то есть полисемия и синонимия.⁵ Ещё первые толкователи Корана настойчиво подчеркивали важность полисемии и синонимии. Возможно именно из-за этого первые тафсиры /толкования Корана были в основном на лингвистическом уровне.⁶

Нужно отметить, что во время ниспослания Священного Корана Всевышний Аллах, порой, использовал обычные арабские слова, но уже с новым значением. В основном эти новые значения имели в первую очередь религиозный смысл. Можно привести очень много примеров на эту тему. Например, слово *саяят* до ниспослания Корана в основном имело значение “*دُعَاءُ* /мольба”, но ни не в коем случае не использовалось в значении - намаз. Ещё, например, слово «закят». Также слово *закят* до прихода Ислама имело значение в основном «рост». Конечно же этот смысл сохранился в Коране, но это слово на сегодняшний день используется в основном в терминологическом его значении, то есть как один из пяти столпов Ислама.

В нашей работе мы попытаемся исследовать полисемию. Затем мы хотим изучить и определить роль контекста и изменения значений слов на арабском языке в определении полисемии в Коране.

Полисемия

Еще с давних времен ученые в разных областях проявляли интерес к многозначности слова. Так и исследователи Корана, для наилучшего понимания священного писания, пытались изучить суть полисемии и омонимии как в арабском языке, так и в Коране.⁷

2019); Магомедрасул Омаров, Алим Курамухаммад-Хаджи (Махачкала: Издательство Рисалат, 2009), 47.

⁵ Али Акбар Бабаи и др., *Методология Толкования Корана* (Москва: Издательство Садра, 2016), 113; Şahin Güven, “Dil, Anlam ve Çokanlamlılık”, *Журнал Bilimname*, 2/25 (2013), 83; <https://eminbar.com/quranic-studies/leksika-korana-elmir-kuliev/polisemiya-sinonimiya-korane>, (26 сентября 2019).

⁶ Если обратить внимание, то можно заметить, что первые толкования Корана были очень короткие и в основном на лингвистическом уровне.

⁷ Emrullah İşler, “Çokanlamlılık, Anlam Daralması ve Kur’anın Türkçe Çevirilerinde Yapılan Yanlış-

Выдвигаются несколько причин происхождения полисемии. Нужно заметить, что среди исследователей существуют разные мнения на эту тему. Мнение исламских ученых о полисемии можно резюмировать следующим образом:

–Использование одного и того же языка в разных регионах со временем может привести к полисемии. Например, если в одном регионе какое-то слово используется в каком-либо определенном смысле, то в другом регионе данное слово может использоваться в другом смысле. Затем если оба значения будут использоваться в широком использовании, то может возникнуть полисемия.⁸

–Многие слова имеют несколько смыслов. В основном, одно значение имеет главный смысл, а другие второстепенный смысл. Но со временем второстепенный смысл порой занимает место главного смысла и таким образом образуется полисемия.⁹

–Слова порой используются одновременно как в прямом, так и в косвенном смысле. Хотя эти слова в самом начале использовались только в прямом или в косвенном смысле.¹⁰

–Терминизация слов одна из основных причин полисемии. Проблема полисемии терминов в течение долгого времени являлась традиционной в терминоведении. Современное терминоведение считает установленным наличие в отраслевых терминологиях как явления омонимии, так и явления полисемии, общность которых состоит в том, что одна лексическая форма используется для названия нескольких разных понятий.¹¹ Подобные примеры очень часто можно встретить в Коране. Такие слова как *фикх*, *саяят* и *закят* являются одними из нескольких примеров.

Некоторые ученые выдвигая разные причины утверждали, что в Коране есть полисемия. А некоторые из учёных категорически опровергали данную теорию.¹² Нужно подчеркнуть, что если одно слово

lar”, *Kur’an ve Dil: Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu*, (Van: Издательство Bakanlar Matbaası, 2001), 385; Mesut Okumuş, “Kur’an Yorumunda Çokanlamlı Lafızlara Yaklaşımlar”, *Журнал Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi* 1/2, (2003), 28; Sabri Türkmen, “Arapçada Çokanlamlilik ve Kur’an-ı Kerim”, *Журнал Diyanet İlmî* 46/2 (2010), 84.

⁸ Okumuş, “Kur’an Yorumunda Çokanlamlı Lafızlara Yaklaşımlar”, 34; Şahin Güven, *Kur’an’ın Anlaşılmasında Çokanlamlilik Sorunu* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004), 82; Анатолий Шайкевич, *Введение в Лингвистику* (Москва: Издательский центр Академия, 2005), 144.

⁹ Шайкевич, *Введение в Лингвистику*, 143; Okumuş, “Kur’an Yorumunda Çokanlamlı Lafızlara Yaklaşımlar”, 35.

¹⁰ Okumuş, “Kur’an Yorumunda Çokanlamlı Lafızlara Yaklaşımlar”, 35; Güven, *Kur’an’ın Anlaşılmasında Çokanlamlilik Sorunu*, 70.

¹¹ Okumuş, “Kur’an Yorumunda Çokanlamlı Lafızlara Yaklaşımlar”, 35; Güven, *Kur’an’ın Anlaşılmasında Çokanlamlilik Sorunu*, 75; Владимир Лейчик, *Семантическая Омонимия и Многозначность в Сфере Терминов* (Москва: Издательство Наука, 1991), 115–121.

¹² Поскольку мы думаем, что упоминание дискуссий по этому вопросу выйдет за рамки на-

в Коране для кого-то было многозначным, то для других это слово было синонимией. А если в общем изучить книги и статьи написанные на эти темы то можно открыто заявить, что полисемия существует в Коране.

Контекст

Контекст - это один из самых важнейших факторов в определении смысла в Коране. А также контекст имеет большое значение в фиксации какого-либо многозначного слова. Иными словами, контекст является необходимым условием вербальной коммуникации. Лингвистический контекст иначе называют вербальным. Нужно помнить, что Коран — это устное обращение/устная речь от Всевышнего Аллаха ко всему человечеству. Как известно в устной форме обращения, значение смыслов слов зависит во многом от контекста.¹³

К примеру, Аль-Мубаррад (ум. в 898 г. по хиджре) в своей книге рассказывает о важности контекста и подчеркивает, что контекст очень важен в определении многозначности слова. Ещё, например, Ибн аль-Анбари в предисловии к своей книге *аль-Аддад* рассказывает, что контекст определяет и ограничивает смысл какого-либо слова. Точно также и современные ученые подчеркивают важность контекста в определении полисемии.¹⁴

Изменение Значений Слов

Священный Коран был ниспослан пророку Мухаммеду (да благословит его Аллах и приветствует) в течении 23 лет. Данное откровение имело характеристику не письменного, а устного обращения. Как известно у устного обращения есть свои характерные черты.¹⁵

С каждым днём человечество отдаляется от времени ниспослания священного Корана. Тем временем всё сложнее и сложнее становится уточнить смысл того или иного слова в Коране. Ведь слова как живые организмы со временем могут изменяться. Словарь любого живого языка с каждым днём изменяется. Это изменение может быть, как по-

шего исследования, мы просто хотим ограничиться только ссылками на эти работы: Ali Karataş, "Kur'an'da Çokanlamlı Kelimelerde Anlamın Tayini Meselesi -Savaş Ayetleri Bağlamında Fitne Kavramı Örneği", *Marife: Журнал Dini Araştırmalar*, 13/1 (2013), 71; Güven, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Çokanlamlılık Sorunu*, 177-180.

¹³ Mürsel Ethem, "Kırgızca Meallerde Anlam-Bağlam İlişkisi (Iyık Kuran Cana Kırgızça Kotormusu Bağlamında Eleştirel Bir İnceleme)", *International Central Asia Symposium Proceedings Book: Migration, Poverty and Identity*, ред. Ercan Oktay и др. (Бишкек: 2018), 555.

¹⁴ Güven, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Çokanlamlılık Sorunu*, 253.

¹⁵ Mürsel Ethem, *Rusça Kur'an-ı Kerim Çevirileri (Tanıtımı ve Analizi)* (Анкара: Издательство Gece Kitaplığı, 2017), 182.

полнение значения, так и сужение данного слова. А также возможно сдвиг значения.¹⁶

В этом разделе мы попытаемся коротко изучить изменение значения слов в общем на русском языке и в особенности в арабском языке. Взаимоотношения многозначной лексической единицы с контекстом исключительно разнообразны: Ведь для того, чтобы различать значения полисемичного слова необходимы соответствующие типовые “опознавательные контексты”.

Изменение слов, как и во многих языках так и в русском или в арабском языке неизбежно. В русском языке есть очень много слов, которые со временем приобрели другие значения. Нужно согласиться и дать должное, что нынешнее молодое поколение не полностью поймет произведения Александра Сергеевича Пушкина или Михаила Юрьевича Лермонтова. Как глаголы, так и имена существительные со временем обретают новые значения. Например, такие слова как рынок, клуб, дом и неделя обрели новые значения.¹⁷

Последние 20-30 лет в России произошли большие изменения значений слов в особенности среди молодого поколения. Возможно поначалу казалось, что новые значения слов употреблялись ошибочно. Но время показало, что это вовсе не так.¹⁸ Как справедливо заметил Чуковский, человечество всегда пыталось противодействовать изменениям значений слов, но нужно отметить, что человечество каждый раз проигрывало.¹⁹

Подобную ситуацию можно увидеть и в арабском языке. Как и раньше было упомянуто, к сожалению арабские словари неполно отражают смыслы слов времён пророка Мухаммеда «да благословит его Аллах и приветствует». Да и к сожалению лексикографы не всегда удачно располагали слова в своих работах. Они порой могли не обращать внимание на такие особенности слова как динамичность и переменность.

Один из первых ученых который обратил внимание на данную проблему это ученый богослов Амин ал-Хули (1895-1966). По его мнению, не один арабский словарь не отображает коренной и первоначальный смысл слов Корана времён его ниспослания пророку Му-

¹⁶ Salih Akdemir, *Kur'an'a Dilbilimsel Yaklaşımlar* (Стамбул: Издательство Kuramer, 2017), 183.

¹⁷ Марина Москалева, “Расширение Значения Слова Как Один Из Основных Политических Процессов (На Примере Имен Существительных)”, *Журнал Общественные и Гуманитарные Науки* 12/22 (2007), 181.

¹⁸ Рауза Полякова, “Изменение Лексического Значения Слов в Молодежной Среде”, *Гуманитарные Науки. Вестник Финансового Университета* 12/4 (2013), 83.

¹⁹ Полякова, “Изменение Лексического Значения Слов в Молодежной Среде”, 83.

хаммеду «да благословит его Аллах и приветствует». Именно поэтому каждый толкователь Корана должен самостоятельно анализировать и уточнять коренной смысл того или иного слова в Коране, утверждает ал-Хули. Также нужно отметить, что современные исламоведы Дюджане Джундиогу (1962-) и Салих Акдемир (1950-2014) тоже одни из тех, которые привлекли внимание на изменение значений слов. Каждый из них пытался найти решение данной проблеме.²⁰

А теперь давайте вкратце изучим изменение значения слов. Есть различные категории, но мы предпочли более распространенную версию.

Виды контекста:

Сужение Значений

Сужение значения слова в каком-либо языке происходит, когда какое-либо слово первоначально имеющее более широкое значение, с течением времени становится более узким и специфическим. Другими словами, смысл сужения значения можно выразить следующим образом, это переход от родного и коренного значения какого-либо слова к видовому. Например, возьмём слово *художник*, изначально это слово имело значения такие как *мастер, умелец*. Отныне это слово в основном имеет значение *живописец*.²¹

В арабском языке тоже есть очень много примеров. Один из самых прекрасных примеров — это слово *امر* /Амр. Вовремя ниспослания Священного Корана, по утверждению ученых, это слово, также, имело значение *говорить, рассказывать*. Но со временем данное слово потеряло исконное значение. Таким образом, если изучить современные словари, то невозможно увидеть значение *говорить* или *рассказывать*.²²

Расширение Значений

Расширение значений можно характеризовать следующими словами: это увеличение и расширение семантического объема слова с течением времени. В данной ситуации главное определить первое и

²⁰ Mürsel Ethem и др., *Kur'an ve Anlam* (Анкара: Издательство Grafiker, 2018), 13.

²¹ Сергей Ожегов, *Толковый Словарь Русского Языка* (Москва: Издательство Оникс, 2008), 697; Сергей Кузнецов, *Большой Толковый Словарь Русского Языка* (Санкт-Петербург: Издательство Норинт, 2000), 1456; Макс Фасмер, *Этимологический Словарь Русского Языка* (Москва: Издательство Прогресс, 1986), 282; Mehmet Aydın, *Dilbilim El Kitabı, Temel Kavramlar ve Konular* (Стамбул: Издательство 3F, 2007), 83; Doğan Aksan, *Anlambilimi ve Türk Anlambilimi* (Анкара: Издательство Erol Ofset Matbaacılık, 1978), 119.

²² Akdemir, *Kur'an'a Dilbilimsel Yaklaşımlar*, 36.

коренное значение слова, затем уже можно определить другие вторичные значения.²³ К примеру слово *дворник*. Надо заметить, что данное слово до 1917 года имело значение как *владелец* или *содержатель постоянного двора*. Но первичное значение данного слова это тот, кто поддерживает чистоту и порядок во дворе и на улице около дома.²⁴

Примеров из Корана на расширения значения очень много. Например, такие слова как *саяят*, *дин*, *аят*, *фитна* одна лишь маленькая часть из примеров.²⁵ Например, слово *саяят* до Ислама имело значение *дуа*, то есть *мольба*. Но с приходом Ислама данное слово расширило свое значение. На сегодняшний день это слово в Коране употребляется как намаз.

Сдвиг значения

Сдвиг значения — это изменение лексического значения слова. В основном, сдвиг значения можно увидеть при переходе слова от одного языка к другому. Подобные слова никогда не переходят со всеми своими значениями.²⁶

В русском языке арабизмы можно увидеть в разных сферах, такие как быт и культура, названия продуктов питания, математика, религия и так далее. В быту и культуре можно встретить такие слова как кофе, сироп, халва, матрац, халат и т.д. А, например, в математике существует такие слова как *алгебра* и *алгоритм*. Все эти слова были взяты из арабского языка. Нужно заметить, что данные слова не перешли в русский язык со всеми своими значениями.²⁷

В турецком языке тоже очень много арабских слов которые перешли в турецкий язык. Также, в переводах Корана на турецком языке можно встретить очень много арабизмов. Надо подчеркнуть, что существует очень реальная проблема в этом плане вопроса. Ибо арабские слова, по нашему мнению, употребленные в переводах Корана не всегда правильно воспринимаются турецким читателем. Таким образом можно сказать что подобный метод становится причиной неправильного понимания и толкование Корана. Есть очень большое количество слов, которых можно здесь упомянуть. Но нам бы хоте-

²³ Aksan, *Anlambilimi ve Türk Anlambilimi*, 120, 142-143.

²⁴ Ожегов, *Толковый Словарь Русского Языка*, 135; Osman Toklu, *Dilbilime Giriş* (Анкара: Издательство Akçağ, 2003), 92-93.

²⁵ Aydın, *Dilbilim El Kitabı*, 83-84; Aksan, *Anlambilimi ve Türk Anlambilimi*, 120-121.

²⁶ Aksan, *Anlambilimi ve Türk Anlambilimi*, 121, 144 – 146; Aydın, *Dilbilim El Kitabı*, 84-85.

²⁷ Шаммари Маджида Джамиль Ашур, “Причины Заимствования и Признаки Актуальности Арабизмов в Русском Языке”, *Вестник АГУ* 152/1 (2015), 19.

лось лишь привлечь внимание на такие слова как *сабр*, *фитна*, *саджда*, *закят*... очень часто употребляются в переводах Корана.²⁸

Полисемия в Коране

Как уже раньше упоминалось полисемия в Коране есть или нету это спорный вопрос между учеными. Но все же нужно заметить, что полисемия неизбежна в любом языке. Если одно слово обретает новое значение — это значит, что данное слово отныне будет не забыто. Ибо только часто используемые слова обретают новые значения. Также нужно заметить, что, если одно слово многозначно это не недостаток какого-либо языка. Наоборот, многозначность — это сила объяснения и выражения. Язык как живой организм, всегда подвижен и динамичен. Об этом говорили и спорили ещё до рождения Христа. Например, Демокрит в пятом веке до нашей эры указывал что слова могут иметь разные значения.²⁹

После ниспослания Корана, верующие, чтобы чётко понять смысл его изречения усердно занялись грамматикой арабского языка. В первые годы Хиджры были написаны книги, объясняющие и поясняющие смысл Корана на базе словарного метода.

Интересно, что первые толкования Корана были очень коротки. В основном имели синонимический характер; то есть содержанием этих толкований были слова, разъясняющие текст Корана лишь на синонимическом уровне. В первых толкованиях можно увидеть, что толкователи усердно привлекали внимание на многозначность слова. Кстати, в первых работах, многозначность слова, употребленная в Коране было мало, но с годами, толкователи все больше и больше прибавляли новые значение. Этот факт само говорит о том, что полисемия неизбежна в любом языке, так же и в Арабском. А теперь нам бы хотелось привлечь ваше внимание на пару примеров многозначности слов в Коране.

Некоторые Примеры С Переводов Корана

Конечно же надо заметить, что в Коране очень много примеров, которые имеют полисемистический характер. И конечно же упомянуть все примеры из Корана в этой небольшой и скромной работе не-

²⁸ Mürsel Ethem, "Son Çağrı Kur'an'ın Mukaddimesi Üzerine", *Журнал Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 16/32 (2017), 517.

²⁹ Şahin Güven, *Kur'an'ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çokanlamlılık Sorunu* (Стамбул: Издательство İFAV, 2017), 88-89; İşler, "Çokanlamlılık, Anlam Daralması ve Kur'an'ın Türkçe Çevirilerinde Yapılan Yanlışlar", 385.

возможно. И именно поэтому мы ограничимся всего лишь несколькими, но очень известными примерами.

Салят / صلاة

Прежде всего хотелось бы подчеркнуть, что по мнению Джалалуддин ас-Суюти слово “صلوات / Салават” (что корень данного слова “و/ا/ص - С/Л/В” или “و/ا/ص - С/Л/Й”) встречающееся в суре Аль-Хаджж (40-й аят) не арабского происхождения, а Ивритского.³⁰ Еще надо заметить, что ученые имеют разногласия по поводу корня слова “صلاة / салят”. Некоторые ученые языковеды утверждают, что корень данного слова “و/ا/ص - С/Л/В”. А по мнению некоторых языковедов корень данного слова “و/ا/ص - С/Л/Я”. Забегая вперед сразу хотелось бы сказать, что по результатам наших исследований и по мнению множества учёных языковедов корень слова “صلاة / салят” должен быть “و/а/ص - С/Л/В”.³¹

Слово *салят* в Арабских словарях, до ниспослания Корана, имело очень ограниченное значение. По данным нашего исследования данное слово имела в этих словарях пять основных значений:

- Середина спины
- Отслеживание животного
- Салават (то есть: синагога, мольба, упомянуть в разговоре добром кого-н., покаяние).
- Сеть (охотничья)
- необходимость, надобность.³²

Как мы уже раньше упоминали слово *салят* означает *мольба* и *прощение*. Но с ниспосланием Корана это слово обрело ещё одно значение - *намаз*. В Коране корни “و/а/ص - С/Л/В” или “و/а/ص - С/Л/Й” встречаются очень часто, но отличаются друг от друга. К примеру корень “و/а/ص - С/Л/В” с различными формами встречается 99 раз. А корень “و/а/ص - С/Л/Й” встречается с разными формами 25 раз.³³

Наше внимание привлекло то что одно основное значение имеет близость с значениями слова *салят* после ниспослания Корана. Это слово “صلوات / Салават”. У этого слова были такие значения как *синагога*, *мольба*, *милосердие* и *тавба* (то есть, покаяние, молитва Аллаху о прощении грехов).

³⁰ Джалалуддин ас-Суюти, Аль-Мухаззаб Фима Вакаа Фил-Курани Минал-Муарраб (Бейрут: Издательство Дар аль-Кутуб аль-Илмийа, 1988), 107-110.

³¹ Mürsel Ethem, Kur'an'da İbranice Kelimeler (Mühezzeb Bağlamında Eleştirel Bir İnceleme) (Анкара: Издательство Gece Kitaplığı, 2017), 207.

³² Ethem, Kur'an'da İbranice Kelimeler, 206.

³³ Ethem, Kur'an'da İbranice Kelimeler, 207.

В словарях Корана к корню “*و/ل/ص* - С/Л/В” приписывают следующие значения: *саяят* (то есть: мольба, милосердие и восхваление, прощение грехов, поклонение), *очищение*, *намаз*, *лицемер*, *синагог*, *чтение* (Корана), *религия*, *помощь*.³⁴ Таким образом наше исследование показало, что слово *саяят* приобрело расширение значения.

Ещё конечно же надо сказать что слово *саяят* не всегда употребляется в Коране в значение *намаз*. Как и раньше было упомянуто это слово в Коране является ярким примером полисемии. Но теперь давайте кратко изучим переводы Корана на русском языке и постараемся проанализировать смысл употребления данного слова.

Самой распространённой ошибкой в переводе слово *саяят* можно увидеть в суре Худ 87-ом аяте:

قَالُوا يَا شُعَيْبُ أَصْلُوتَكَ تَأْمُرُكَ أَنْ نَتْرَكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا أَوْ أَنْ نَفْعَلَ فِي أَمْوَالِنَا مَا نَشَاءُ إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ

Они сказали: «О Шуейб! Неужели твой намаз повелевает нам отречься от того, чему поклонялись наши отцы, или распоряжаться нашим имуществом не так, как мы того хотим? Ведь ты же - выдержанный, благоразумный».³⁵

Если внимательно проанализировать тафсиры и словари на арабском языке, то можно с лёгкостью заметить, что толкователи с осторожностью и внимательностью перевели слова *саяят*. Одними из первых кто обратил внимание на это слово и перевёл как *религия* это Абу Бакр аль-Джассас. Он в своём толковании Ахкам аль-Куран передаёт от Хасана что данное слово в этом аяте подразумевает *религию*.³⁶ Точно также в других комментариях можно увидеть подробное толкование.³⁷ Нужно с огорчением заметить, что переводчики Корана на русский язык не совсем удачно перевели данное слово. В переводах слово *саяят* было переведено как *намаз*, *благочестие*, *моления* и *молитва*.³⁸ Ещё также хотелось бы заметить, что и другие переводы Корана упустили полисемистический характер слова *саяят*.

³⁴ Ethem, *Kur'an'da İbranicel Kelimeler*, 211.

³⁵ Эльмир Кулиев, *Священный Коран Смысловый Перевод На Русский Язык* (Медина: Издательство Комплекс Имени Короля Фахда, 2012), 280.

³⁶ Абу Бакр Ахмад ибн Али ар-Рази аль-Джассас, *Ахкам аль-Куран* (Бейрут: Дар Ихия ат-Тураси аль-Арабийя, 1992), 4/379.

³⁷ Ибн Абу Заманин, *Тафсир аль-Куран аль-Азим* (Каир: Издательство аль-Фарук аль-Хадиса, 2002), 2/305; Али б. Мухаммед б. Хабиб аль-Маварди, *Ан-Нукату валь-Уйун* (Бейрут: Издательство Дар аль-Кутуб аль-Илмийя, н.д.), 2/496; Абу Джафар Мухаммад ибн Мухаммад ат-Туси, *ат-Тиббан фи тафсир аль-Куран* (Бейрут: Издательство Дар Ихия ат-Тураси ал-Арабийя, н.д.), 6/49; Абу-ль-Хасан Али ибн Ахмад аль-Вахиди, *аль-Ваджиз фи Тафсир аль-Китаб аль-Азиз* (Бейрут: Издательство Дар аль-Калам, 1995), 1/530.

³⁸ Гордий Саблуков, *Коран* (Москва: Издательство Дом Бируни, 1990), 421; Игнатий Крачковский, *Коран* (Москва: Издательство МПО Волокнор СП Трекингтур, 1990), 193; Фазил Караоглы,

Худа / هدى

Один из самых распространённых примеров в работах о полисемии это слово *худа*. Как утверждается в толкованиях Корана и в Арабских словарях это слово используется в Коране около в 20 значениях.³⁹ Конечно же основное значение данного слова *указать дорогу, направлять на правильный путь, вести и быть проводником*. Но в Коране это слово порой употребляется в значении «ثبات / стабильность». Если внимательно проанализировать толкование Корана, то можно увидеть это значение. Но при всём этом в переводах Корана на русский язык, к примеру, в переводе суры Фатиха 6-го аята, это значение отсутствует. В основном данный аят был переведён как «Направь нас на прямой путь», «Веди нас путём прямым» и «Веди нас прямым путём истины, блага и счастья».⁴⁰ Нам хотелось бы отметить, что комментаторы по-разному понимают и интерпретируют этот аят. Значительное количество комментаторов предпочли толкование, отличающееся от значения «направить/ вести на правильный путь». Согласно нашим исследованиям один из первых толкователей Зейд ибн Али в своей работе Гарибул-Куран привлёк внимание на слово «اهْدَانًا / ихдина»:

...وقوله تعالى: {اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ} فالِهْدَانِيَةُ: التثبيت

Подобным толкованием он ясно выражает смысл слова «اهْدَانًا / ихдина», как постоянную стабильность. Таким образом получается, что данное выражение из уст уже уверовавших как мольба Господу, чтобы Он помог Своим рабам в стабильности и постоянности на прямом пути, то есть «сохрани нас на правильном пути».⁴¹ Подобные интер-

Коран с Арабским Текстом и Переводом Смыслов (Стамбул: Издательство Управление по Делах Религии Турции, 2016), 230; Дмитрий Богуславский, *Коран* (Стамбул: Издательство Çağrı, 2005), 231; Магомед-Нури Османов, *Коран* (Москва: Издательство Диля, 2009), 209; Абу Адель, *Коран Перевод Смысла Аятов и их Краткое Толкование* (Казань: 2008), 368.

³⁹ Мукатиль ибн Сулейман, *аль-Вуджух ван-Назаир* (Бейрут: Издательство аль-Муассасат ат-Тарих аль-Арабийя, 2002), 20; Ар-Рагиб аль-Исфাহани, *аль-Муфрдат Фи Гариб аль-Куран* (Дамаск: Издательство Дар аль-Калам, 2009), 835; Ибрагим Мадкур и др., *Муджам аль-Алфаз аль-Куран аль-Карим* (Каир: Издательство аль-Идарат аль-Амм лил-Муджамат ва Ихья ат-Турас, 1989), 2/1142; Mehmet Okuyan, *Çok Anlamlılık Bağlamında Kur'an Sözlüğü* (Стамбул: Издательство Düşün, 2015), 833.

⁴⁰ Список переводов Корана где мы изучали данный аят: Саблуков, *Коран*, 5; Богуславский, *Коран*, 1; Крачковский, *Коран*, 3; Теодор Шумовский, *Священный Коран* (Москва: Издательство Акт, 2004), 28; Валерия Порохова, *Коран* (Москва: Издательство Рипол Классик, 2009), 28; Османов, *Коран*, 4; Кулиев, *Священный Коран*, 13; Бетси Шидфар, *аль-Коран* (Москва: Издательство Умма, 2003), 3; Сумайя Мухаммад Афифи - Абдель Салам эль-Манси, *Тафсир аль-Коран аль-Мунтахаб* (Каир: Издательство Министерство Вакуфов Египта, 2000), 1/1; Абу Адель, *Коран*, 1; Абдуллах Орьяхили - Фархинул Шафик, *Аль Корануль Карим Перевод на Русском Языке с Комментариями* (Стамбул: Издательский Дом Мильсан, 2010), 13; Сулейман Магомедов, *Священный Коран Перевод Смыслов и Комментарий* (Махачкала: Подарочное Издание, 2010), 4; Караоглы, *Коран*, 1.

⁴¹ Зайд ибн Али ибн Хусейн, *Тафсир аль-Гариб аль-Куран* (Бейрут: Издательство Дар аль Ва'и

претации можно увидеть и в других толкованиях Корана.⁴² Нам бы хотелось дать ещё один пример из толкования Табари:

... ومعنى قوله: (اهدنا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ) في هذا الموضع عندنا: وَفَقْنَا لِلنَّبَاتِ عَلَيْهِ

Он, как и многие комментаторы настойчиво утверждает, что данное слово в этом аяте просто обязано иметь значение “ثبات / стабильность”. А также Табари категорически опровергает другие возможные значения этого слова.⁴³

Аль-Китаб / الكتاب

Слово *китаб* в Коране используется 319 раз в разных формах. Данное слово в Коране имеет более чем десять значений. Одним из основных значений слова *китаб* – это вахй (Божественное Откровение).⁴⁴ В переводах на русский язык порой данное значение возможно и не увидеть. Ибо и в переводах Корана на турецкий язык обычно это слово переводят как “китаб/китап”. То есть не переводят, а делают транскрипцию. А в русских переводах, например, это слово переводят как “Книга”,⁴⁵ “Книгу”,⁴⁶ “Ниспослал Он тебе (о, Пророк) Книгу [Коран]... Книгу в Истине тебе послал... Аллах ниспослал тебе (о Мухаммад!) Коран - правдивую Книгу...”,⁴⁷ “ниспослал тебе Коран... Книгу ниспослал тебе..., ниспослал тебе (о Мухаммад!) Коран”⁴⁸ ...

Подобных примеров в Коране, где данное слово переводят таким образом, очень много. Нужно отдать должное и сказать, что перевод-

аль-Ислам, н.д.), 120. Так же см: Аль Имран 3/8, 147.

⁴² Абдулрахман ибн Ахмад аль-Иджи, *Джами' аль-Баян фи Тафсир аль-Куран* (Бейрут: Издательство Дар аль-Кутуби аль-Илмийа, 2004), 1/24; Абу аль-Лейс ас-Самарканди, *Бахр аль-Улум* (Бейрут: Издательство Дар аль-Кутуб аль-Илмийа, 1993), 1/82; Макки Ибн Абу Талиб аль-Кайси, *аль-Хидая ила Булуги ан-Нихая* (Объединенные Арабские Эмираты: Издательство Жамиату аш-Шарика, 2008), 1/109; Абуль-Музаффар Мансур ибн Мухаммад ас-Самани, *Тафсир аль-Коран* (Эр-Рияд: Издательство Дар аль-Ватан, 1997), 1/38; Абу Мухаммад ибн Мас'уд аль-Фарра аль-Багави, *Маалим ат-Танзил* (Эр-Рияд: Издательство Дар ат-Таййба, 1989), 1/54; Абуль-Касим Махмуд ибн Умар аз-Замашшари, *аль-Кашшаф* (Эр-Рияд: Издательство Дар Ихья ат-Тураси ал-Арабийя, 1998), 1/121; Абуль-Баракат ан-Насафи, *Мадарик ат-Танзил ва Хака'ик ат-Та'вил* (Бейрут: Издательство Дар аль-Калима ат-Таййиб, 1998), 1/32.

⁴³ Абу Джафар Мухаммад ибн Джарир ат-Табари, *Джами аль-Баян* (Каир: Издательство Дар аль-Хиджр, 2001), 1/165

⁴⁴ Мукатиль ибн Сулейман, *аль-Вуджух ван-Назаир*, 62; аль-Исфакхани, *аль-Муфрадат*, 699; John Penrice, *A Dictionary and Glossary of the Koran* (Лондон: Издательство Adam, 1873), 123; Ибрагим Мадкур и др., *Му'джам аль-Алфаз*, 947; ElSaid M. Badawi - Muhamad Abdel Haleem, *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage* (Лейден: Издательство Brill, 2008), 795; Okuyan, *Kur'an Sözlüğü*, 717; Orhan Kanan, *Kur'an'da Kitab Kelimesinin Anlamı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1994), 38.

⁴⁵ Крачковский, *Коран*, 27; Порохова, *Коран*, 30; Абу Адель, *Коран*, 2; Афифи - эль-Манси, *аль-Мунтахаб*, 1/6.

⁴⁶ Порохова, *Коран*, 37.

⁴⁷ Абу Адель, *Коран*, 81; Порохова, *Коран*, 79; Афифи - эль-Манси, *аль-Мунтахаб*, 3/88.

⁴⁸ Османов, *Коран*, 51; Порохова, *Коран*, 7; Афифи - эль-Манси, *аль-Мунтахаб*, 3/90.

чики Корана на русский язык, пусть не совсем удачно, но всё же достаточно хорошо перевели слово *китаб*. Как мы заметили, Порохова, не учитывая контекст, обычно переводит слово *китаб* как *книга*.

Рух / رُوح

Слово *рух* (дух) в Коране встречается 57 раз. Если внимательно проанализировать словари Корана, то можно сказать что данное слово употребляется в Коране в 8 разных значениях.⁴⁹ Надо заметить, что слово *рух* тоже имеет полисемистический характер. В основных переводах Корана на русский язык это слово переводится как *дух*. Но есть некоторые аяты где это слово используется и в других значениях. К примеру, в суре Аш-Шура 52-го аята слово *рух* носит значение, как откровение/Коран. Несмотря на то, что многие переводы Корана успешно перевели это слово как *Коран* некоторые из переводчиков решили перевести это слово как *дух*. Например, Крачковский перевёл данный аят следующим образом:

И так Мы внушили тебе духу от Нашего веления: ты не знал, что такое книга и вера, но Мы сделали его светом, которым Мы ведем кого угодно из наших рабов, и ты ведешь на прямой путь...⁵⁰

Надо заметить, что Порохова тоже перевела это слово как *дух*. Но в скобках она решила разъяснить данное слово следующим образом:

И так велением Своим

Тебе мы дух внушили (через откровенье).

Ведь прежде ты не знал,

В чем (суть) Писания и Веры...⁵¹

Если учесть контекст данного аята, то можно сказать что значение *дух* к слову *рух* не подходит. А также комментаторы Корана подтверждают подобную мысль.⁵²

Заключение

Перевод священных книг был всегда тяжелым и ответственным занятием. Работа была настолько сложна и трудна, что многие даже не хотели и не одобряли подобное действие. Но все же перевод был неизбежен. Ибо интерес людей к священным писаниям всегда был и похоже, что будет и в дальнейшем. Испокон веков человечество стре-

⁴⁹ Yusuf Topuay, *Kutsal Kitap'ta ve Kur'an-ı Kerim'de "Nefs" ve "Ruh" Sözcüklerinin Artsüremlili (Diachronic) Semantik İncelemesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 254.

⁵⁰ Крачковский, *Коран*, 399.

⁵¹ Порохова, *Коран*, 518.

⁵² Topuay, *Kutsal Kitap'ta ve Kur'an-ı Kerim'de "Nefs" ve "Ruh" Sözcüklerinin Artsüremlili (Diachronic) Semantik İncelemesi*, 319.

милось как можно лучше и оригинальнее перевести Коран на другие языки. Первые переводы Корана в России были выполнены в 17 веке. Конечно, первые и последующие переводы были далеки от оригинала, но все эти попытки были искрой для дальнейших работ. Одним из самых сложных аспектов перевода является то, что слова имеют многозначное значение. Поэтому, переводя Коран на разные языки, всегда полезно помнить об этих особенностях слов. А также если игнорировать данную функцию, то подобный подход может привести к большим ошибкам. В нашей работе мы отчетливо увидели, что подобные ошибки очень часто встречаются в переводах Корана.

Литература

- Абу Адель, *Коран Перевод Смысла Аятов и их Краткое Толкование*. Казань: 2008.
- Айдын, Мехмет. *Дилбилим Эл Китабы, Темел Каврамлар ве Конулар*. Стамбул: Издательство ЗФ, 2007.
- Акдемир, Салих. *Курана Дилбилимсел Яклашымлар*. Стамбул: Издательство Курамер, 2017.
- Аксан, Доган. *Анлаибили ве Турк Анлаибилими*. Анкара: Издательство Эрол Офсет, 1978.
- Агамов, Мурсал. *Рус Дилинде Яйинланан Курани Керим Чевирилеринин Чевирибилем Ачысындан Инжеленмеси*. Анкара: Университет Анкары, Институт Социальных Наук, Докторская Диссертация, 2013.
- Ашур, Шаммари Маджида Джамиль. “Причины Заимствования и Признаки Актуальности Арабизмов в Русском Языке”, *Вестник АГУ* 152/1, (2015): 17-22.
- Бабаи, Али Акбар. *Методология Толкования Корана*. Москва: Издательство Садра, 2016.
- Багави, Абу Мухаммад. *Маалим ат-Танзил*. Эр-Рияд: Издательство Дар ат-Тайиба, 1989.
- Бадави, Эль-Саид - Абдель Халим, Мухамад. *Арабско-Английский Словарь Корана*. Лейден: Издательство Брилл, 2008.
- Богуславский, Дмитрий. *Коран*. Стамбул: Издательство Сағги, 2005.
- Вахиди, Абуль-Хасан. *аль-Ваджиз фи Тафсир аль-Китаб аль-Азиз*. Бейрут: Издательство Дар аль-Калам, 1995.
- Гувен, Шахин. «Дил, Анлам ве Чоканламлылык», *Журнал Билимнаме*, 2/25 (2013): 69-100.
- Гувен, Шахин. *Куранын Анлашылмасында ве Йорумланмасында Чоканламлылык Соруну*. Стамбул: Издательство Ифав, 2017.

- Гувен, Шахин. *Куранын Анлашылымасында Чоканламлылык Соруну*. Кайсери: Университет Эрджиес, Институт Социальных Наук, Докторская Диссертация, 2004.
- Джассас, Абу Бакр. *Ахкам аль-Куран*. Бейрут: Дар Ихья ат-Тураси аль-Арабиййа, 1992.
- Жуковская, Людмила. Анна Долинина: Современный Перевод Корана Для Широкого Читателя Должен Учитывать Тафсиры, дата доступа: 26.09.2019, <http://www.islamrf.ru/news/culture/history/12655>.
- Зайд ибн Али, *Тафсир аль-Гариб аль-Куран*. Бейрут: Издательство Дар аль Ва'и аль-Ислам.
- Заманин, Ибн Абу. *Тафсир аль-Куран аль-Азим*. Каир: Издательство аль-Фарук аль-Хадиса, 2002.
- Замахшари, Абуль-Касим. *аль-Каишаф*. Эр-Рияд: Издательство Дар Ихья ат-Тураси ал-Арабиййа, 1998.
- Иджи, Абдурахман ибн Ахмад, *Джами' аль-Баян фи Тафсир аль-Куран*. Бейрут: Издательство Дар аль-Кутуб аль-Илмиййа, 2004.
- Исрафилова. Фаима. *Русча Куран Чевирилерине Каршылаштырмалы Бир Бакыш*. Кайсери: Университет Эрджиес, Институт Социальных Наук, Докторская Диссертация, 2015.
- Исфакхани, Рагиб. *аль-Муфрадат Фи Гариб аль-Куран*. Дамаск: Издательство Дар аль-Калам, 2009.
- Ишлер, Эмрулла. «Чоканламлылык, Анлам Даралмасы ве Куранын Туркче Чевирилеринде Япылан Янлышлар», *Куран ве Дил: Симпозиум По Лингвистике и Герменевтике*. Ван: Издательство Баканлар, 2001.
- Кайси, Абу Талиб. *аль-Хидая ила Булуги ан-Нихая*. Объединенные Арабские Эмираты: Издательство Жамиату аш-Шарика, 2008.
- Канан, Орхан. *Куранда Китаб Келимесинин Анламы*. Анкара: Университет Анкары, Институт Социальных Наук, Магистерская Диссертация, 1994.
- Караоглы, Фазил. *Коран с Арабским Текстом и Переводом Смыслов*. Стамбул: Издательство Управление по Делах Религии Турции, 2016.
- Караташ, Али. «Куранда Чоканламлы Келимелерде Анламын Тайини Меселеси-Саваш Айтлери Багламында Фитне Каврамы Орнеги», *Марифе: Журнал Дини Араштырмалар*, 13/1 (2013), 67-87.
- Крачковский, Игнатий. *Коран*. Москва: Издательство МПО Волокнор СП Трекингтур, 1990.
- Кузнецов, Сергей. *Большой Толковый Словарь Русского Языка*. Санкт-Петербург: Издательство Норинт, 2000.
- Кулиев, Эльмир. «Полисемия и Синонимия в Коране», дата доступа:

- 26.09.2019, <https://e-minbar.com/quranic-studies/leksika-korana-elmir-kuliev/polisemiya-sinonimiya-korane>.
- Кулиев, Эльмир. *Священный Коран Смысловой Перевод На Русский Язык*. Медина: Издательство Комплекс Имени Короля Фахда, 2012.
- Лейчик, Владимир. *Семантическая Омонимия и Многозначность в Сфере Терминов*. Москва: Издательство Наука, 1991.
- Маварди, Али б. Мухаммед. *Ан-Нукату валь-Уйун*. Бейрут: Издательство Дар аль-Кутуб аль-Илмийя.
- Магомедов, Сулейман. *Священный Коран Перевод Смыслов и Комментарии*. Махачкала: Подарочное Издание, 2010.
- Мадкур, Ибрагим и др. *Муджам аль-Алфаз аль-Куран аль-Карим*. Каир: Издательство аль-Идарат аль-Амм лил-Муджамат ва Ихьи ат-Турас, 1989.
- Москалева, Марина. “Расширение Значения Слова Как Один Из Основных Политических Процессов (На Примере Имён Существительных)”, *Журнал Общественные и Гуманитарные Науки* 12/22, (2007): 180-184.
- Мукатиль Ибн Сулейман. *аль-Вуджух ван-Назаир*. Бейрут: Издательство аль-Муассасат ат-Тарих аль-Арабийя, 2002.
- Насафи, Абуль-Баракат. *Мадарик ат-Танзил ва Хака’ик ат-Та’вил*. Бейрут: Издательство Дар аль-Калима ат-Таййиб, 1998.
- Ожегов, Сергей. *Толковый Словарь Русского Языка*. Москва: Издательство Оникс, 2008.
- Окумуш, Месут. «Куран Йорумунда Чок анламлы Лафызлара Яклашымлар», *Журнал Факультета Теологии Чорума Университета Гази* 1/2 (2003): 27-62.
- Окумуш, Месут. *Чок Анламлылык Багламында Куран Созлугу*. Стамбул: Издательство Душун, 2015.
- Омаров, Магомедрасул. *Алим Курамухаммад-Хаджи*. Махачкала: Издательство Рисалат, 2009.
- Орьяхили, Абдуллах и Шафик Фархинур. *Аль Корануль Карим Перевод на Русском Языке с Комментариями*. Стамбул: Издательский Дом Мильсан, 2010.
- Османов, Магомед-Нури. *Коран*. Москва: Издательство Диля, 2009.
- Пенрайс, Джон. *Словарь и Глоссарий Корана*. Лондон: Издательство Адам, 1873.
- Полякова, Рауза. “Изменение Лексического Значения Слов в Молодежной Среде”, *Гуманитарные Науки. Вестник Финансового Университета* 12/4, (2013): 82-84.
- Порохова, Валерия. *Коран*. Москва: Издательство Рипол Классик, 2009.

- Резван, Ефим. *Коран и Его Мир*. Санкт-Петербург: Издательство Петербургское Востоковедение, 2001.
- Саблуков, Гордий. *Коран*. Москва: Издательство Дом Бируни, 1990.
- Саипова, Саида. *Русский Перевод Корана Игнатия Юлиановича Крачковского и Валерии Пороховой*. Анкара: Университет Анкары, Институт Социальных Наук, Магистерская Работа, 2006.
- Самани, Абуль-Музаффар. *Тафсир аль-Коран*. Эр-Рияд: Издательство Дар аль-Ватан, 1997.
- Самарканди, Абу Лейс. *Бахр аль-Улум*. Бейрут: Издательство Дар аль-Кутуб аль-Илмийа, 1993.
- Сумайя Мухаммад Афифи - Абдель Салям эль-Манси. *Тафсир аль-Коран аль-Мунтахаб*. Каир: Издательство Министерство Вакуфов Египта, 2000.
- Суюти, Джалалудин. *Аль-Мухаззаб Фима Вакаа Фил-Курани Минал-Муарраб*. Бейрут: Издательство Дар аль-Кутуб аль-Илмийа, 1988.
- Табари, ибн Джарир. *Джами аль-Баян*. Издательство: Дар аль-Хиджр, 2001.
- Токлу, Осман. *Введение в Лингвистику*. Анкара: Издательство Акчаг, 2003.
- Топйай, Юсуф. *Кутсал Китапта ве Курани Керимде «Нефс» ве «Рух» Созжуклеринин Артсуремли (Diachronic) Семантик Инжеленмеси*. Анкара: Университет Анкары, Институт Социальных Наук, Докторская Диссертация, 2016.
- Туркмен, Сабри. «Арапчада Чоканламлылык ве Кураны Керим», *Научный Журнал Диянет* 46/2 (2010): 79-96.
- Туси, Абу Джафар. *ат-Тибйан фи тафсир аль-Куран*. Бейрут: Издательство Дар Ихйа ат-Тураси ал-Арабийя.
- Фасмер, Макс. *Этимологический Словарь Русского Языка*. Москва: Издательство Прогресс, 1986.
- Шайкевич, Анатолий. *Введение в Лингвистику*. Москва: Издательский центр Академия, 2005.
- Шидфар, Бетси. *аль-Коран*. Москва: Издательство Умма, 2003.
- Шовхалов, Исмаил. *Курани Керимин Русча Тержумелери (Мана ве Доғрулук Бакымындан Дегерлендирилмеси)*. Анкара: Университет Анкары, Институт социальных наук, докторская диссертация, 2006.
- Шумовский, Теодор. *Священный Коран*. Москва: Издательство Акт, 2004.
- Этхем, Мюрсель и др. *Куран ве Анлам*. Анкара: Издательство Графикер, 2018.
- Этхем, Мюрсель. «Кыргызжа Меаллерде Анлам-Баглам Илишкиси (Ийык Куран Жана Кыргызча Котормосу)». Книга Международного Симпозиума по Центральной Азии: Миграция, Бедность и Идентичность, ред. Эрджан Октай и др., Бишкек: 2018.

- Этхем, Мюрсель. «Русча Куран Чевириленин Танытымы ве Чевирибилим Ачысындан Инжеленмеси-1», *Журнал Академик Бакыш*, 64 (2016): 264-279.
- Этхем, Мюрсель. «Сон Чагры Куранын Мукаддимеси Узерине», *Журнал Хититский Университет Факультет Теологии*, 16/32, (2017): 507-526.
- Этхем, Мюрсель. *Куранда Ибраниже Келимелер (Мухеззеп Багламында Елештирел Бир Инжелеме)*. Анкара: Издательство Геже Китаплыгы, 2017.
- Этхем, Мюрсель. *Русча Курани Керим Чевирилери (Танытымы ве Анализи)*. Анкара: Издательство Геже Китаплыгы, 2017.

КАЙНАКÇA

- Abu Adel. *Koran Perevod Smysla Ayatov i ih Kratkoye Tolkovaniye*. Kazan: 2008.
- Akdemir, Salih. *Kur'anîl Dilbilimsel Yaklaşım*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017.
- Aksan, Doğan. *Anlambilimi ve Türk Anlambilimi*. Ankara: Erol Ofset Matbaacılık, 1978.
- Ashur, Shammari Madzhida Dzhamil. "Prichiny Zaimstvovaniya i Priznaki Aktualnosti Arabizmov v Russkom Yazyke". *Vestnik AGU* 152/1, (2015), 17-22.
- Atamov, Mursal. *Rus Dilinde Yayınlanan Kur'an-ı Kerim Çevirilerinin Çeşitliliği Açısından İncelenmesi (Başarılı Bir Rusça Kur'an Çevirisinin Oluşturulmasına Katkı)*. Ankara: Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Doktora Tezi, 2013.
- Aydin, Mehmet. *Dilbilim El Kitabı, Temel Kavramlar ve Konular*. İstanbul: 3F Yayınevi, 2007.
- Babai, Ali Akbar. *Metodologiya Tolkovaniya Korana*. Moskva: Izdatel'stvo Sadra, 2016.
- Badawi, ElSaid - Abdel Haleem, Muhamad. *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage*. Leyden: Brill Yayınevi, 2008.
- Begavî, Hüseyin b. Mes'ûd el-Ferrâ, *Me'âlimü't-tenzîl*. Riyad: Dâru Tayyibe, 1989.
- Boguslavskiy, Dmitriy. *Koran*. İstanbul: Çağrı Yayınevi, 2005.
- Cessâs, Ahmed b. Alî er-Râzî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî. Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1992.
- Ethem, Mürsel vd. *Kur'an ve Anlam*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2018.
- Ethem, Mürsel. "Kırgızca Meallerde Anlam-Bağlam İlişkisi (Iyık Kuran Cana Kırgızca Kotormusu Bağlamında Eleştirel Bir İnceleme)". *Uluslararası Orta Asya Sempozyumu Bildiriler Kitabı: Göç, Yoksulluk ve Kimlik*. ed. Ercan Oktay vd. Bişkek: 2018.

- Ethem, Mürsel. “Rusça Kur’an Çevirilerinin Tanıtımı ve Çeviribilim Açısından İncelenmesi-I (Arapçadan Rusçaya Yapılan Kur’an Çevirileri)”, *Akademik Bakış Dergisi*, 64 (2016), 264-279.
- Ethem, Mürsel. “Son Çağrı Kur’an’ın Mukaddimesi Üzerine”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/32, (2017), 507-526.
- Ethem, Mürsel. *Kur’anda İbrance Kelimeler (Mühezzeb Bağlamında Eleştirel Bir İnceleme)*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2017.
- Ethem, Mürsel. *Rusça Kur’an-ı Kerim Çevirileri (Tanıtımı ve Analizi)*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2017.
- Fasmer, Maks. *Etimologicheskii Slovar’ Russkogo Yazıka*. Moskova: Izdatel’stvo Progress, 1986.
- Güven, Şahin. “Dil, Anlam ve Çokanlamlılık”, *Bilimname Dergisi*, 2/25 (2013), 69-100.
- Güven, Şahin. *Kur’an’ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çokanlamlılık Sorunu*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2017.
- Güven, Şahin. *Kur’an’ın Anlaşılmasında Çokanlamlılık Sorunu*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Doktora Tezi, 2004.
- İbn Ebû Zemenin, Muhammed b. Abdillâh, *Tefsirü’l-Kur’âni’l-aziz*. Kahire: el-Fârûku’l-Hadîse, 2002.
- İcî, Muinüddin. *Câmiu’l-beyân fi tefsiri’l-Kur’ân*. nşr. Abdulhamid Hendevî. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2004.
- İsfahâni, Rağib. *el-Müfredât fi garibi’l-Kur’ân*. Şam: Dâru’l-Kalem, 2009.
- İsrafilova, Faima. *Rusça Kur’ân Çevirilerine Karşılaştırmalı Bir Bakış*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Doktora Tezi, 2015.
- İşler, Emrullah. “Çokanlamlılık, Anlam Daralması ve Kur’an’ın Türkçe Çevirilerinde Yapılan Yanlışlar”, *Kur’an ve Dil: Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu*. Van: Bakanlar Matbaası, 2001.
- Kanan, Orhan. *Kur’anda Kitab Kelimesinin Anlamı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 1994.
- Karaoğlu, Fazıl. *Koran s Arabskim Tekstom i Pervodom Smyslov*. İstanbul: Izdatel’stvo Upravleniye po Delam Religii Turtsii, 2016.
- Karataş, Ali. “Kur’anda Çokanlamlı Kelimelerde Anlamın Tayini Meselesi -Savaş Ayetleri Bağlamında Fitne Kavramı Örneği”. *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi*, 13/1 (2013), 67-87.
- Krachkovskiy, Ignatıy. *Koran*. Moskova: Izdatel’stvo MPO Voloknor SP Trekingtur, 1990.
- Kuliyev, Elmir. “Polisemiya i Sinonimiya v Korane”, Erişim Tarihi: 26.09.2019, <https://e-minbar.com/quranic-studies/leksika-korana-elmir-kuliev/polisemiya-sinonimiya-korane>.

- Kuliyev, Elmir. *Svyashchennyy Koran Smyslovoy Perevod Na Russkiy Yazyk*. Medicine: Izdatel'stvo Kompleks Imeni Korolya Fakhda, 2012.
- Kuznetsov, Sergey. *Bol'shoy Tolkovyy Slovar' Russkogo Yazyka*. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo Norint, 2000.
- Leychik, Vladimir. *Semanticheskaya Omonimiya i Mnogoznachnost' v Sfere Terminov*. Moskva: Izdatel'stvo Nauka, 1991.
- Magomedov, Suleyman. *Svyashchennyy Koran Perevod Smyslov i Kommentarii*. Makhachkala: Podarochnoye Izdaniye, 2010.
- Mâverdî, Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî, *en-Nüket ve'l-uyûn*. Beyrut. Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Medkûr, İbrahim. *Mu'cemû elfâzi'l-Kur'âni'l-kerîm*. Kahire: el-İdaratü'l-Âmme li'l Mu'cemât ve İhya'it-Türâs, 1989.
- Mekkî b. Ebû Tâlib, *el-Hidaye ila buluğî'n-nihaye*. BAE: Câmîatü'ş-Şerikah, 2008.
- Moskaleva, Marina. "Rasshireniye Znacheniya Slova Kak Odin Iz Osnovnykh Politicheskikh Protsessov (Na Primere Imon Sushchestvitel'nykh)", *Zhurnal Obshchestvennyye i Gumanitarnyye Nauki* 12/22, (2007): 180-184.
- Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîrû'l-kebîr*. Beyrut: Müessesetü't-Tarihî'l-Arabî, 2002.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât. *Medariku't-tenzil ve hakaiku't-te'vil*. thk. Yusuf Ali Bedivi. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- Okumuş, Mesut. "Kur'an Yorumunda Çokanlamlı Lafızlara Yaklaşımlar", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2, (2003), 27-62.
- Okumuş, Mesut. *Çok Anlamlılık Bağlamında Kur'an Sözlüğü*. İstanbul: Düşün Yayınları, 2015.
- Omarov, Magomedrasul. *Alim Kuramukhammad-Khadzhi*. Makhachkala: Risalat Yayınları, 2009.
- Oryahili, Abdullah ve Şafik, Farhinur, *Al-Koranul Karim Perevod Na Russkom Yazıke s Kommentariyami*, İstanbul: Milsan Yayınları, 2010.
- Osmanov, Magomed-Nuri. *Koran*. Moskova: Dilya Yayınları, 2009.
- Ozhegov, Sergey. *Tolkoviy Slovar Russkogo Yazıka*. Moskova: Oniks Yayınları, 2008.
- Penrice, John. *A Dictionary and Glossary of the Koran*. Londra: Adam Yayınları, 1873.
- Polyakova, Rauza. "İzmeneniye Leksicheskogo Znacheniya Slov v Molodezhnoy Srede", *Gumanitarnyye Nauki. Vestnik Finansovogo Universiteta* 12/4, (2013): 82-84. P
- Porokhova, Valeriya. *Koran*. Moskova: Ripol Klassik Yayınları, 2009.
- Rezvan, Yefim. *Koran i Yego Mir*. Sankt-Peterburg: Peterburgskoye Vostokovedeniye Yayınları, 2001.
- Sablukov, Gordiy. *Koran*. Moskova: Dom Biruni Yayınları, 1990.

- Saipova, Saida. *İgnatij Yulianoviç Kraçkovskiy ve Valeriya Porohova'nın Rusça Kur'an Tercümelere'i*. Ankara: Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer. *Tefsiri'ül-Kur'an*. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997.
- Semerkindî, Ebü'l-Leys. *Bahru'l-ulûm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Shaykevich, Anatoliy. *Vvedeniye v Lingvistiku*. Moskova: Tsentr Akademiya Yayınları, 2005.
- Shidfar, Betsi. *Koran Perevod s Arabeskogo i Kommentarii*. Moskova: Umma Yayınları, 2003.
- Shovkhalov, İsmail. *Kur'an-ı Kerim'in Rusça Tercümelere (Mana ve Doğruluk Bakımından Değerlendirilmesi)*. Ankara: Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Doktora Tezi, 2006.
- Shumovskiy, Teodor. *Svyashchenny Koran*. Moskova: Akt Yayınları, 2004.
- Sumayya Mukhammad Afifi - Abdel Salyam el-Mansi. *Tafsir al-Koran al-Muntakhab*. Kair: Ministerstvo Vakufov Yegipta Yayınları, 2000.
- Süyütî, Celâlüddin. *el-Mühezzeb fimâ vakaa fi'l-Kur'an'i mine'l-muarreb*. şrh. Semir Hüseyin Halebî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988.
- Taberî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Kahire: Dâru'l-Hıcr, 2001.
- Toklu, Osman. *Dilbilime Giriş*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2003.
- Topyay, Yusuf. *Kutsal Kitap'ta ve Kur'an-ı Kerim'de "Nefs" ve "Ruh" Sözcüklerinin Artsüremli (Diachronic) Semantik İncelemesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Doktora Tezi, 2016.
- Tüsî, Ebü Ca'fer Muhammed b. el-Hasen. *et-Tibyân fi tefsiri'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Türkmen, Sabri. "Arapçada Çokanlamlılık ve Kur'an-ı Kerim", *Diyanet İlmi Dergisi* 46/2 (2010), 79-96.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed. *el-Vecîz fi tefsiri'l-kitâbi'l-azîz*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1995.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım. *Keşşâf*. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998.
- Zeyd b. Alî b. Hüseyin, *Tefsiriü garîbi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Cevâd el-Hüseyinî el-Celâlî. Beyrut: Dâru'l-Va'yî'l-İslâmî, ts.
- Zhukovskaya, Lyudmila. "Anna Dolinina: Sovremennyy Perevod Korana Dlya Shirokogo Chitatelya Dolzhen Uchityvat' Tafsiry". Erişim Tarihi: 26.09.2019, <http://www.islamrf.ru/news/culture/history/12655>.

تَطَوُّرُ الْحَضَارَةِ وَأَنْهِيَارُهَا عِنْدَ ابْنِ خَلْدُونِ

İBN HALDÛN'A GÖRE MEDENİYETİN GELİŞİMİ VE ÇÖKÜŞÜ

THE DEVELOPMENT AND COLLAPSE OF CIVILIZATION ACCORDING TO IBN KHALDUN

AHMAD SHAIKH HUSAYN

DR. ÖĞR. ÜYESİ, KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ İLAHIYAT FAKÜLTESİ TEMEL İSLAM BÖLÜMÜ,
ARAP DİLİ VE BELAĞATI ANABİLİM DALI

ASSISTANT PROFESSOR, UNIVERSITY OF KILIS 7 ARALIK FACULTY OF THEOLOGY
DEPARTMENT OF ARABIC LANGUAGE AND RHETORIC

ahmadsh777@outlook.com

 <https://orcid.org/0000-0001-6646-704X>

 <http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.790134>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
3 Eylül / September 2020

Kabul Tarihi / Accepted
25 Aralık / December 2020

Yayın Tarihi / Published
Aralık / December 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Aralık / December

Atıf / Cite as

Shaikh Husayn, Ahmad, "تَطَوُّرُ الْحَضَارَةِ وَأَنْهِيَارُهَا عِنْدَ ابْنِ خَلْدُونِ" [The Development and Collapse of Civilization According to Ibn Khaldun]. Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 7/2 (Aralık/December 2020): 773-796.

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

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.
For Permissions

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



تَطَوُّرُ الْحَضَارَةِ وَانْهِيَارُهَا عِنْدَ ابْنِ خَلْدُونِ مُلَخَّصٌ

يعرض البحثُ نظريةَ ابنِ خلدون في الحضارة من حيث التطوُّر والانهيار، فالمتَّبِع لمقدمة ابنِ خلدون لا بد أن يجد أنه قد أبدع في بناء نظرية لمفهوم الحضارة؛ واضحة الأطر والمعالم؛ وذلك من خلال تحليله الموسوم بالدقة لمراحل تكوينها ومظاهر قوتها، ومن ثم أسباب الضعف التي تكتنفها، لقد أسس ابن خلدون لنظرية في علم الاجتماع غاية في الأهمية ألا وهي (نظرية العمران)، إذ بيَّن أن المجتمعات البشرية إنما تسير وفق قوانين مضبوطة ومحددة، وهذه القوانين تفتح المجال على قدر كبير من التنبؤ بالمستقبل من حيث تطوُّر الحضارات وانهارها إذا ما دُرست وفهمت بالشكل الصحيح. يتناول البحث بداية تعريف الحضارة (لغةً واصطلاحاً)، إذ أجمعت المعاجم العربية على أن الحضارة إنما هي حالة من التمدن ضد البداوة، في حين أن الكثير من الدارسين قد ذهبوا إلى أنها مجموعة المظاهر العلمية، والأدبية، والفنية، وكذلك الاجتماعية، الموجودة في المجتمع، كما تناول البحث الحديث عن حياة ابن خلدون والمراحل التي مرَّ بها، حيث كان لها التأثير الأكبر في بناء نظريته، أما القسم الثاني من هذا البحث، فقد تناول أهم الأسباب والعوامل التي أدت إلى تطور الحضارة من وجهة نظر ابن خلدون، وكان من أهم هذه العوامل: (العوامل الطبيعية الجغرافية، الانتقال من البداوة إلى الحضرة، السياسة، الثروة، والعدل)، كما وقف البحث أيضاً على أهم الأسباب التي تدفع إلى انهيار الحضارة وسقوطها، فكان من هذه الأسباب: (غلبة العرب على الأوطان، التحكم بطبيع المُلْك، انقسام الدولة إلى دولتين، الظلم وما ينتج عنه من تأثير على الحضارة، والحضارة غاية العمران وبداية نهايته).

خلاصة

يرمي هذا البحثُ إلى دراسة نظرية ابنِ خلدون في الحضارة من حيث التطوُّر والانهيار، فالمتَّبِع لمقدمة ابنِ خلدون لا بد أن يجد أنه قد أبدع في بناء نظرية لمفهوم الحضارة؛ واضحة الأطر والمعالم؛ وذلك من خلال تحليله الموسوم بالدقة لمراحل تكوينها ومظاهر قوتها، ومن ثم أسباب الضعف التي تكتنفها، لقد أسس ابن خلدون لنظرية في علم الاجتماع غاية في الأهمية ألا وهي (نظرية العمران)، إذ بيَّن أن المجتمعات البشرية إنما تسير وفق قوانين مضبوطة ومحددة، وهذه القوانين تفتح المجال على قدر كبير من التنبؤ بالمستقبل من حيث تطوُّر الحضارات وانهارها إذا ما دُرست وفهمت بالشكل الصحيح.

درس البحث بداية تعريف الحضارة (لغةً واصطلاحاً)، إذ أجمعت المعاجم العربية على أن الحضارة إنما هي حالة من التمدن ضد البداوة، في حين أن الكثير من الدارسين قد ذهبوا إلى أنها مجموعة المظاهر العلمية، والأدبية، والفنية، وكذلك الاجتماعية، الموجودة في المجتمع، كما تناول البحث الحديث عن حياة ابن خلدون والمراحل التي مرَّ بها، حيث كان لها التأثير الأكبر في بناء نظريته، أما القسم الثاني من هذا البحث، فقد تناول أهم الأسباب والعوامل التي أدت إلى تطور الحضارة من وجهة نظر ابن خلدون، وكان من أهم هذه العوامل: (العوامل الطبيعية الجغرافية، الانتقال من البداوة إلى الحضرة، السياسة، الثروة، والعدل)، كما وقف البحث أيضاً على أهم الأسباب التي تدفع إلى انهيار الحضارة وسقوطها، فكان من هذه الأسباب: (غلبة العرب على الأوطان، التحكم بطبيع المُلْك، انقسام الدولة إلى دولتين، الظلم وما ينتج عنه من تأثير على الحضارة، والحضارة غاية العمران وبداية نهايته).

ومن الجدير ذكره أن ابنِ خلدون أسس لنظرية في علم الاجتماع غاية في الأهمية ألا وهي (نظرية العمران)، إذ بيَّن أن المجتمعات البشرية إنما تسير وفق قوانين مضبوطة ومحددة، وهذه القوانين تفتح المجال على قدر كبير من التنبؤ بالمستقبل من حيث تطوُّر الحضارات وانهارها إذا ما دُرست وفهمت بالشكل الصحيح، فعلم

ال عمران عنده لا يتأثر بالحوادث والتصرفات الفردية؛ وإنما هو كل عام، بمعنى أنه يتأثر بالمجموعات ككل، ثم إن هذه النظرية لا ينحصر تطبيقها على زمان ومكان معينين؛ وإنما ينسحب على جميع الأمكنة والأزمنة. لقد درس ابن خلدون في مقدمته الكثير من العلوم على اختلافها، كعلوم الشريعة، والجغرافية، والسياسة، وال عمران، والاجتماع، من غير أن يتناسى أحوال الناس وطبائعهم، وقد قسم كتابه "المقدمة" إلى ستة أبواب: الباب الأول: كان في العمران البشري، رأى فيه أن التعاون بين البشر مسألة مهمة لا مناص منها، حيث أن أساس بقاء الإنسان وتحصيله للطعام لا يعتمد على فرد واحد بل على الجماعة.

كما ربط بين درجة الحرارة وبناء المجتمع ربطاً وثيقاً، فالمناطق الحارة على سبيل المثال يصعب العيش وال عمران فيها، أما المناطق الباردة والمعتدلة نسبياً فهي أكثر ملاءمة للمعيشة ولبناء الحضارة. الباب الثاني: يرى ابن خلدون في هذا الباب أن بناء الحضارة يبدأ بتوفير الغذاء والملبس والسكن، ومن ثم يأتي التفرغ للزينة والتأمل، ثم يوضح فكرة أن البدو يكتفون بضروريات العيش خلاف ما تبحث عنه المدن من الكماليات.

أما النسب عند ابن خلدون فهو يمتد لحدود أربعة فقط، وما قبل ذلك مجرد اعتزاز لا أساس به، لأن مكارم الأخلاق لا تنتقل بالوراثة والدم. ويقول في هذا الباب: إن الأمم التي اعتادت الكسل وعدم الجهد سهل التمكن منها ومن ثم من حكمها.

ال باب الثالث: يرى فيه ابن خلدون أن كل نظام جديد لا بد أن يواجه في بدايته مصاعب جمّة؛ وذلك لأن النفس البشرية لم تعتد عليه، ولكن مع مرور الزمن ستعتاد عليه وتقبله.

ثم يؤكد على أن الدول والأمم تصاب بالهوان عادة إذا ما ثبت الحاكم فيها فترة طويلة، ففي بداية الأمر مع استقرار حكم الحاكم الجديد سيفقد حماسه في شعبه ورعيته، وهذا ما سيمهد لظهور الفساد، وإن استمراره لفترة طويلة لا بد وان يزيد الهوة بين الأغنياء والفقراء، لذلك ستخرج أجيالاً غير فاعلة.

أما الترف في الدول فهو دليل على تقدمها شريطة أن يحسن استخدامه، وإلا سيكون سبباً في سقوطها. الباب الرابع: يقول ابن خلدون فيه: إن فساد الفرد الواحد ينشر فساداً بين أفراد مجتمعه ومحيطه إلى أن يتكاثر ذلك الفساد وينتقل شيئاً فشيئاً في أنحاء المدينة حتى يصل إلى حاكمها. من مثل البعد عن الدين والترف والبدخ وطاعة الشهوات وغلاء الأسعار.

ال باب الخامس: ذكر ابن خلدون في هذا الباب: إن اختلاف الأعمال وتنوعها يفضي إلى زيادة في الكسب لجميع أهل البلد، ثم تحدث عن العلاقة الوثيقة بين المال والجاه، ليخلص إلى أن صاحب المال فقط تحل مشكلاته على المقدار الذي يملكه من المال؛ غير أن صاحب المال والجاه فإن أموره تسير بكل يسر وسهولة وستكون فرصته في الاستثمار أكبر.

وأما عن علاقة رجال الدين بالمال والثروة، فيرى ابن خلدون أن رجل الدين ينبغي ألا يكون صاحب ثروة، وذلك لأنه داع صاحب منهج توعوي، أما مقدار الدخل فإنه يأتي على مقدار العمل وأهميته. لذلك فإن بعض رجالات الدين ذوي الغناء الفاحش هم من يستغلون دعوتهم لتحقيق مآربهم وكسب المال.

ال باب السادس: يرى صاحب المقدمة في هذا الباب أن الإنسان إنما يتميز عن الحيوان بالفكر؛ الذي تنتج عنه كل أنواع العلوم، ومن أهم شروط تكامل الإنسان هو اكتسابه العلم والمعرفة معاً. لقد قسم ابن خلدون العلوم قسمين: الأول طبيعي يهتدي إليه الإنسان من خلال فكره، والثاني يتم يعتمد على الأخذ والنقل وليس على الفكر والعقل.

ولعل أهم ما جاء عليه ابن خلدون في هذه المقدمة دراسته المستفيضة لتطور الحضارة ونشوء الدول وانهارها، حيث أتى -من خلال هذه المقدمة- على كثير من الأسباب التي أثرت في بناء الحضارة وال عمران. **الكلمات المفتاحية:** اللغة العربية وبلاغتها، ابن خلدون، الحضارة، العمران، تطور، انهيار.

İBN HALDÛN'A GÖRE MEDENİYETİN GELİŞİMİ VE ÇÖKÜŞÜ

Öz

Çalışma İbn Haldûn'un, medeniyetin gelişimi ve çöküşü açısından teorisini ele almaktadır. El- Mukaddime adlı eseri analiz eden kişi İbn Haldûn'un medeniyet mefhumu için net bir çerçeve çizip yeni bir teori geliştirdiğini görecektir. Bütün bunlar medeniyetin oluşum ve gelişim sürecini ile onu sarmalayan gerileme nedenlerini hassasiyetle takip edip analiz etmesiyle gerçekleşmiştir. İbn Haldûn sosyoloji biliminde şehirleşme teorisi gibi son derece önemli bir felsefe geliştirmiştir. Zira teorisinde, insan topluluklarının sınırlı ve disiplinli kurallara göre hareket ettiğini açıklamıştır. Bu kanunlar okunup doğru bir şekilde anlaşıldığında, gelecekte, medeniyetin gelişim ve çöküşünü bilme açısından büyük ölçüde kapı aralayacaktır. Çalışmada ilk evvel medeniyetin sözlük ve terim anlamlarını ele alınmıştır. Zira birçok düşünür, medeniyetin, toplumda olan bilimsel, edebî, sanatsal ve aynı zamanda sosyal hayatın bir tezahürü olduğunu belirtirken, bütün Arapça sözlükler de kültürün, bedeviliğin zıttı olan şehirleşmenin bir parçası olduğunu kaydetmiştir. Çalışma aynı zamanda İbn Haldûn'un düşüncesinin oluşmasında büyük bir etkiye sahip olan hayatı ve geçirmiş olduğu dönemleri de içermektedir. Çalışmanın ikinci kısmı kültür ve medeniyetin gelişmesine yol açan faktörler İbn Haldûn'un bakış açısıyla ele alınmıştır. Bu faktörlerin en önemlileri ise, (Doğal coğrafi faktörler, bedevilikten medeniyete geçiş, siyaset, doğal kaynaklar ve adalet)tir. Çalışma aynı zamanda medeniyetin çöküşüne neden olan önemli sebepleri de ele almaktadır. (Arapların şehirlerde hâkimiyeti, yönetimi kontrol altında tutmaları, ülkenin ikiye bölünmesi, zulüm ve medeniyeti etkisinde bırakan sonuçları, medeniyet, şehirleşmenin zirvesi ve başlangıcının da sonudur) gibi nedenler de medeniyetin çöküşünün sebeplerindedir.

Özet

Makale, Mukaddime'nin sahibi İbn Haldûn'un felsefesi açısından medeniyetin gelişimi ve gerilemesini incelemektedir. El- Mukaddime adlı eseri analiz eden kişi İbn Haldûn'un medeniyet mefhumu için net bir çerçeve çizip yeni bir teori geliştirdiğinin farkına varacaktır. Bütün bunlar medeniyetin oluşum ve gelişim sürecini ile onu sarmalayan gerileme nedenlerini hassasiyetle takip edip analiz etmesiyle meydana gelmiştir. İbn Haldûn sosyoloji biliminde şehirleşme teorisi gibi son derece önemli bir düşünce geliştirmiştir. Bundan dolayı felsefesinde, toplumların sınırlı ve disiplinli kurallara göre hareket ettiğini açıklamıştır. Bu kanunlar okunup doğru bir şekilde anlaşıldığında, gelecekte, medeniyetin gelişim ve çöküşünü bilme açısından büyük ölçüde ip ucu verecektir.

Makalede ilk evvel medeniyetin sözlük ve terim anlamları ele alınmıştır. Zira birçok düşünür, medeniyetin, bilimsel, edebî, sanatsal ve aynı zamanda sosyal hayatın bir tezahürü olduğunu belirtirken, bütün Arapça sözlükler de kültürün, bedeviliğin zıttı olan şehirleşmenin bir parçası olduğunu kaydetmiştir. Çalışma aynı zamanda İbn Haldûn'un düşüncesinin oluşmasında büyük bir etkiye sahip olan hayatı ve geçirmiş olduğu dönemleri de içermektedir.

Çalışmanın ikinci kısmı kültür ve medeniyetin gelişmesine yol açan faktörler İbn Haldûn'un perspektifinden ele alınmıştır. Bu etkenlerin en önemlileri ise, coğrafi faktörler, bedevilikten medeniyete geçiş, siyaset, doğal kaynaklar ve adalettir. Çalışma aynı zamanda medeniyetin çöküşüne neden olan önemli sebepleri de ele almaktadır. Arapların şehirlerde hâkimiyeti, yönetimi kontrol altında tutmaları, ülkenin ikiye bölünmesi, zulüm ve medeniyeti etkisinde bırakan sonuçları gibi nedenler de medeniyetin çöküşünün sebeplerindedir.

İbn Haldûn'un, toplumların kesin ve belirli yasalara dayanarak yaşadığını belirttiğinden dolayı, sosyolojide son derece önemli olan şehircilik teorisini tesis etmiştir.

Bu kanun ve yasalar doğru bir şekilde öğrenilip anlaşıldığında çevreciliğin gelecekteki gelişimi ve çöküşü hakkında büyük oranda kapı aralayacaktır. Ona göre şehircilik bilimi ferdi davranışlarla etkilenmeyen bilakis toplumlarla değişen bir bilimdir. Çevrecilik teorisi belli bir zaman ve mekâna bağlı kalmadan her zaman ve her yer için tatbik edilen bir teoridir.

İbn Haldûn Mukadimesinde şeriat, coğrafya, siyaset, şehircilik, sosyoloji gibi farklı ilim dallarından bahsetmiş, insan tabiat ve hallerini de kitabına eklemiştir. Mukaddime adlı eserini altı bölüme ayırmıştır.

Birinci bölümde toplum şehirleşmesinden söz etmektedir. Toplumda bir arada yaşayan insanlar arasında yardımlaşmanın çok önemli bir mesele olduğunu aktarmıştır. Örnek olarak insanın hayatta kalabilmesi, yiyecek elde etmesi sadece bir kişi ile değil belli bir grup çalışması ile elde edilebilir. Bir bölgenin sıcaklık derecesi ile toplum yapısı arasında sıkı bir bağ olduğunu vurgulayan İbn Haldûn, sıcak bölgelerde yaşamının ve bina inşâ etmenin zor olduğunu, serin ve soğuk bölgeler ise yaşam ve kültürel inşânın oluşmasında daha elverişli yerler olduğunu ifade etmiştir.

İkinci bölümde ise İbn Haldûn medeniyet inşasının yiyecek giyecek ve barınma imkânlarını sağlamakla başladığını aktarmıştır. Ziyet ve süse dair eylemleri ise medeniyetin inşası noktasında ikincil planda olduğunu vurgulamıştır. İbn Haldûn daha sonra şehirlilerin aradığı tüm imkânların aksine bedevilerin, yaşamlarını sürdürebilecek kadar gereksinimlerle iktifa ettiklerini açıklamıştır.

İbn Haldûn'a göre soy, sadece dört büyükbaba ve büyükanneye kadar ulaşır, bunlardan önce yaşayanlar sadece bir övünçten ibarettir. Çünkü güzel ahlak veraset ve kan yoluyla geçmez. Ayrıca bu bölümde şunları da aktarır: Tembellik ve gevşekliği adet haline getiren toplumlar ve yöneticiler üzerine hâkimiyet kurmak kolaydır.

Üçüncü bölümde her kurulan yeni sistemin ve nizamın başlangıçta birçok zorluklarla karşılaşması gerektiğini öngörmüştür. Çünkü insan psikolojisi buna alışmamış, fakat zaman içerisinde buna alışacağını ve kabul edeceğini ifade etmiştir.

Daha sonra, yöneticilerinin çok uzun zaman iktidarda kalan devletler ve toplumların aşığılanmaya maruz kaldıklarını, ayrıca halkına karşı da coşkunluğunu kaybedeceğini vurgulamıştır. Bütün bu durumlar fesadın ortaya çıkmasına kapı aralamaktadır. Uzun sürede iktidarda kalması zengin ve fakir arasında ki uçurumun da daha fazla açılmasına yol açacağından aktif olmayan bir neslin ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Ülkelerde görülen konfor ve lüks hayat doğru şekilde kullanılması şartıyla o ülkenin gelişmişliğinin delilidir. Aksi takdirde çöküşüne neden olacaktır.

Dördüncü bölümde İbn Haldun şunları söyler: Tek bir kişi fitne ve fesadını çevresine ve toplumun bireyleri arasına yayabilir. Hatta şehri yöneticisine varana kadar yavaş yavaş bütün şehirde yayılır. Dinden uzaklaşma, konfor, lüks ve savurganlık nefsin şehevî arzularına uyma ve yüksek fiyatlar gibi.

İbn Haldûn beşinci bölümde şunları söyler: İşlerin farklı ve çeşitli olması tüm ülke halkının kazancında artışa neden olan bir durumdur. Daha sonra mal ve prestij arasındaki derin ilişkiye dikkat çekmiş, sadece mala sahip olanın, sahip olduğu mal oranında işlerinin hallolduğunu ifade etmiştir. Ancak hem mala hem de prestije sahip olanların ise işleri hemen ve kolaylıkla hallolduğunu, yatırım fırsatlarının daha büyük olduğunu kaydetmiştir.

Din adamlarının mal ve servetle olan ilişkisine değinen İbn Haldûn, din adamının davet eri ve bilinçli bir eğitim metoduna sahip olduğundan servet sahibi olmaması gerektiğini söyler. Gelir miktarının ise işin miktar ve önemine göre değişiklik gösterdiğini ifade eder. Bundan dolayı bazı zengin din adamları, mal kazanmak ve emellerine ulaşmak için tebliğ vazifelerini istismar etmişlerdir.

İbn Haldûn Mukaddimesinin altıncı bölümünde insanın, bütün ilimlerin ortaya çıkmasının bir sonucu olan düşüncesi ve fikri ile hayvandan ayrıldığını söyler. İnsanın tekâmül şartlarının en önemlisi ilim ve marifeti birlikte elde etmesidir.

İbn Haldûn ilimleri iki kısma ayırmıştır. Birincisi insanın kendi düşüncesi ile kendisine ulaştığı tabii ilim. İkinci ise akıl ve düşünceye değil nakle bağlı olan ilimdir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belağatı, İbn Haldûn, Medeniyet, Şehirleşme, Gelişim, Çöküş.

THE DEVELOPMENT AND COLLAPSE OF CIVILIZATION ACCORDING TO IBN KHALDUN

Abstract

The paper presents Ibn Khaldun's theory of civilization in terms of development and collapse. Those who follow Ibn Khaldun's introduction must find that he has excelled in building a theory for the concept of civilization. He established a theory in sociology of great importance, namely the theory of urbanism. In this theory, he explained that human communities act according to limited and disciplined rules. When these laws are read and understood correctly, they will open the door to a great extent in terms of knowing the development and collapse of civilization in the future.

The research first deals with the definition of civilization (both in terms of language and convention), as Arab dictionaries have unanimously agreed that civilization is a state of civilization against nomadism, while many scholars have argued that it is a set of scientific, literary, artistic, as well as social aspects that exist in society. The research also dealt with the conversation about Ibn Khaldun's life and the stages he went through, as it had the greatest influence in building his theory, while the second section of this research dealt with the most important causes and factors that led to the development of civilization. One of the most important of these factors were: Geographical natural factors, the transition from nomadism to urbanism, politics, wealth, and justice. The research was also discussed the most important reasons that lead to the collapse and fall of civilization, and among these reasons were: the predominance of Arabs over homelands, the control of the nature of ownership, the division of the states, injustice and the resulting impact on civilization.

Summary

The paper presents Ibn Khaldun's theory of civilization in terms of development and collapse. Those who follow Ibn Khaldun's introduction must find that he has excelled in building a theory for the concept of civilization. Established a theory in sociology of great importance, namely (the theory of urbanism), as he showed that human societies are based on precise and specific laws, and these laws It opens the door to a great deal of prediction for the future in terms of the development and collapse of civilizations, if properly studied and understood.

The research first deals with the definition of civilization (both in terms of language and convention), as Arab dictionaries have unanimously agreed that civilization is a state of civilization against nomadism, while many scholars have argued that it is a set of scientific, literary, artistic, as well as social aspects that exist in society. The research also dealt with the conversation about Ibn Khaldun's life and the stages he went through, as it had the greatest influence in building his theory, while the second section of this research dealt with the most important causes and factors that led to the development of civilization from Ibn Khaldun's point of view, and one of the most important of these factors was : (Geographical natural factors, the transition from nomadism to urbanism, politics, wealth, and justice). The research also discussed the most important reasons that lead to the collapse and fall of civilization, and among these reasons were: the predominance of Arabs over homelands,

the control of the nature of ownership, the division of the state To two states, injustice and the resulting impact on civilization, and civilization is the end of urbanization and the beginning of its end.

It is worth noting that Ibn Khaldun foundations for a theory in sociology of great importance, namely (the theory of urbanism), as he showed that human societies are based on precise and specific laws, and these laws open the way for a great deal of prediction for the future in terms of the development of civilizations and their collapse if It has been properly studied and understood, for its science of architecture is not affected by individual incidents and behaviors. Rather, it is a general whole, meaning that it is affected by societies as a whole, and then this theory is not limited to its application to a specific time and place. It applies to all places and times.

In his introduction, Ibn Khaldun studied many different sciences, such as the sciences of Sharia, geography, politics, urbanism, and sociology, without forgetting about the conditions: and natures of people. He divided his book "Introduction" into six chapters

The first chapter: It was in human construction, in which he saw that cooperation between human beings is an important and unavoidable issue, as the basis for human survival and food attainment does not depend on one individual but on the group

He also linked temperature and community building closely. Hot areas, for example, are difficult to live and build in, while relatively cold and temperate regions are more suitable for living and building civilization.

Chapter Two: Ibn Khaldun believes that building civilization begins with providing food, clothing and housing, then devotion to adornment and contemplation comes, and then he clarifies the idea that the Bedouins are satisfied with the necessities of living other than the luxuries that cities are looking for.

As for the lineage, according to Ibn Khaldun, it extends to four grandparents only, and before that is just a pride that has no basis, because the honor of morals is not transmitted by heredity and blood. And he says in this section: The nations that are accustomed to laziness and lack of stubbornness are easy to gain control over them and thus their rule.

The third chapter: Ibn Khaldun believes that every new system must face many difficulties at its beginning. This is because the human soul has not got used to it, but with the passage of time it will get used to it and accept it.

Then he affirms that states and nations usually suffer humiliation if the ruler remains in them for a long time. At the beginning of the matter, with the establishment of the rule of the new ruler, he will lose his enthusiasm in his people and his subjects, and this will pave the way for the emergence of corruption, and that its continuation for a long period must increase the gap between the rich and the poor. Inactive generations will emerge.

As for the luxury in the countries, it is a sign of its progress, provided that it is used well, otherwise it will cause its downfall.

Chapter Four: Ibn Khaldun says in it: The corruption of a single individual spreads his corruption among the members of his community and his surroundings until that corruption multiplies and moves bit by bit across the city until it reaches its ruler. Such as distance from religion, luxury, extravagance, obedience to desires and high prices.

Chapter Five: The difference and diversity of business leads to an increase in earnings for all the people of the country, then he spoke about the close relationship between money and prestige, to conclude that only the owner of the money solves his problems on the amount of money he owns. The affairs of owner of money and prestige, are going smoothly and his chances of investing will be greater.

As for the relationship of clerics with money and wealth, Ibn Khaldun believes that

the cleric should not be the owner of wealth, because he called for an educational approach, and the amount of income depends on the amount of work and its importance. Therefore, some men of religion with wealth are the ones who take advantage of their clerical position.

Chapter Six: The author of the introduction in this chapter believes that man is distinguished from animals by intellect, which results from all kinds of sciences, and one of the most important conditions for human integration is his acquisition of knowledge and knowledge together.

Ibn Khaldun divided the sciences into two parts: the first is natural, to which a person can be guided through his thought, and the second is based on the introduction and transfer and not on the intellect and reason.

Perhaps the most important thing that Ibn Khaldun came to in this introduction was his extensive study of the development of civilization and the emergence and collapse of states, where he came - through this introduction - on many of the reasons that affected the building of civilization and urbanization.

Keywords: Arabic Rhetori, Ibn Khaldun, Civilization, Urbanization, Evolution, Collapse.

مخطط البحث

هيكلية البحث

المقدمة

أولاً: 1. الحضارة لغة واصطلاحاً

أ. الحضارة لغة

ب. الحضارة اصطلاحاً

2. نسب ابن خلدون

3. المراحل التي مرَّ ابن خلدون بها في حياته

4. الحياة الاقتصادية والاجتماعية في عصر ابن خلدون

5. الحياة الثقافية والسياسية في عصر ابن خلدون

ثانياً: تطوّر الحضارة وانحيارها عند ابن خلدون

1. الأسباب المؤثرة في بناء الحضارة

أ. العوامل الطبيعية الجغرافية

ب. الانتقال من البداوة إلى الحضرة

ج. السياسة وتأثيرها على الحضارة والعمارة

د. الثروة ودورها في الحضارة والعمارة

هـ. العدل ودوره في العمارة والحضارة

2. أسباب انحيار الحضارة والعمارة عند ابن خلدون

أ. غلبة العرب على الأوطان

ب. التحكم بطبيعة الملك من الانفراد بالمجد وحصول الترف والدعة

ج. انقسام الدولة الواحدة إلى دولتين

د. الظلم

هـ. الحضارة غاية العمران وبداية نهايته

الخاتمة

المصادر والمراجع

هيكلية البحث

قَسِّمَ البحثُ إلى مقدمة تتحدّث عن فضل ابن خلدون في إرساء نظريّة الحضارة، ثم جاء التمهيد ليتوقّف على تعريف للحضارة (لغةً واصطلاحاً)، وبعد ذلك انتقلتُ إلى الحديث عن نَسَب ابن خلدون، لأعرِّج على المراحل التي مرّ بها في حياته والتي كان لها تأثير كبير في تأسيس هذه النظرية، من ثم انتقلتُ إلى الحديث عن أهم الأسباب والعوامل التي أدت إلى تطور الحضارة والعمران — من وجهة نظره — لأختم الحديث عن الأسباب والعوامل التي لعبت دوراً كبيراً في انحيار الحضارة وزوالها.

المقدمة

لقد أسّس ابنُ خلدون نظريةً لمفهوم الحضارة، نهل منها الكثير من تبعه وبنى على أسسها، إذ حظيت الحضارة عنده — كأسلوب للحياة — بقسط وافر من الاهتمام في كتاباته التي تناول فيها بالدراسة والاستقصاء تاريخ الشعوب ونظرية الكائن الحي؛ والتي ركّز فيها بصورة فريدة ومميّزة عن كل من سبقه أو من جاء بعده من المؤرّخين المسلمين على مختلف جوانب الحياة ومظاهرها المتعددة في المجتمعات البشرية عامّة، وفي العالم الإسلامي بصورة خاصّة.

وربما نضع يدنا على عين الحقيقة إذا ذهبنا إلى أن هذا المفكر العربي كان من أكثر المساهمين في الربط بين صنّاع الحضارة وأهل المدن برباط وثيق، حتى غدا لكلمة الحضارة عنده مدلول العمران نفسه الذي يقوم بالأساس على تمتع سكان المدينة بالقدر الأكبر من الثروة، وبالنصيب الأوفى من السلطان، وهي كما يرى ابن خلدون أهم الأسباب وأقواها التي تساعد على تطوّر المجتمعات وتقدّمها في سيرورتها البشرية. لكن بادئ ذي بدء، وقبل أن نسبر أغوار هذا البحث لا بد أن نعرج على أمرين: أولهما تعريف للحضارة كما ورد في بعض المعاجم العربية، وثانيهما التعريف بابن خلدون.

أولاً: I. الحضارة لغة واصطلاحاً

أ. الحضارة لغة

جاء في لسان العرب⁽¹⁾ في مادة (حَضَرَ):

الحُضُورُ نقيضُ المَغيبِ والمَغيبَةُ حَضَرَ يُحْضِرُ حُضُوراً وحِضَارَةً... والحَضْرُ خلافُ البَدْوِ والحاضِرُ خلافُ البادي... الحاضرُ المقيمُ في المَدُنِ والقَرْىِ والبادي المقيمُ بالبادية... ويقالُ فلان من أهلِ الحاضرةِ وفلان من أهلِ البادية وفلان حَضْرِيٌّ وفلان بَدَوِيٌّ والحِضَارَةُ الإقامةُ في الحَضْرِ عن أبي زيد وكان الأصمعي يقول الحِضَارَةُ بالفتح قال القطامي:

فَمَنْ تَكُنِ الحِضَارَةُ أَعْجَبْتَهُ فَأَيُّ رِجَالِ بَادِيَةٍ تَرَانَا

¹ - ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، 1414)، "حضر"، 196/4.

والْحَضْرُ وَالْحَضْرَةُ وَالْحَاضِرَةُ خِلافَ الْبَادِيَةِ وَهِيَ الْمُدُنُ وَالْقُرَى وَالرِّيفُ سَمِيَتْ بِذَلِكَ لِأَنَّ أَهْلَهَا حَضَرُوا الْأَمْصَارَ وَمَسَاكِنَ الدِّيَارِ الَّتِي يَكُونُ لَهُمْ بِهَا قَرَارٌ

في القاموس المحيط⁽²⁾:

حَضَرَ، كَنَصَرَ وَعَلِمَ، حُضُورًا وَحَضَارَةً: ضِدُّ غَابَ، وَالْحَضْرَةُ وَالْحَاضِرَةُ وَالْحِضَارَةُ، وَيَفْتَحُ: خِلافَ الْبَادِيَةِ، وَالْحَضَارَةُ: الْإِقَامَةُ فِي الْحَضَرِ.

في المعجم الوسيط⁽³⁾:

(الْحَاضِرَةُ) الْقَوْمُ الْحُضُورُ وَحَاضِرَةُ الشَّيْءِ الْقَرِيبَةُ مِنْهُ وَفِي التَّنْزِيلِ الْعَزِيزُ {وَأَسْأَلُهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ} وَخِلافَ الْبَادِيَةِ وَهِيَ الْمَدِينُ وَالْقُرَى وَالرِّيفُ وَالتَّجَارَةُ الْحَاضِرَةُ مَا يُبَاعُ نَقْدًا يَدَا بِيَدٍ وَفِي التَّنْزِيلِ الْعَزِيزُ {إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ} (ج) حواضر.

(الحضارة) الْإِقَامَةُ فِي الْحَضَرِ ضِدُّ الْبَدَاوَةِ وَهِيَ مَرِحَلَةٌ سَامِيَةٌ مِنْ مَرَاكِلِ التَّطَوُّرِ الْإِنْسَانِيِّ وَمَظَاهِرِ الرَّقِيِّ الْعِلْمِيِّ وَالْفَنِيِّ وَالْأَدْبِيِّ وَالْاجْتِمَاعِيِّ فِي الْحَضَرِ.

فالحضارة إذاً: كما أجمعت المعاجم العربية، هي حالة من التمدن ضد البداوة.

ب. الحضارة اصطلاحاً

للفلاسفة والدارسين اجتهادات شتى في تعريفهم للحضارة، فمنهم من ذهب إلى أن الحضارة والثقافة إنما هما اصطلاحان لمسمى واحد، على أن آخرين ذهبوا إلى أنهما مختلفان، وذلك أن الحضارة تقتصر على التقدم المادي، في حين أن الثقافة إنما تقتصر على الفكر والعقائد⁽⁴⁾، أما ابن خلدون فيرى أن الحضارة هي تفتن في الترف واستجادة أحواله والكلف بالصناعات المختلفة التي تنقل الناس من حالة البداوة إلى حالة التحضر⁽⁵⁾.

على ذلك يمكننا أن نخرج بتعريف جامع لمصطلح الحضارة بأثنا: مجموعة المظاهر العلمية، والأدبية، والفنية، وكذلك الاجتماعية، الموجودة في المجتمع.

تعتمد الحضارات الإنسانية المختلفة على بعضها البعض، فكل حضارة تأتي متممة للحضارة التي سبقتها، وتُسهم هذه الحضارات في البناء الحضاري للإنساني للعالم بأكمله، فالحضارة الإغريقية وغيرها من الحضارات القديمة تميّزت بوضع أساسات البناء الحضاري، لتأتي بعدها الحضارة الإسلامية التي استفادت من سابقتها فأضفت عليها من روحها لتنشأ حضارة جديدة بلبوس إسلامي، ومن ثم جاء الأوروبيون فطوّروا هذا البناء الحضاري.

² - مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، 2005/1426)، "حَضَرَ"، 376.

³ - إبراهيم مصطفى، وآخرون، مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، (القاهرة: دار الدعوة، د. ت.) "حَضَرَ"، 180.

⁴ - ينظر: محمد عطية عطية، مقدمة في الحضارة الإسلامية ونظمها، (عمّان: جامعة عمان الأهلية، اتحاد الكتاب والأدباء الأردنيين، دار يفا العلمية للنشر والتوزيع، 2011)، 14.

⁵ - ينظر: ابن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، ضبطه: خليل شحادة، راجعه: سهيل زكار (بيروت: دار الفكر، 2001)، 465.

2. نسب ابن خلدون

ابن خلدون (732-808هـ = 1332-1406م):

عبد الرحمن بن محمد بن خلدون أبو زيد، وليّ الدين الحضرميّ الإشبيلي، من ولد وائل بن حجر، الفيلسوف المؤرخ، العالم الاجتماعيّ البحّاث، أصله من إشبيلية، ومولده ومنشؤه بتونس، رحل إلى فاس وغرناطة وتلمسان والأندلس، وتولّى أعمالاً، واعترضته دسائس ووشايات، وعاد إلى تونس، ثمّ توجه إلى مصر فأكرمه سلطانها الظاهر بقوق، ووليّ فيها قضاء المالكية، ولم يترى بزّي القضاة محتفظاً بزّي بلاده، وعزل، وأعيد، وتوّي فجأة في القاهرة، كان فصيحاً، جميل الصورة، عاقلاً، صادق اللهجة، عزوفاً عن الضيم، طامحاً للمراتب العالية، ولما رحل إلى الأندلس اهتز له سلطانها، وأركب خاصته لتلقيه، وأجلسه في مجلسه .

اشتهر بكتابه العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والعجم والبربر طبع في سبعة مجلدات)، أوّلها (المقدمة) (وهي تعد من أصول علم الاجتماع، ترجمت هي وأجزاء منه إلى الفرنسية وغيرها، وختم «العبر» بفصل عنوانه (التعريف بابن خلدون (ذكر فيه نسبه وسيرته وما يتصل به من أحداث زمنه ثم أفرد هذا الفصل، فتبسّط فيه، وجعله ذيلًا للعبر، وسماه التعريف بابن خلدون، مؤلف الكتاب، ورحلته غربا وشرقاً، ومن كتبه) شرح البردة) وكتاب في الحساب، ورسالة في المنطق، و شفاء السائل لتهديب المسائل، وله شعر.

تناول كتاب من العرب وغيرهم سيرته وآراءه في مؤلفات خاصة، منها (حياة ابن خلدون (لمحمد الخضر بن الحسين، و)فلسفة ابن خلدون (لطف حسين، و)دراسات عن مقدمة ابن خلدون (لساطع الحصري، و)ابن خلدون، حياته وراثته الفكرية (لمحمد عبدالله عنان، و)ابن خلدون (ليوحنا قمير، ومثله لعمر فروخ⁽⁶⁾.

3. المراحل التي مرّ ابن خلدون بها في حياته

مرّ ابن خلدون بأربع مراحل⁽⁷⁾ أثّرت في نتاجه العلمي وأثّرتة أيّما ثراء، فكانت كل مرحلة تمتاز بسمات خاصة في نشاطه العلمي.

المرحلة الأولى (مرحلة النشأة والتلمذة والتحصيل العلمي): تمتد هذه المرحلة من ميلاده سنة 732 هـ لغاية سنة 751 هـ ، وتستغرق قرابة عشرين عاماً، حيث قضاها كلها في مسقط رأسه بتونس، وقضى منها نحو خمسة عشر عاماً في حفظ القرآن وتجويده بالقراءات والتلمذة على الشيوخ وتحصيل العلوم .

المرحلة الثانية) مرحلة الوظائف الديوانية والسياسية): تمتد من أواخر سنة 751 هـ إلى أواخر سنة 776 هـ، وتستغرق قرابة خمسة وعشرين عاماً، قضاها متنقلاً بين بلاد المغرب الأدنى والأوسط والأقصى وبعض بلاد الأندلس، وقد استأثرت الوظائف الديوانية والسياسية بمعظم وقته وجهوده في أثناء هذه المرحلة.

المرحلة الثالثة (مرحلة التفرغ للتأليف): وتمتد من أواخر سنة 776 هـ إلى أواخر سنة 784 هـ، وتستغرق نحو ثماني سنين، قضى نصفها الأول في قلعة ابن سلامة ونصفها الأخير في تونس، وقد تفرغ في هذه المرحلة تفرغاً كاملاً لتأليف (كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر، في أيام العرب والعجم والبربر، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر).

⁶ - ينظر: خير الدين الزركلي، الأعلام (د. م.: دار العلم للملايين، 2002)، 3/330.

⁷ - ينظر: علي عبد الواحد وافي، مقدمة ابن خلدون، (القاهرة، دار نهضة مصر للنشر، 2012)، 27.

ويطلق الآن على القسم الأول من هذا الكتاب اسم مقدمة ابن خلدون، وهو يشغل مجلداً واحداً من سبعة مجلدات يشغلها هذا الكتاب بحسب طبعة بولاق، ولم يستغرق تأليف هذا القسم في وضعه الأول إلا خمسة أشهر فحسب .

المرحلة الرابعة (مرحلة وظائف التدريس والقضاء): وتمتد من أواخر سنة 783 هـ إلى أواخر سنة 808 هـ، وتستغرق قرابة أربع وعشرين سنة قضاها كلها في مصر؛ وقد استأثرت وظائف التدريس والقضاء بأكبر قسط من وقته وجهوده أثناء هذه المرحلة.

امتاز ابن خلدون بتقسيه في البحث وبسعة اطلاعه على ما كتبه الأقدمون، كما اتسم بقدرته على استعراض الآراء وتفنيدها ونقدها، وقد امتاز أيضاً بدقة الملاحظة فضلاً عن حرية في التفكير وإضاف لأصحاب الآراء التي تخالف رأيه، ”وقد اعتقد عدة علماء — بين مستشرقين وفلاسفة — نقدوا ابن خلدون أن ذلك المفكر الذي ظهر في القرون الوسطى قد سبق منذ القرن الرابع عشر المذاهب الحديثة التي ترمي إلى جعل التاريخ علماً لا فناً أدبياً“⁽⁸⁾.

كان لخبرة ابن خلدون في الحياة (السياسية والإدارية) وفي القضاء، إلى جانب أسفاره ورحلاته الكثيرة في شمال إفريقية وغيرها وإلى مصر والحجاز والشام الأثر البالغ في كتاباته من حيث الموضوعية والعلمية التي انتهجها في كتابته عن التاريخ، ليصل به المطاف إلى طرح مسألتين غاية في الأهمية إنهما العمران والحضارة، أو الاجتماع البشري فعالجهما كظاهرتين بشريتين بشكل متكامل، فهذا العلم «الذي يسميه بالعمران أو الاجتماع البشري هو علم لم يوجد قبله في التفكير الإسلامي، بل لم يوجد في التفكير القديم كله، إذا استثنينا بعض ما خلفه الفلاسفة اليونان ولاسيما أرسطو عن نظم الدولة والمجتمع»⁽⁹⁾.

فابن خلدون الذي ولد في تونس سنة 1332 للميلاد عاش لحظة أزمة عالمية تتطلب التفكير العميق في التحول الحاصل من جرائها، ولذا تبرز مسؤوليته في إعادة كتابة التاريخ كضرورة ملحة، يقول «وقد كدنا أن نخرج عن غرض الكتاب بالإطناب في هذه المغالط فقد زلت أقدام كثير من الأثبات والمؤرخين الحُفَاطِ في مثل هذه الأحاديث والآراء وعلقت أفكارهم ونقلها عنهم الكافة من صَعَفَةِ النظر والغفلة عن القياس وتلقوها هم أيضاً كذلك من غير بحث ولا روية واندرجت في محفوظاتهم حتى صار فن التاريخ واهياً مختلطاً، وناظره مرتبكا، وعُدَّ من مناحي العامة، فإذا يحتاج صاحب هذا الفن إلى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والأعصار في السَّيَرِ والأخلاق والعوائد والتَّحَلِّ والمذاهب وسائر الأحوال والإحاطة بالحاظر من ذلك ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق أو بَوْنِ ما بينهما من الخلاف وتعليل المتفق منها والمختلف والقيام على أصول الدول والملل ومبادئ ظهورها وأسباب حدوثها ودواعي كونها وأحوال القائمين بها وأخبارهم»⁽¹⁰⁾.

من هنا، يتبين السبب الكامن وراء إعادة قراءتنا لفكر ابن خلدون متمثلاً في استقلاله عن غيره من العلماء المسلمين عند تحديد مفهومي الحضارة والعمران من وجهة نظر معرفية إسلامية، وذلك من خلال

8 - وافي، مقدمة ابن خلدون، 31.

9 - محمد عبد الله عنان، ابن خلدون حياته وتراثه الفكري (القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، 1933/1352)، 127.

10 - ابن خلدون، المقدمة، 37.

واقع وعيه وشعوره بالأزمة من داخلها، ومن ثم تيقظ هذا الشعور بالمسؤولية للخروج منها، ومما ميز ابن خلدون أنه كان «يمارس تحركه عبر هذا الميدان متسلحاً بآرائه كائناً تحميانه في كثير من الأحيان من التردّي والسقوط: رؤيته الدينية النافذة، وإحساسه النقدي البصير المعزّز بسعة اطلاعه على العلوم الشرعية والعقلية، وعلى حركة التاريخ البشري»⁽¹¹⁾.

ولنلق نظرة سريعة على بعض الظروف والأحداث التي مرت في حياة ابن خلدون، فهي - بلا ريب - قد أثرت في فكره وإنتاجه العلمي، إذ إن « لكل عصر قيمه وعاداته وطرائقه وأساليب الحياة السائدة فيه، التي تحدد ملامح حضارة هذا العصر، والتي يعكسها الإنتاج الفكري لعلمائه ومثقفيه، كما يعكس هذا الإنتاج الفكري ملامح الحضارة والعصر التي ينتمي إليها فهو أيضاً يتأثر بهما، لهذا ترتبط عملية استيعاب وفهم الإنجاز العلمي والفكري للعلامة ابن خلدون بالتعرف على ظروف عصره وملامحه الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية»⁽¹²⁾.

4. الحياة الاقتصادية والاجتماعية في عصر ابن خلدون

إن الحركة الاقتصادية تلعب دوراً مهماً في أي مجتمع من حيث تقدمه وتطوره، فإذا عدنا إلى عصر ابن خلدون فإننا سنجد أن النشاط الاقتصادي كان شديد الراجح، وكانت القوافل التجارية في حركة دائمة لا تعرف الفتور، وهذا ما ذهب إليه ابن بطوطة عندما وصف بلاد المغرب بأنها «أرخص البلاد، وأكثرها خيرات، وأعظمها فوائد، وبخلاف النشاط التجاري كان هناك نشاط زراعي واسع في بلاد المغرب الأقصى، وكان استثمار الأراضي للزراعة يدرّ مدخلات طيبة، وقد انعكس هذا الرخاء الزراعي على مستوى ونوعية الحياة في تلك البلدان التي عرفت أيضاً نخضة عمرانية كبيرة أشارت كتب الرحالة إلى أبرز معالمها، ولم تقتصر النهضة العمرانية على القصور فقط ولكنها تضمنت الكثير من الطرق البرية والبحرية التي سهّلت التنقل من مكان إلى آخر»⁽¹³⁾.

أما اجتماعياً: فالعصر الوسيط الذي ينتمي إليه ابن خلدون لم تعرف مجتمعاته الطبقات الرأسية - كما هو الحال اليوم - بل كانت طبقات ومراتب وأصنافاً أفقية على طول امتداد العالم الإسلامي، فهناك طبقة الجنود وطبقة العلماء وطبقة التجار وطبقة المتصوفة... إلخ، وكان أفراد كل طبقة يتعاطفون فيما بينهم بغض النظر عن اختلاف جنسياتهم، مهما بعدت بهم المسافات وفرقت بينهم السياسات، بمعنى أن العالمية والوحدة كانتا من سمات العصر الوسيط، وهو أمر كان ملائماً لطبيعة البنية السياسية والنشاط الاقتصادي لذلك العصر⁽¹⁴⁾.

5. الحياة الثقافية والسياسية في عصر ابن خلدون

لقد قدم ابن خلدون في سيرته الذاتية وصفاً كاملاً للحياة الثقافية في الغرب المسلم، حيث خصص

¹¹ - ، عماد الدين خليل، ابن خلدون إسلامياً (د.م.: المكتب الإسلامي، 1403/1983)، 140.

¹² - محمد الجوهري - محسن يوسف، ابن خلدون إنجاز فكري متجدد (الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية، 2008)، 20.

¹³ - محمد الجوهري - محسن يوسف، ابن خلدون إنجاز فكري متجدد ، صفحات 20-26، نقلاً عن: الطنجي، رحلة ابن بطوطة المسماة تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، تحقيق: عبدالهادي التازي (الرباط: مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية رحلة ابن بطوطة، د. ت.) 161/1.

¹⁴ - ينظر: محمد الجوهري - محسن يوسف، ابن خلدون إنجاز فكري متجدد، 20.

للوّسط الفكري للبلاد جزءاً من سيرته الذاتية، وذلك للحديث عن سنوات تكوينه، مستعملاً تقاليد (الفهرسة) و(البرنامج) لوضع قائمة بأسماء الأساتذة والأعمال التي درسها تحت إشرافهم.

تتلّمذ ابن خلدون على يد علماء متعدّدين منهم ما هو مختص بالفقه والسنة وعلوم القرآن، ومنهم من اهتم باللغة والأدب العربيين، وآخرون ركزوا على العلوم العقلية والمنطق.

لقد كانت السنة النبوية والفقه يشغلان المكانة الرئيسة والاهتمام الأول لدى العلماء، كما كان هناك ثقافة عامة تتسم بالسعة والشمول تجمع بين الاختصاصات معاً عند مختلف العلماء، أما بالنسبة للعلوم العقلية — كالرياضيات والطب وعلم الفلك — فكان هناك عدد كبير من العلماء لا يُستهان به بشكل يثير الدهشة، إن العلماء الذين كانوا يحيطون بالحكام كانوا من النخبة المنتقاة لربما بسبب جاههم أو كفاءتهم، أو لربما بفضل مديح أو عظة يلقونها، ولما كان المجلس العلمي الذي يختص بالملك يوظف كمكاناً للسجلات الفكرية، إلا أن تلك الفترة لم تعد مناسبةً للنقاشات العقائدية الكبيرة في مجال علم الكلام مثلاً أو الفلسفة أو التصوف؛ وإنما كان يجري بشكل أكثر تواضعاً لعلم الشريعة المعتدلة التي فرضت نفسها بشكل شبه توافقي.

أما عن الجانب السياسي، فقد تواصل ابن خلدون مع ملوك بني نصر في غرناطة واحتكّ بهم، وأرسل إلى أشبيلية لمحاورة ملوكها، كما كان مبعوثاً لمحاورة تيمورلنك في دمشق، لذلك فقد عاش دسائس السياسة ومكائدها، وقد أثر ذلك في نتاجه العلمي لتنعكس تجربته السياسية في مقدمته، غير أن حياته الدبلوماسية هذه والتي شابهما الكثير من الدسائس والمصاعب السياسية لم تصرفه عن البحث، بل على العكس من ذلك فقد "استخرج من تلك الحياة ذاتها ومن دراسته لتاريخ الإسلام ومختلف النظريات الفلسفية التي عرفها المسلمون دراسة عميقة مستفيضة فلسفة جديدة موضوعها المجتمع وتاريخه" (15).

ومن الجدير ذكره أنه «لا يمكن الفصل بين الإنجاز العلمي الذي قدمه ابن خلدون للإنسانية وبين طبيعة الحياة الثقافية والفكرية والسياسية التي عاصرها، وشكلت ملامح فكره وتكوينه المعرفي، فقد كان ابن خلدون تجسيدا في شخصه لوحدة علمية وثقافية شملت العالم العربي الإسلامي، كما كان تجسيدا في فكره لفلسفة التاريخ الإسلامي، وممثلاً لحال الثقافة العربية الإسلامية في عصر توهجها الأخير؛ حيث عاش في زمن كان العرب والمسلمون فيه ما يزالون يقودون البشرية صوب التقدم والرقي، ومن ناحية أخرى كان العصر الذي عاش فيه هو عصر التجميع، الذي أنتج الموسوعات الكبرى، عصر التوهج الأخير الذي شهد محاولات الجمع أكثر من محاولات الإبداع؛ فقد كتب النووي (نهاية الأرب في فنون الأدب)، وكتب العمري (مسالك الألبصار)، وكتب القلقشندي (صبح الأعشى)، كما كتب غيرهم مؤلفات وموسوعات ومعاجم جامعة.... ويتفق مؤرخو الفكر المغربي الأندلسي على أن القرن الثامن للهجرة الرابع عشر الميلادي، وهو العصر الذي عاش فيه ابن خلدون، كان قرناً خصباً كثير الإنتاج، عميق البحث، فهو العصر الذي عاش فيه فطاحل العلماء والفقهاء، وفحول الشعراء والأدباء» (16).

وعلى الرغم مما أكدته كتب الرحلة من ازدهار في الحركة العلمية والثقافية في عصر ابن خلدون، إلا

15 - طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية (تحليل ونقد) ترجمة: محمد عبد الله عنان (القاهرة: مطبعة الاعتماد بشارع حسن الأكبر بمصر، 1925/1343) 5.

16 - محمد الجوهري - محسن يوسف، ابن خلدون إنجاز فكري متجدد، 28-29.

أننا نجدتها تركز أيضاً على ملامح الحياة السياسية في تلك الحقبة، تلك الملامح التي كان لها أثر كبير على «رؤية ابن خلدون الفكرية، والتي يعكسها كتاب (العبر في ديوان المبتدأ والخبر) بجميع أجزائه، ففي هذا العمل وضع ابن خلدون خلاصة تجاربه، وبرز كمؤرخ فهم التاريخ بمعناه الحقيقي الشامل الذي يتلخّص في: أن الحدث التاريخي أكبر من أن يكون حدثاً سياسياً فقط، بل هو نتيجة لتفاعل عدد من العوامل السياسية والجغرافية والاقتصادية والاجتماعية، وكذلك النفسية أيضاً، وهذا مما دعا ابن خلدون إلى الكلام عن مفهوم التاريخ على أنه أشبه بمفهوم الحضارة؛ أي: جعله تاريخاً للأمم والشعوب بدلاً من سير الملوك والأمراء وطبقات الأعيان، لهذا لا يمكن فصل رؤية ابن خلدون عن أسباب قيام الحضارات والدول وانهارها بمعزل عن واقع الحياة السياسية في عصره بكل تعقيداتها»⁽¹⁷⁾.

ثانياً: تطوّر الحضارة وانهارها عند ابن خلدون

الحضارة عند ابن خلدون هي «تفنن في الترف وإحكام الصنائع المستعملة في وجوهه ومذاهبه من المطابخ والملابس والمباني والفرش والأبنية وسائر عوائد المنزل وأحواله، فلكل واحد منه صنائع في استجداته والتأنق فيه تختص به ويتلو بعضها بعضاً»⁽¹⁸⁾، أما من حيث الإطار الاجتماعي والتاريخي فقد عرّفها بأنها الوصول إلى قمة العمران والتطور الثقافي والشخصي للمجتمع، والدخول للرقى الاجتماعي الثابت، فالحضارة من وجهة نظره هي نهاية العمران، بيد أنه تأثر في ثقافة عصره وألفاظها التي تختلف عنها الآن، وقد يكون غير دقيق أحياناً في المصطلحات والمفاهيم، ويبرز ذلك عنده في لفظ الحضارة حين يستعمل لفظ دولة بمعنى الحضارة، بيد أن ذلك عائد للمصطلحات واختلافها بين العصور، ولعله لم يكن يتصور أن تتطور اللغة وتختلف من عصر لآخر، ومع ذلك يُعدّ ابن خلدون أول من استخدم مصطلح الحضارة بمفهومه القريب من معناه حديثاً⁽¹⁹⁾.

لقد درس ابن خلدون مفهوم الحضارة والعمران، فبيّن أسباب قيامها وتطورها، محاولاً توضيح العوامل المؤدية إلى انهارها، فهو يذهب إلى أن الطبيعة الجغرافية تلعب دوراً مهماً في تطوّر العمران من حيث الاختلاف في الأقاليم، فمنها المعتدلة، ومنها الحارة والباردة، ومن العوامل الأخرى التي تحدث عنها في تطوّر حضارة العمران، التحوّل من البداوة إلى الحضرة، وكذلك السياسة والحاكمية لمجتمع العمران، والثروة والمال اللذان يأتيان من العمل والإنتاج، ومن ثم فإنه يرى أن العدل عامل مهم في تطوّر العمران، وأن الظلم أحد أهم أسباب الانهيار، فهو مؤذن بخراب الحضارة، ويرى أيضاً أن من مسببات الانهيار سيطرة طريقة حياة العرب على الأوطان واستبداد الحاكم وتنعمه بالترف، فيما شبّه الحضارة والعمران بتطورها بالإنسان حيث إن الوصول للقمة هو إيدان بالفساد والانهيار، فللدول أعمار كما للبشر⁽²⁰⁾.

17 - محمد الجوهري- محسن يوسف، ابن خلدون إنجاز فكري متجدد، 34.

18 - ابن خلدون، المقدمة، 216.

19 - فاطمة الزهراء بوزياني، مفهوم الحضارة بين مالك بن نبي وابن خلدون (الجزائر: جامعة أبي بكر بلقايد، 2012)، 35.

20 - انظر: إبراهيم حسيام العيسوي، "قيام الحضارات وسقوطها" ابن خلدون نموذجاً، (أيار-2014). WWW.alukah.net، (اطلع عليه بتاريخ 27-حزيران-2018) بتصرف.

الأسباب المؤثرة في بناء الحضارة 1.

هناك كثير من العوامل والأسباب التي أثرت في تشكيل الحضارات وقيامها من وجهة نظر ابن خلدون، من أهم هذه العوامل:

أ. العوامل الطبيعية الجغرافية

لقد ذهب ابن خلدون إلى أن الطبيعة الجغرافية سبب رئيس في بناء الحضارة وتشكلها، وهذا ما تحدث عنه من خلال المقدمة الثالثة التي جاءت تحت عنوان (في المعتدل من الأقاليم والمنحرف وتأثير الهواء في ألوان البشر والكثير من أحوالهم) قائلاً: «قد بينا أن المعمور من هذا المنكشف من الأرض إنما هو وسطه لإفراط الحر في الجنوب والبرد في الشمال، ولما كان الجانبان من الشمال والجنوب متضادين في الحر والبرد، وجب أن تتدرج الكيفية من كليهما إلى الوسط، فيكون معتدلاً، فالإقليم الرابع أعدل⁽²¹⁾ العمران، والذي حافته من الثالث والخامس أقرب إلى الاعتدال، والذي يليهما من الثاني والسادس بعيدان من الاعتدال، والأول والسادس أبعد بكثير، فلهذا كانت العلوم والصنائع والمباني والملابس والأقوات والفواكه، بل والحيوانات وجميع ما يتكون في هذه الأقاليم الثلاثة المتوسطة مخصوصة بالاعتدال، وسكانها من البشر أعدل أجساماً وألواناً وأخلاقاً وأدياناً، حتى النبوءات فإنما توجد في الأكثر فيها، ولم نقف على خبر بعثة في الأقاليم الجنوبية ولا الشمالية»⁽²²⁾.

فالأقاليم الأقرب للاعتدال إنما تكون مساكنهم وبيوتهم منمقة بالحجارة، يضاف إلى ذلك استخدامهم للمعادن الطبيعية من ذهب وفضة وحديد ونحاس ورمصاص، على حين أننا نجد ساكني الأقاليم البعيدة من الاعتدال يتخذون الطين والقصب لمسكنهم، وأما أقواتهم في من الذرة والعشب، وملابسهم من أوراق الشجر يخصفونها عليهم، بل أكثرهم عرايا من اللباس، وأخلاقهم قريبة من أخلاق الحيوانات⁽²³⁾، بل نراه يذهب إلى أبعد من ذلك، من أن بعض هذه الأقاليم «متوحشون غير مستأنسين يأكل بعضهم بعضاً»⁽²⁴⁾، ثم يسترسل في حديثه عن تأثير المناخ على سكان هذه الأقاليم من حيث الحرارة والبرودة.

ب. الانتقال من البداوة إلى الحضار

لقد بين ابن خلدون أن الانتقال من طور البداوة إلى طور الحضار من العوامل الرئيسة التي تساعد في قيام الحضارة والعمران، وأن أجيال البدو والحضر طبيعية، واختلاف الأجيال في عيشتهم إنما يعود لاختلاف مصدر معاشهم.

لذلك راح ابن خلدون يصنف البدو والحضر إلى أجيال.

فجيل البدو لديه يضم ثلاثة أجيال هي:

1. **العرب:** هم الجيل الأول وهم «المنتحلون للمعاش الطبيعي من الفلح والقيام على الأنعام وأنهم مقتصرون على الضروري من الأقوات والملابس والمسكن وسائر الأحوال والعوائد ومقصورون عما فوق ذلك

21 - ربما يقصد أكثر اعتدالاً.

22 - ابن خلدون: المقدمة، 103.

23 - ينظر: ابن خلدون: المقدمة، 103-104 بتصرف.

24 - ابن خلدون: المقدمة، 104.

من حاجي أو كمالٍ يتخذون البيوت من الشعر والوبر أو من الشجر أو من الطين والحجارة غير مُنَّجدة إنما هو قصد الاستغلال والكن لا ما وراءه وقد يأوون إلى الغيران والكهوف وأما أقواتهم فيتناولون بها يسيراً بعلاج أو بغير علاج البتة إلا ما مسته النار»⁽²⁵⁾.

2 . الفلاحون: (المغلبون لأهل الأمصار) فمن كان معاشه منهم في الزراعة والقيام بالفلاح كان المقام به أولى من الظعن، وهؤلاء سكان المدر والقرى والجبال، وهم عامة البربر والأعاجم...⁽²⁶⁾.

3 . الشاوية: أما الشاوية فهم ينضوون ضمن «من كان معاشه في السائمة مثل الغنم والبقر فهم طُعن في الأغلب لارتداد المسارح والمياه لحيواناتهم فالتقلُّب في الأرض أصلح بهم ويُسمون شاوية ومعناه القائمون على الشاء والبقر ولا يُعبدون في القفر لفقدان المسارح الطيبة وهؤلاء مثل البربر والترک وإخوانهم من التركمان والصفالقة»⁽²⁷⁾.

ولما كان التمدن غاية للبدوي يجري إليها، وكانت البادية أصلاً للعرمان والأمصار مدداً لها⁽²⁸⁾، فإن الجيلين الأخيرين: الفلاحين والشاوية، بحكم قربهما من المدينة يتوقون دوماً إلى السكن فيها. أما أجيال الحضرة؛ وهم سكان المدينة فتلاثة أيضاً:

1. فئة الجماهير العاملة في المدن من تجار صغار وصنّاع، وأصحاب المهن والوظائف من أهل الفتيا والتدريس، ويسميه ابن خلدون (فاقدي الجاه)، وبما أن "كل طبقة من طباق أهل العمران من مدينة أو إقليم، لها قدرة على من دوّما من الطباق، وكل واحد من الطبقة السفلى يستمد بذي الجاه من أهل الطبقة التي فوقه، ويزداد كسبه تصرفاً فيمن تحت يده، على قدر ما يستفيد منه"⁽²⁹⁾، فإن فاقدي الجاه إذا اقتصر على «فوائد صنائعهم فإنهم يصيرون إلى الفقر والخصاصة في الأكثر، ولا تسرع إليهم ثروة، وإنما يرمقون العيش ترميقاً ويدافعون ضرورة الفقر مدافعة»⁽³⁰⁾.

2 . الفئة الوسطى التي تحظى بمكانة لدى أصحاب الجاه، فتساعدوا وتأخذ بيدها لتمكنها من تنمية تجارتها وصناعاتها في حرز من استغلال المستغلين وعدوانهم.

3. فئة أصحاب (الجاه المفيد للمال) فهؤلاء بيدهم الملك والسلطان أي إنهم أصحاب الولاية، أصحاب المهنة الثالثة بعد التجارة والصناعة.

ت. السياسة وتأثيرها على الحضارة والعرمان

لا تستقيم الحضارة ولا تُبنى إلا إذا رعته السياسة وتبنتها، فمن غير السياسة -بصرف النظر عن ما هيتها- لا يمكن للحضارة أو العمران أن ينهضا، لذلك فإن ابن خلدون يرى أن وجود الحاكم أمر لا بد منه، وأن الاجتماع البشري ضروري، وأنه لا بد لهم في الاجتماع من وازع حاكم يرجعون إليه، وحكمه فيهم: فتارة يكون مستنداً إلى شرع الله المنزل والذي يوجب انقيادهم إليه إيمانهم بالثواب والعقاب عليه الذي

25 - ابن خلدون: المقدمة ، 151 .

26 - ابن خلدون: المقدمة، 151 .

27 - ابن خلدون: المقدمة، 151 .

28 - ينظر: ابن خلدون: المقدمة، 152-153. بتصرف

29 - ابن خلدون: المقدمة، 489 .

30 - ابن خلدون: المقدمة، 490 .

جاء به مبلغه؛ وتارة إلى سياسة عقلية يفرض انقيادهم إليها ما يتوقعونه من ثواب ذلك الحاكم بعد معرفته بمصالحهم.

ويرى ابن خلدون أن الأولى يحصل نفعها في الدنيا والآخرة وذلك لعلم الشارع بالمصالح في العاقبة، ولمراعاته نجا العباد في الآخرة، والثانية إنما يقتصر نفعها دنيوياً فقط.

فما يقال عن السياسة المدنية إنما معناه عند الحكماء ما يجب أن يكون عليه كل واحد من أهل ذلك المجتمع في نفسه وخلقه حتى يستغنوا عن الحكام رأساً؛ ويسمون المجتمع الذي يحصل فيه ما يسمى من ذلك (بالمدينة الفاضلة)؛ والقوانين المراعاة في ذلك (بالسياسة المدنية).

أما السياسة العقلية فتكون على وجهين. أحدهما يراعي فيها المصالح على العموم ومصالح السلطان في استقامة ملكه على الخصوص، وهذه كانت سياسة الفرس وهي على جهة الحكمة، وقد أغنانا الله عنها في الملة ولعهد الخلافة، لأن الأحكام الشرعية مغنية عنها في المصالح العامة والخاصة والآداب، وأحكام الملك مندرجة فيها، الوجه الثاني أن يراعى فيها مصلحة السلطان وكيف يستقيم له الملك مع القهر والاستطالة، وتكون المصالح العامة في هذه تبعاً، وهذه السياسة التي يحمل عليها أهل الاجتماع التي لسائر الملوك في العالم من مسلم وكافر، إلا أن ملوك المسلمين يجرون منها على ما تقتضيه الشريعة الإسلامية بحسب جهدهم؛ فقوانينها إذاً مجتمعة من أحكام شرعية، وآداب خلقية، وقوانين في الاجتماع طبيعية، وأشياء من مراعاة الشوكة والعصبية ضرورية، والافتداء فيها بالشرع أولاً، ثم الحكماء في أدبهم والملوك في سيرهم⁽³¹⁾.

ث. الثروة ودورها في الحضارة والعمران

ذهب ابن خلدون إلى أن الكسب والإنتاج والعمران لا يتحقق إلا بالسعي والعمل، فالكسبُ « إنما يكون بالسعي في الاقتناء والقصد إلى التحصيل، فلا بد في الرزق من سعي وعمل ولو في تناوله وابتغائه من وجوهه.... فلا بد من الأعمال الإنسانية في كل مكسوب ومتمول⁽³²⁾»، ثم إن الثروة والمال لا ينبغي أن يعتمد فيهما الإنسان على الحظ أو الطالع أو التنجيم أو وجود كنوز دفينية تحت التراب و«اعلم أن كثيراً من ضعفاء العقول في الأمصار يحرصون على استخراج الأموال من تحت الأرض، ويتبعون الكسب في ذلك، ويعتقدون أن أموال الأمم السالفة مختزنة كلها تحت الأرض محتوم كلها بطلاسم سحرية لا يفيض ختامها ذلك إلا من عثر على علمه، واستحضر ما يحله من البخور والدعاء والقران⁽³³⁾».

ج. العدل ودوره في العمران والحضارة

لقد ذهب ابن خلدون إلى أن العدل من الأسس المهمة في قيام الحضارات، حيث أفرد حديثاً ليس بالقليل عن هذا الجانب، ذلك لأن الجور والظلم - ولاسيما عند انتهاب ثروات الناس - إنما يكفان المرء عن السعي في الاكتساب، فعندما يدرك المرء أن الغاية هي النهب والسرقة عندها لا بد أن ينكفئ على ذاته، ويعزف عما يمكن أن يقوم به ويقدمه للمجتمع، وليكن معلوماً: أن العدوان على الناس في أموالهم ذاهب بآمالهم في تحصيلها واكتسابها لما يروونه حينئذ من أن غايتها ومصيرها انتهاكاً من أيديهم، وإذا ذهبت آمالهم في اكتسابها وتحصيلها انقضت أيديهم عن السعي في ذلك، وعلى قدر الاعتداء ونسبته يكون انقباض

31 - ينظر: ابن خلدون: المقدمة، 377-378.

32 - ابن خلدون: المقدمة، 477-478.

33 - ابن خلدون: المقدمة، 481.

الرعايا عن السعي في الاكتساب، فإذا كان الاعتداء كثيراً عاماً في جميع أبواب المعاش، كان القعود عن الكسب كذلك لذهابه بالأمال جملة بدخوله من جميع أبوابها، وإن كان الاعتداء يسيراً كان الانقباض عن الكسب على نسبته، والعمران ووفوره ونفاق أسواقه، إنما هو بالأعمال، وسعي الناس في المصالح والمكاسب، ذاهبين وجائين، فإذا قعد الناس عن المعاش وانقبضت أيديهم عن المكاسب كسدت أسواق العمران، وانتقضت الأحوال وأبدع⁽³⁴⁾ الناس في الآفاق من غير تلك الإيالة في طلب الرزق فيما خرج عن نطاقها، فخفف ساكن القطر، وخلت دياره، وخربت أمصاره، واختل باختلاله حال الدولة والسلطان؛ لما أُنْهت صورة للعمران تفسد بفساد مادتها ضرورة⁽³⁵⁾، فالعدل أساس الحكم والملك الذي يفضي من ثم إلى التقدم في الحضارة والعمران، فإذا كثرت الانتهابات انقبضت الأيدي وانكفأت عن العمل، إنها النسبة والتناسب بكل بساطة.

إذاً فمن وجهة نظر ابن خلدون أن الجغرافية، والانتقال من البداوة إلى الحضرة، والسياسة، والثروة، ومن ثم العدل، هذه كلها مجتمعة تعتبر من أهم الأسباب التي تساعد على بناء الحضارة والعمران، أما عن الأسباب التي تومئ بزوال هذه الحضارة وانهيارها، فيردها إلى عدة عوامل.

2. أسباب انهيار الحضارة والعمران عند ابن خلدون

يسهب ابن خلدون في الحديث عن أسباب انهيار الحضارة والعمران في مقدمته كثيراً، ويذهب إلى أن أهم هذه الأسباب هي:

أ. غلبة العرب على الأوطان

يعد هذا الأمر من العوامل الرئيسية التي مهدت لانهيار الحضارة، إذ غدت الوحشية خلقاً وجيلةً لدى العرب، ولا يسوق ابن خلدون هذا السبب عبثاً؛ ولكنه يفنده ويؤيد ما يذهب إليه "وذلك لما اختصوا به من نكد العيش وشظف الأحوال وسوء المواطن حملتهم عليها الضرورة التي عينت لهم القسمة، وهي لما كان معاشهم من القيام على الإبل وتناجها ورعايتها، والإبل تدعوهم إلى التوحش في القفر... فصار لهم إلفاً وعادة، ورَبَّيت فيهم أجيالهم خلقاً وجيلةً"⁽³⁶⁾، يضاف إلى ذلك أنهم مغرَقون في بداوتهم، وكأنهم منفصلون عن سائر الأمم، يضاف إلى ذلك تحليهم بطبع عدم الانقياد إلى السياسة «والسبب في ذلك أنهم أكثر بداوة من سائر الأمم وأبعد مجالاً في القفر وأغنى عن حاجات التلُّول وحبوبها لاعتيادهم الشظف وخشونة العيش، فاستغنوا عن غيرهم فصعُب انقياد بعضهم لبعض»⁽³⁷⁾، كما يشير ابن خلدون إلى ذلك في مقدمته تحت مسمى «العرب إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب» حيث يقول: «والسبب في ذلك أنهم أمة وحشية باستحكام عوائد التوحش وأسبابه فيهم، فصار لهم خلقاً وجيلةً، وكان عندهم ملذوذاً لما فيه من الخروج عن رِبقة الحكم، وعدم الانقياد للسياسة، وهذه الطبيعة منافية للعمران ومناقضة له، فغاية الأحوال العادية كلها عندهم الرحلة والتغلب، وذلك مناقض للسكون الذي به العمران ومنافٍ له»⁽³⁸⁾.

34 - أبدع: تفرَّق

35 - ابن خلدون: المقدمة، 353-354

36 - ابن خلدون: المقدمة، 161-162.

37 - ابن خلدون: المقدمة، 189.

38 - ابن خلدون: المقدمة، 187.

ب. التحكم بطبيعة الملك من الانفراد بالمجد وحصول الترف والدعة

هذا السبب - من وجهة نظر ابن خلدون - كفيلاً بأختيار الحضارة وإقبال الدولة على الهرم، يبين ذلك من عدة وجوه⁽³⁹⁾.

الوجه الأول: لما كان المجد مشتركاً بين العصابة، وكان سعيهم له واحداً، كانت همهم في التغلب على الغير والذَّب عن الحوزة⁽⁴⁰⁾ أسوة في طموحها، يستطيعون الموت في بناء مجدهم، وقد يؤثرون الموت دون ذلك، وإذا انفرد الواحد منهم بالمجد قرع عصبيتهم، وكبح من أعتنتهم واستأثر بالأموال دونهم، فتكاسلوا عن الغزو، وفشل برحهم، ورثمو⁽⁴¹⁾ المذلة والاستعباد، ثم رُبي الجيل الثاني منهم على ذلك، يحسبون ما ينالهم من العطاء أجراً من السلطان لهم على الحماية والمعونة.

الوجه الثاني: أن طبيعة الملك تقتضي الترف، فتكثر عوائدهم وإيراداتهم، وتزيد نفقاتهم على أعطياتهم، وهذا بلا ريب لن يفي دخلهم بخرجهم؛ فالفقير منهم يَهلك، والمترف يستغرق عطاءه بترفه، ثم يزداد ذلك في أجيالهم المتأخرة إلى أن يقصُر العطاء كله عن الترف الذي هو مفسد للخلق بما يحصل في النفس من ألوان الشر والسفسفة وعوائدها، فنذهب منهم خلال الخير التي كانت علامة على الملك ودليلاً عليه، ويتصفون بما يناقضها من خلال الشر، فيكون علامة على الإدبار، والانقراض بما جعل الله من ذلك في خليقته، وتأخذ الدولة مبادئ العطب، وتتضعع أحوالها وتنزل بها أمراض مزمنة من الهرم إلى أن يقضي عليها.

الوجه الثالث: أن طبيعة الملك تقتضي الدعة، وإذا اتخذوا الدعة والراحة مألفاً وخلقاً، صار ذلك طبيعة وجبلة شأن العوائد كلها وإيلافها، فتربى أجيالهم الحادثة في غضارة العيش ومهاد الترف والدعة، وينقلب خلق التوحش، وينسون عوائد البداوة التي كان بها الملك من شدة البأس، وتعود الافتراس، وركوب البيداء، وهداية القفر، فلا يفرق بينهم وبين السوقة من الحضرة إلا في الثقافة والشارة، فتضعف حمايتهم، ويذهب بأسهم، وتتخضع شوكتهم، ويعود وبال ذلك على الدولة بما تلبس به من ثياب الهرم فينسون خلق البسالة... حتى يعودوا عيالاً على حامية أخرى.

إن استنثار العصابة بالمجد والملك الذي سيفضي إلى الثراء والترف ومن ثم الراحة والدعة، كل ذلك لابد أن يساعد على اختيار الدولة وسقوطها.

ج. انقسام الدولة الواحدة إلى دولتين

فهذا من العوامل المؤثرة التي تؤدي بالدولة إلى الهرم، ومن ثم الانحيار، فانقسام الدولة لابد أن يفضي إلى إضعافها شيئاً فشيئاً، وربما يعود السبب في ذلك هو حب الملك والتسلط، "وذلك أن الملك عندما يستفحل ويبلغ من أحوال الترف والنعيم إلى غايتها، ويستبد صاحب الدولة بالمجد، وينفرد به... يصير إلى قطع أسباها⁽⁴²⁾"، وما ذلك إلا للاستنثار بالملك، فتضعف الدولة، وتؤول إلى زوال، ثم يورد ابن خلدون عدة أمثلة على ذلك⁽⁴³⁾.

39 - ابن خلدون: المقدمة 210-211-212 بتصرف.

40 - الحوزة: الدفاع عن الناحية.

41 - رثمو: أحبوا وألفوا.

42 - ابن خلدون: المقدمة، ص360.

43 - ينظر ابن خلدون: المقدمة، 361-362.

د. الظلم

الظلم ظلمات، وهو مؤذن بخراب الحضارة وال عمران، فإذا اعتُدي على الإنسان في ماله لا بد أن تنقبض يده عن العمل والسعي، وهذا سيشكل - من غير شك - حالة من التشاؤم والنكوص عنده، ومن ثم ستذهب آماله أدرج الرياح، يوضح ابن خلدون ذلك قائلاً: «اعلم أن العدوان على الناس في أموالهم ذاهب بآمالهم في تحصيلها واكتسابها لما يروونه حينئذ من أن غايتها ومصيرها انتهاكها من أيديهم، وإذا ذهبت آمالهم في اكتسابها وتحصيلها انقبضت أيديهم عن السعي في ذلك... فإذا قعد الناس عن المعاش وانقبضت أيديهم عن المكاسب كسدت أسواق العمران وانقبضت الأحوال وابدع⁽⁴⁴⁾ الناس في الآفاق»⁽⁴⁵⁾.

من ذلك أيضاً تسخير الرعايا بغير حق، فـ «من أشد الظلمات وأعظمها في إفساد العمران تكليف الأعمال وتسخير الرعايا بغير حق... فإذا كلفوا العمل في غير شأنهم وأخذوا سُخْرِيًّا في معاشهم، بطل كسبهم واغتصبوا قيمة عملهم ذلك، وهو مُتْمَوْهُم، فدخل عليهم الضرر، وذهب لهم حظ كبير من معاشهم، بل هو معاشهم بالجملة، وإن تكرر ذلك أفسد آمالهم في العمارة، وقعدوا عن السعي فيها جملةً، فأدى ذلك إلى انتفاض العمران وتخريبه»⁽⁴⁶⁾.

وربما يدخل في هذا الباب أيضاً الاحتكار، ولعله أشد وطأة وأعظم وقعاً على خراب العمران، فـ «أعظم من ذلك في الظلم وإفساد العمران والدولة التسلط على أموال الناس، بشراء ما في أيديهم بأجنس الأثمان، ثم فرض البضائع عليهم بأرفع الأثمان على وجه الغضب والإكراه في الشراء والبيع، وربما تُفرض عليهم تلك الأثمان على التواحي والتعجيل»⁽⁴⁷⁾، فيتعللون في تلك الخسارة التي تلحقهم بما تحذرتهم المطامع من جبر ذلك بحالة الأسواق في تلك البضائع التي فرضت بالغلاء إلى بيعها بأجنس الأثمان، وتعود خسارة ما بين الصفتين على رؤوس أموالهم»⁽⁴⁸⁾.

هـ. الحضارة غاية العمران وبداية نهايته

يشبه ابن خلدون العمران بالإنسان والحيوانات الطبيعية من حيث أعمارها، فيذهب إلى "أن غاية العمران هي الحضارة والترف، وأنه إذا بلغ غايته انقلب إلى الفساد وأخذ في الهرم كالأعمار الطبيعية للحيوانات"⁽⁴⁹⁾، فغاية العصبية الملك والدولة، «والحضارة غاية للبداءة، والعمران كله من بداءة وحضارة وملك وسوقة له عمر محسوس، كما أن للشخص الواحد من أشخاص المكونات عمراً محسوساً، وتبين في المعقول والمنقول أن الأربعين للإنسان غاية في تزايد قواه وتموها، وأنه إذا بلغ سن الأربعين وقفت الطبيعة عن أثر النشوء والنمو برهة، ثم تأخذ بعد ذلك في الانحطاط، فلتعلم أن الحضارة في العمران أيضاً كذلك»⁽⁵⁰⁾، فالعمران إذاً كالإنسان الذي ما يكاد يصل إلى ذروة شبابه وقوته حتى يبدأ بالضعف والذبول.

هذا أبرز ما توصل إليه ابن خلدون في نظريته حول الحضارة (نشوؤها وانهايارها)، لقد دخل ابن خلدون

44 - ابدع: تفرق

45 - ابن خلدون: المقدمة، 353-354

46 - ابن خلدون: المقدمة، 357.

47 - في بعض النسخ: التراخي والتأجيل.

48 - ابن خلدون: المقدمة، 357.

49 - ابن خلدون: المقدمة، 468.

50 - ابن خلدون: المقدمة، 365.

فلسفة التاريخ من أوسع أبوابه، فجاء بما لم ينجي به أحد قبله، سبعة قرون قد مضت على مقدمته، ورغم ذلك لم تنزل تتصف بجدتها وانفرادها في الثقافة العربية خاصة، وفي الثقافة العالمية عامة، ومع تغير الظروف في العالم عموماً، إلا أنها مازالت مدخلا صالحا تفتح الباب على مصراعيه لقرائة هذا العالم.

الخاتمة

صفوة القول أن ابن خلدون أسس لنظرية في علم الاجتماع غاية في الأهمية ألا وهي (نظرية العمران)، إذ بين أن المجتمعات البشرية إنما تسير وفق قوانين مضبوطة ومحددة، وهذه القوانين تفتح المجال على قدر كبير من التنبؤ بالمستقبل من حيث تطوّر الحضارات وانحيارها إذا ما درست وفهمت بالشكل الصحيح، فعلم العمران عنده لا يتأثر بالحوادث والتصرفات الفردية؛ وإنما هو كل عام، بمعنى أنه يتأثر بالمجتمعات ككل، ثم إن هذه النظرية لا ينحصر تطبيقها على زمان ومكان معينين؛ وإنما ينسحب على جميع الأمكنة والأزمنة. لقد تناول ابن خلدون في مقدمته الكثير من العلوم على اختلافها، كعلوم الشريعة، والجغرافية، والسياسة، والعمران، والاجتماع، من غير أن يتناسى أحوال الناس وطبائعهم.

ولعل أهم ما جاء عليه ابن خلدون في هذه المقدمة دراسته المستفيضة لتطور الحضارة ونشوء الدول وانحيارها، إذ تبين لنا من خلال هذه الدراسة أن هناك كثيراً من الأسباب قد أثرت في بناء الحضارة والعمران، من أهم هذه الأسباب: الجغرافية، والانتقال من البداوة إلى الحضرة، وكذلك الأمر بالنسبة إلى السياسة التي كان لها النصيب الأكبر في ذلك، يضاف إلى ذلك أيضاً الثروة وأثرها في بناء الحضارات، علاوة على العدل الذي يعتبر شرطاً رئيساً في التطور والبناء، على أن ابن خلدون لم يترك الباب مفتوحاً، فراح يسوق الأسباب التي تومئ إلى انحيار هذا العمران، ومنها: غلبة العرب على الأوطان، والتحكم بطبيعة الملك كالانفراد بالجد وحصول الترف والدعة، ومن الأسباب التي كانت تساعد على انحيارها أيضاً: انقسام الدولة الواحدة إلى دولتين، فضلاً عن الظلم الذي لا يقل أثراً عما سبق.

المصادر والمراجع

- www.إبراهيم، حسام العيسوي. «قيام الحضارات وسقوطها» ابن خلدون نموذجاً. (28-5-2014)،
اطّلع عليه بتاريخ 27-6-2018. alukah.net.
- ابن خلدون. ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر. ضبطه.
خليل شحادة، راجعه. سهيل زكار. بيروت: دار الفكر، الطبعة الثانية، 2001.
- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين الأنصاري الرويفعي الإفريقي. لسان العرب.
15 جزءاً. بيروت: دار صادر، الطبعة 3، 1414 هـ .
- بوزياني، فاطمة الزهراء. مفهوم الحضارة بين مالك بن نبي وابن خلدون. الجزائر: جامعة أبي بكر بلقايد،
2012.
- الجوهري، محمد- يوسف، محسن. ابن خلدون إنجاز فكري متجدد. الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية،
2008.
- حسين، طه: فلسفة ابن خلدون الاجتماعية (تحليل ونقد)، ترجمة. محمد عبد الله عنان. القاهرة: مطبعة
الاعتماد بشارع حسن الأكبر بمصر، الطبعة 1، 1343هـ/1925م.

- خليل، عماد الدين. ابن خلدون إسلامياً. د.م. المكتب الإسلامي، الطبعة 1، 1983/1403.
- الزركلي، خير الدين. الأعلام. د.م. دار العلم للملايين، الطبعة 15، 2002.
- عنان، محمد عبد الله: ابن خلدون حياته وتراثه الفكري. القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، الطبعة 1، 1352هـ/1933م.
- الفيروزآبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب. القاموس المحيط. تحقيق. مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة. بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة 8، 1426هـ/2005م.
- إبراهيم مصطفى - أحمد الزيات - حامد عبد القادر - محمد النجار. مجمع اللغة العربية المعجم الوسيط. القاهرة: دار الدعوة، د.ت.
- وافي، علي عبد الواحد. مقدمة ابن خلدون. القاهرة: دار تحفة مصر للنشر، الطبعة 6، 2012.

KAYNAKÇA

- İbrahim, Hüsâm İsevî. *Kiyâmu'l-Hadâratı ve Sukûtuhâ, İbn Haldûn Örneği*. www.alukah.net. (Erişim 06.27.2018).
- İbn Haldûn. *Divânü'l-mubtedei ve'l-haberi fî târihi'l-arabi ve'l-berrîr ve men âsarahum min zevîş-şe'ni'l-ekber*. thk. Halil Şehâde-Süheyl Zekkâr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 2001.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukrim b. Ali Ebu'l-fadl Cemâluddîn Ensârî er-Ruveyfî el-Afrîkî. *Lisânu'l-Arab*. 15 cilt. Beyrut: Dâru Sâdır3 ., Basım, 1414.
- Bûziyânî, Fâtima Zehra. *Mefhûmu'l-hadâratı beyne Mâlik b. Nebâ ve İbn Haldûn*. Cezair: Câmîatu Ebî Bekir belkâyd, 2012.
- Cevherî, Muhammed Yusuf Muhsin. *İbn Haldûn İncâzûn fikriyyun muteceddîdun*. İskenderiye: Mektebetü'l-İskenderiyye, 2008.
- Huseyn Taha. *Felsefetu İbn Haldûni'l-İctimâiyye*. trc. Muhammed Abdullah 'Înân Mısır: Matbaatu'l-İtimâd bişârii, Hasan Ekber 1. Basım, 1925.
- Halil 'İmâdu'd-dîn. *İbn Haldûn İslâmiyyen*. b.y.: Mektebetü'l-İslâmî, 1. Basım, 1983.
- Zeriklî, Hayruddîn. *el-Âlâm*. b.y.: Dâru'l-İlmi Lilmelâyin15., Basım, 2002.
- Muhammed Abdullah 'Înân. *İbn Haldûn Hayâtuhu ve Turâsuhu'l-fikrî*. Kahire: Matbaatu Dâri'l-kutubi'l-Mısriyye, 1. Basım, 1933.
- Fîruzâbâdî, Mecduddîn Ebû Tâhir Muhammed b. Yâkûb. *Kâmûsu'l-muhît*. thk. Mektebu tahkîki't-turâs fî müesseseti'r-risâle. Beyrut: Müessesetü'r-risâle li't-tibâati ve'n-neşr ve't-tevzî, 8. Basım, 2005.

Mustafâ, İbrâhîm, ez-Zeyyât Ahmed, Abdulkâdir Hâmid. *el-Mu‘cemu’l-Vasît*.
Kâhire: Dâru’d-Da‘va, t.s.

Vâfî, ‘Alî ‘Abdulvâhid. *Mukaddimetu İbni Haldûn*. Kâhire: Dâr Nahdati Mısır li’n-
Neşr, 6. Basım, 2012.

MUSTAFA NİYÂZÎ EFENDİ VE 'UMDETÜ'L-KÂRÎİN ADLI TECVİD RİSALESİ

MUSTAFA NIYAZI EFENDI AND HIS TAJWEED TREATISE NAMED UMDAT AL-QARIIN

RECEP KOYUNCU

DR. ÖĞR. ÜYESİ, NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ KUR'ÂN-I KERİM
OKUMA VE KIRAAT İLMİ ANABİLİM DALI
ASSISTANT PROFESSOR, UNIVERSITY OF NECMETTİN ERBAKAN FACULTY OF THEOLOGY
DEPARTMENT OF READING THE QUR'AN AND QIRAAT SCIENCE.

rkoyuncu1@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-0264-5956>

<http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.787632>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
29 Ağustos / August 2020

Kabul Tarihi / Accepted
24 Aralık / December 2020

Yayın Tarihi / Published
Aralık / December 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Aralık / December

Atıf / Cite as

Koyuncu, Recep, "Mustafa Niyâzî Efendi ve 'Umdetü'l-Kârîin Adlı Tecvid Risalesi [Mustafa Niyazi Efendi and His Tajweed Treatise Named Umdat Al-Qariin]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 7/2 (Aralık/December 2020):797-834.

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

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.
For Permissions

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



MUSTAFA NİYÂZÎ EFENDİ VE ‘UMDETÜ’L-KÂRİİN ADLI TECVİD RİSALESİ

Öz

Kur’ân-ı Kerim, hem lâfız hem mânâ yönüyle eşi benzeri bulunmayan, her türlü kusur ve tutarsızlıktan uzak, kendine has fevkalâde bir üslûp ve fonetiğe sahip mükemmel bir kelimdir. Kur’ân-ı Kerim Hz. Peygamber’den (sav) günümüze kadar herhangi bir tahrife uğramadan gelen ve kıyamete kadar da bu orijinalliğinin muhafâzası hususunda Yüce Allah’ın koruması altında olan tek ilâhî kitaptır. Kur’ân-ı Kerim’i indirildiği orijinallikte en doğru şekilde okuyan şüphesiz onun ilk muhatabı olan Hz. Peygamber’dir. Kur’ân onun zihnine ve kalbine yerleştirilmiş, O da ashabına vahyi nasıl aldıysa o şekilde tertil üzere okuyarak öğretmiştir. Kur’ân eğitim ve öğretimi Hz. Peygamber’den günümüze kadar devam eden bir uygulamadır. Bu hususta ulema Kur’ân tilavetinin teorik ve pratik yönüne hep özen göstermiştir. Bu çalışmada söz konusu tecvîd ve kıraat alanında önemli bir çalışmaya imza atan Osmanlı dönemi âlimlerinden Mustafa Niyâzî Efendi’nin (ö.1325/1907) ‘*Umdetü’l-Kâriin* adlı eseri tahlil edilecektir. Bu bağlamda eseri benzerlerinden ayıran özellikler ve kıraat ilmindeki yeri gibi hususlara değinilecektir.

Özet

Kur’ân eğitim ve öğretimi Hz. Peygamber döneminden itibaren günümüze dek kesintisiz bir şekilde devam etmiştir. Bu faaliyetler ilk dönemlerde şifâhî olarak yapılmış ardından kıraat ve tecvîd alanındaki tedvin ve telif faaliyetleriyle kitabiyata taşınmıştır. Bu noktada Mûsâ b. Ubeydullah el-Hâkanî (ö. 325/937) ile başlayan bu telif serüveni Mekki b. Ebi Tâlib (ö. 437/1045) ve Ebû Amr ed-Dânî (ö. 444/1053) ile devam etmiş İbnü’l-Cezerî (ö. 833/1429) ile zirve yapmış ve günümüze dek nice eserler telif edilerek süre gelmiştir.

Bu alanda çalışma yapanlardan birisi de Osmanlı âlimlerinden Mustafa Niyâzî’dir (ö. 1325/1907). ‘*Umdetü’l-Kâriin* adlı eseri Osmanlıca yazılmış olup yaklaşık otuz iki sayfadan oluşan bir risaledir. Söz konusu risale, yazarın da ifadesiyle farklı kıraatler yanında en yaygın olan Hafs rivayetinin hususiyetlerinin gereğince bilinmediği buna bağlı olarak da söz konusu Hafs’in vecihlerinin bir arada sunulduğu bir çalışmanın gerekliliğinden dolayı kaleme alınmıştır.

Bu çalışmada Osmanlı’nın son dönemlerinde yaşamış, söz konusu tecvîd ve kıraat alanında önemli bir çalışmaya imza atan Osmanlı dönemi âlimlerinden Mustafa Niyâzî Efendi’nin (ö. 1325/1907) ‘*Umdetü’l-Kâriin* adlı eserinin tahlil ve değerlendirilmesi yapılmıştır. Bu bağlamda eseri benzerlerinden ayıran özellikler ve kıraat ilmindeki yeri gibi hususlara yer verilmiştir.

1261/1840 yılında Erzurum’un İspir İlçesi Karakoç beldesinde dünyaya gelen Mustafa Niyâzî Efendi, on yaşında hafızlığını tamamladıktan sonra Bayburtlu İbrahim Efendi’den sarf ve nahiv dersleri almıştır. 1278/1861 yılında Sırp ve Karadağ savaşlarına katılan Niyâzî Efendi, yedi sene süren bu seferde Rumeli’yi gezmiş orada Şeyh Mahmud Efendi’den kıraat ilmini tedarik etmiştir. Dönüşte İstanbul’a uğramış ve Nakşi Şeyhlerinden Ahmed Ziyaeddin Gümüşhanevî Efendi’nin tekkesinde bir yıl kalmıştır. Ardından şeyhinin isteğiyle Erzurum’a gelmiş İbrahim Paşa ve Caferiyye Camilerinde görev yapmıştır. Diğer yandan Cemaleddin Ömer Fazıl Efendi’nin derslerine devam etmiş bir taraftan da Ahîskalı Hafız Edhem Efendi’den kıraat dersleri almıştır.

Mustafa Niyâzî Efendi’nin ilmi kişiliğinden bahsedecek olursak, hayatını Kur’ân’a adanmış, hafız yetiştirmekle meşgul olmuş Kur’ân aşığı birisidir. Özellikle kıraat ilminde önemli yeri olan Niyâzî Efendi’nin kıraat öğrettiği hatta icazet verdiği öğrencileri de olmuştur. Müellifin ‘*Umdetü’l-Kâriin* ve *Senedü’l-Huffâz* adlı çalışmalarının yanında hac vazifesiyle alakalı *Menâsik-i Hacc-ı Şerif* adlı eseri vardır.

Mustafa Niyâzî Efendi, Osmanlının son döneminde yetişmiş, kıraat ve tecvid alanında eser ortaya koymuş değerli bir âlimdir. Bu sebeple 'Umdetü'l-Kârîin adlı tecvid ve kıraat konularıyla mündemiç bu çalışmanın dili Osmanlıcadır. İçerdiği konular itibarıyla hem tecvid hem de kıraat yönü olan bir çalışmadır. Haddizatında müellif, eserin yazılış amacını Hafs'ın kıraat vecihleri üzerine bina edildiğini söylese de eserin hatırı sayılır oranda tecvid konularını ihtiva ettiği görülmektedir. Müellif, eserinde konuları sade ve anlaşılır bir üslûpla ele almıştır. Harflerin mahreç ve sıfatlarını izah ederken yaygın hatalara ilişkin örnekler vermek suretiyle konuyu tavzih etmiştir.

Eserde ele alınan konulardan bazıları şöyledir: Kur'an'ın tevkîfiliği, Mushaf'ın cem'i ve istinsah faaliyeti, İdgâm konusu, İstiâze ve besmele, Vakf ve İbtidâ, Med konusu, kıraat, rivayet ve tarik kavramları, Hafs'ın farklı okuduğu vecihler, Hemze'ye dair uygulamalar, Harflerin mahreç ve sıfatları, Kur'an okuma usulleri, Kur'an tilavetinde dikkat edilmesi gereken hususlar.

Müellif, eserin girişinde Kur'an'ın tanımını, cem' ve istinsah faaliyetlerine ilişkin bilgilere yer verir. Konunun devamında bazı kelimelerle ilgili kıraat imamlarının görüşlerini aktarır. Konuları ele alırken faydalandığı eserlerden bahsederken bazen müellif ismini verirken bazen de sadece eser ismiyle yetinir. Bunun yanında eser ve müellifin adını beraber zikrettiği de olur.

Eserde kullandığı kaynaklardan bazıları şunlardır: *el-Burhân fi Tevcihi Müteşâbihi'l-Kur'an*, *el-Minehu'l-Fikriyye fi Şerhi'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye*, *en-Neşr fi'l-Kirâati'l-Âşr*, *el-Mukaddime fi mâ Yecibu 'alâ Kârîhi en Ya'lemeh*, *Gaysü'n-Nef' fi'l-Kirâati's-Seb'*, *el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'an*, *İthâfü Fuzalâi'l-Beşer*, *er-Riâye li Tecvidi'l-Kirâeti ve Tahkiki Lafzi't-Tilâve*, *Cühdü'l-Mukill*, *Tehzibü'l-Kirâât*, *Zübdetü'l-İrfân*, *'Umdetü'l-Hullân fi İdâhi Zübdetü'l-İrfân*, *Dürr-i Yetîm*, *Tecvid-i Edâiyye*, *Hırzû'l-Emâni (Şâtibiyye)*, *Nâzimetü'z-Zehr*, *Akiletü Etrâbi'l-Kasâid*, *Gunyetü'l-Mütemelli fi Şerhi Münyetü'l-Musalli*.

Osmanlı dönemi telif eserlerinin genel özelliği olan İbnü'l-Cezerî ve Şatibî'yi referans kabul etme durumu bu eser için de geçerlidir. Zira hemen her konuda iki isimden birine mutlaka atıfta bulunmuştur. Eseri benzerlerinden ayıran önemli özelliği, ne müstakil bir tecvid ne de tamamen kıraat alanında yapılmış bir çalışmadır; her iki alanında mezcedildiği bir çalışma niteliğindedir. Risalede ele alınan konular, alana dair diğer eserlerle mukayese edildiğinde sistematik olmadığı görülür. Ancak ele alınan konular, verilen örnekler ve referans olarak gösterilen kaynaklar sayesinde çalışma nitelikli hale gelmiş; bu anlamda müellifin başta ifade ettiği eserin telif sebebini dolduracak seviyeyi de yakalamıştır.

Ele aldığı konulara bakıldığında eserin salt bir tecvid risalesi olmadığı bunun yanında ağırlıklı olarak Hafs rivayeti üzerine kurgulansa da diğer kıraatlara da yer verildiği dikkat çeker. Eserde kullanılan kaynaklara bakıldığında hem zengin bir kaynakça hem de farklı alanlardan bir çeşitlilik göze çarpmaktadır. Nitekim müellif, çalışmasında Kur'an ilimleri, kıraat ve tecvid gibi alanlara ait eserlerin yanında fıkıh ve dile dair çalışmalara da yer vermiştir. Diğer taraftan çalışmaya genel olarak bakıldığında bir tecvid risalesine göre biraz hacimli, müstakil bir kıraat çalışmasına göre ise muhtasar bir görüntü arzeder.

Sonuç olarak Mustafa Niyâzî Efendi'nin ağırlıklı olarak tecvid ve kısmen de kıraat konularının ustaca işlendiği bu eser, Kur'an okuyucuları için önemli bir kaynak; Kur'an ve kıraat okutan hocalara da hatırlatıcı bir el kitabı niteliğinde faydalı bir çalışmadır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an Okuma, Kıraat, Tecvid, Mustafa Niyâzî, 'Umdetü'l-Kârîin.

MUSTAFA NIYAZI EFENDI AND HIS TAJWEED TREATISE NAMED UMDAT AI-QARIIN

Abstract

The Quran is a perfect word that is unique in terms of both word and meaning, free from all kinds of flaws and inconsistencies, and has an extraordinary style and phonetics. The Holy Quran is the only divine book that came from the time of Prophet (pbuh) to the present unchanged and is under the guarantee of God Almighty regarding the preservation of this originality until the Day of Judgment. Undoubtedly, the person who read the Quran in the most correct way is Prophet Muhammad. The Quran was placed in his mind and heart and he taught to his companions the way the Quran is recited as it was revealed. Education and teaching of the Quran is a practice that has continued from the Prophet until today. In this regard, scholars have always paid attention to the theoretical and practical aspects of the Quran recitation. In this study, the work named *Umdetü'l-Qariin* by Mustafa Niyazi Efendi, (d.1325/1907) one of the Ottoman period scholars who made an important work in the field of tajweed and qiraat, will be examined. In this context, the features that distinguish this work from its counterparts and its place in the science of recitation (qiraat) will be addressed.

Summary

Education and teaching of the Qur'an has continued uninterruptedly since the period of the Prophet until today. These activities were done orally in the first period of Islamic history. By codification and copyright activities in the field of qiraat and tajweed it moved to the literature works. At this point, this adventure started with Mosa b. Obaydollah al-Khaqani (d. 325/937) continued with Makki b. Abi Talib (d. 437/1045) and Abu Amr al-Dani (d. 444/1053) and it peaked by Ibn al-Jazari (d. 833/1429) and many works have continued to be compiled in every period of history until today.

One of the people who worked in this field was Ottoman scholars Mustafa Niyazi Efendi. His work called *Umdat al-Qariin* is written in Ottoman Turkish and it is a treatise consisting of approximately thirty-two pages. As the author stated, beside different qiraat, the characteristics of the Hafs qiraat which is the most common, are not known well. According to that, it was written due to the necessity of a study in which the types of Hafs qiraat were presented together.

In this study we analysed and evaluated the treatise of *Umdat al-Qariin* which is belong to Mustafa Niyazi Efendi who was a scholars of Ottoman period and did a great work in the field of tajweed and qiraat. In this context we tried to explain the difference of this book from the similar works.

Mustafa Niyazi Efendi who was born in 1261/1840 in Karakoch village of İspir district of Erzurum province. He completed the memorization of Qur'an at the age of ten and took grammar (Sarf) and Nahw lessons from Bayburtlı Ibrahim Efendi. Mustafa Niyazi Efendi participated in the Serbian and Montenegro wars in 1278/1861. Visited Rumelia during this seven-year expedition, where he learned the science of qiraat from Sheikh Mahmud Efendi. On his return, he also visited Istanbul and stayed one year in the lodge of Ahmed Ziyaeddin Gümüşhanevi Efendi who is one of the Nakşî Sheikh. Then he came to Erzurum by request of his sheikh and served in Ibrahim Pasha and Jafariyya Mosques. Besides, he continued lessons of Cemaleddin Omar Fazl Efendi and also attended qiraat lessons from Ahıskalı Hafız Edhem Efendi.

It is worth the mention of personality of Mustafa Niyazi Efendi. He is a lover of the Qur'an who devoted his life to the Qur'an and was busy with training hafiz. He had lessons from Niyazi Efendi, who had an important place in the science of qiraat. Ad-

dition to the works of the author called Umdat al-Qariin and Saned al-huffaz, he has a work called Manasiki Hajj-i Sharif related to the duty of pilgrimage.

Mustafa Niyazi Efendi is a valuable scholar who grew up in the last period of the Ottoman Empire and had wrote book in the field of qiraat and tajweed. For this reason, the language of this study, which is related to tajweed and qiraat, called Umdat al-Qariin, is Ottoman Turkish. In terms of the subjects it contains both tajweed and qiraat aspects. Although the author says that the purpose of writing the book is based on Hafs qiraat's, it also contains a considerable amount of tajweed subjects. The author handled the subjects in a simple and understandable style. While explaining the pronouncing places and features of letters, he made the issue by giving examples of common mistakes.

Some of the topics covered in the treatise are as follows: The definition of the Qur'an, the collection of Qur'an (Mushaf) and its copying activity, Idgam subject, Istiaza and basmala, Wakf and Ibtida, Med subject, concepts of qiraat, riwayat and tariq, prophecies that Hafs read differently, practicing of Hemze letter, pronouncing places (Makhrāj) and features of letters (Sefat), Qur'an reading methods, matters to be considered in the Qur'an reading (Recitation).

In the introduction of the treatise, the author gives information about the definition of the Qur'an, its collection and its copying activities. In the continuation of the subject, he conveys the views of the Imams of qiraat about recitation of some words. While dealing with the subjects, sometimes the author gives name of authors and sometimes he gives only the name of the book that he benefit from it. In addition, it happens little that he mention the name of the book and the author together.

Some of the sources used in his treatise are: al-Borhan fi Tawjihil Motashabih al-Qur'an, al-Minah al fikriyya fi Sharh al Moqaddemat al Jazariyya, al-Nashr fil qiraatil ashr, al-Moqaddema fi ma yejibu ala qarehi ayyalama, Gahysunnafe fil qiraati Sabe, al-Etqan fi Olom al-Qur'an, Ethaf al Fazaili bashar, ar-Reaya li tejvid al qiraati wa tahqiqi lafzit-tilawa, Johdol-Moqul, Tahzib al-qiraat, Zobdat al-Irfan, Omdat al-Hollan fi Izahi Zobdat al-Irfan, Dorri yatim, Tajweed adaayya, Hirz al-amani (Sahtibiyya), Nazimet az-zahr, Akilat atrabil qasaed, Ghonyat al-Motamanni fi Sharh Monyat al-mosalli.

The position of accepting as reference of Ibn al-Jazari and Shatibi, which is the characteristic feature of the Ottoman period is also valid for this treasure as well. Because, almost in every subject he referred to one of the two names. The important feature that distinguishes the treasure from its counterparts is neither an independent tajweed nor a study made entirely in the field of qiraat; it is a study that brings both fields together. When the topics discussed in the treatise are compared with other works on the same field, it turns out that it is not systematic. However, due to the topics he covered, the examples he provided and the resources he referenced, the study became eligible; In that sense, it has become in a position to fill the writing reason of the work mentioned by the author at the beginning of treatise.

Considering the subjects it deals with, it is noteworthy that the work is not only a tajwid treatise, but also includes other recitations, although it is mainly based on the Hafs narration. By looking the sources used in the work, it stands out a rich bibliography and a variety from different fields. Thus the author in addition to the Qur'anic sciences, qiraat and tajweed sources, included the source form fiqh and languages. On the other hand, when we look at the study in general, it is somewhat voluminous compared to a tajweed treatise and a concise view according to an independent qiraat studies.

As a result, this treatise of Mustafa Niyazi Efendi includes mainly tajweed topics and partially qiraat and is masterfully studied. It is an important source for readers of the Qur'an; it is a useful work as a reminder handbook for teachers who read and recite the Qur'an.

Keywords: Quran Reading, Qiraat, Tajweed, Mustafa Niyazi, Umdat al-Qariin.

GİRİŞ

Kur'an eğitim ve öğretimi Hz. Peygamber döneminden itibaren günümüze kadar kesintisiz bir şekilde devam etmiştir. Bu faaliyetler ilk dönemlerde şifahi yapılmış sonrasında kıraat ve tecvîd alanında yapılan tedvin/telif faaliyetleriyle birlikte yürütülmüştür. Ebû Müzâhim Mûsâ b. Ubeydullah el-Hâkanî'nin (ö. 325/937) *Kasîdetü'l-Hâkânîyye*'si ile başlayan bu telif serüveni Mekki b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045) ve Ebû Amr ed-Dânî (ö. 444/1053) ile devam etmiş İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) ile zirve yapmış ve günümüze kadar nice eserler telif edilerek süregelmiştir.

İşte bu alanda çalışma yapanlardan birisi de Osmanlı'nın son dönemlerinde yaşayan âlimlerden biri olan Mustafa Niyâzî'dir (ö. 1325/1907). *Umdetü'l-Kârîin* adlı eseri, Osmanlıca yazılmış olup otuz iki sayfadan oluşan bir risâledir. Söz konusu risâle, yazarın da ifadesiyle farklı kıraatler yanında yaygın olan Hafs rivâyetinin hususiyetlerinin gereğince bilinmediği buna bağlı olarak da söz konusu Hafs'ın vecihlerinin bir arada sunulduğu bir çalışmanın gerekliliğinden dolayı kaleme alınmıştır.

Mustafa Niyâzî'nin bu eseri çok hacimli olmasa da kıymetli bir eserdir. Son dönemde yazılan bazı tecvîd kitaplarına kaynaklık etmesi de bu kıymetini artırmaktadır. Ancak bu meyanda eserle alakalı müstakil bir çalışma yapılmadığını tespit ettik. Bu sebeple *'Umdetü'l-Kârîin* adlı eseri hem içerik hem de metot bakımından daha yakından tanıma ve alana ait diğer eserlerle mukayese etmek suretiyle literatürdeki yerini tespit etmek amacıyla bu çalışma kaleme alınmıştır.

Bu çalışmada öncelikle, Mustafa Niyâzî Efendi'nin hayatı ve ilmî kişiliğine yer verilecek ardından *'Umdetü'l-Kârîin'* adlı risâlenin tahlil ve değerlendirilmesi yapılacaktır.

1. MUSTAFA NİYÂZÎ'NİN HAYATI VE İLMÎ KİŞİLİĞİ

Tam adı Mustafa Niyâzî b. Gazi Alemdar Seyyid Hüseyin b. Mustafa b. Ali b. Abdullah b. Ömer b. Ali'dir. "Hıdır imam/Yeşil İmam"² olarak da bilinmektedir. Mustafa Niyâzî Efendi 1261/1840 yılında Erzurum'un İspir İlçesi Karakoç beldesinde dünyaya gelmiştir.

Mustafa Niyâzî Efendi'nin soyu/dedeleri III. Murad döneminde talim

¹ Günümüzde yapılan tecvîd çalışmalarında eserden istifade edildiği görülmektedir. Bu anlamda tetkiklerimiz neticesinde *'Umdetü'l-Kârîin* adlı eseri, Ahmet Madazlı, Abdurrahman Çetin, Celaleddin Karakılıç, Ramazan Pakdil, Fatih Çollak, Abdullah Emin Çimen, Kerim Buladı ve Abdullah Benli gibi hocalarımızın bu eserden faydalandıklarını görmekteyiz.

² Eserin ferağ kaydında kendisi de bu şekilde ifade etmiştir. Bk. Mustafa Niyâzî Efendi, *'Umdetü'l-Kârîin ve Tezkiratü'l-Mukriin* (İstanbul: Şirketi Sahafîyye Osmâniyye, 1320), 32.

ve irşad faaliyeti için Medine'den Süleymaniye sancağına, III. Ahmed zamanında ise Erzurum'a bağlı İspir kazasına göç ederek Karakoç Köyünde zâviyedarlık³ yapmışlardır. Geçimlerini çiftçilik ile sağlarken bir yandan da din ilimleri öğretimi ile meşgul olmuşlardır.

Mustafa Niyâzî Efendi on yaşında hafızlığını tamamladıktan sonra Bayburtlu İbrahim Efendi'den sarf ve nahiv dersleri almıştır. Mevlana Hâlid-i Bağdâdî'nin önde gelen halifelerinden Tortumlu Feyzi Efendi'ye intisap etmiştir. 1278/1861 yılında Sırp ve Karadağ savaşlarına katılan Niyâzî Efendi, yedi sene süren bu seferde Rumeli'yi gezmiş orada Şeyh Mahmud Efendi'den kıraat ilmini tedris etmiş ve icazetini almıştır. Dönüşte İstanbul'a uğramış orada Nakşî Şeyhlerinden Ahmed Ziyâeddin Gümüşhanevî Efendi'nin tekkesinde bir yıl kalmıştır. Ardından şeyhinin isteğiyle Erzurum'a gelmiş İbrahim Paşa ve Caferiyye camilerinde imam ve hatiplik yapmıştır. Diğer yandan Cemâleddin Ömer Fazıl Efendi'nin derslerine devam etmiş bir taraftan da Ahıskavî Hacı Hafız Edhem Efendi'den kıraat dersleri almıştır. Burada kıraat-i seb'a ve kıraat-i aşere ilmini tahsil ederek icazetini almıştır (1291/1875). Ömrünü Kur'an'a hizmet etmeye adanmış Mustafa Niyâzî Efendi birçok hafız ve hâdim-i Kur'an yetiştirmiştir.⁴

Mustafa Niyâzî Efendi 7 Receb 1325/1907 yılında 63 yaşında vefat etmiş, Erzincan Kapısı kabristanına üstadı Fadıl Efendinin yanına defnedilmiştir. Dört çocuğu olan Niyâzî Efendi'nin ilk çocuğu Hafız Osman, ikincisi Yeşilzade Mehmet Salih Efendi,⁵ Üçüncüsü Hatice ve dördüncü çocuğu da ilköğretim müfettişliğinden emekli Ahmed Naim'dir.⁶

Mustafa Niyâzî Efendi, hayatını Kur'an'a adanmış, hafız yetiştirmekle meşgul olmuş, Kur'an aşığı birisidir. Özellikle kıraat ilminde önemli yeri olan Niyâzî Efendi'nin kıraat öğrettiği, hatta icazet verdiği öğrencileri olmuştur.⁷ İcazet verdiği öğrenciler arasında tabur imamı Hasan Uludağ da vardır.⁸

2. ESERLERİ

Mustafa Niyâzî Efendi'nin '*Umdetü'l-Kâriîn* ve *Senedü'l-Huffâz* adlı ça-

³ Zaviye şeyhi anlamına gelir bk. Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Ülke Yayınları, 1994), 1161.

⁴ Mehmet Nusret, *Tarihçe-i Erzurum* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005), 150-151.

⁵ Oğullarından Osman'ın 1334 yılında Ermeni eşkıyası tarafından şehit edildiği, diğer oğlu Mehmet Salih Efendi'nin ise bir dönem Erzurum milletvekilliği yaptığı ifade edilmektedir. Bk. Şamil Dağcı, "Osmanlı Dönemi Kaynaklarında Yer Alan İspirli Âlimler", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/1 (2008), 23.

⁶ Ömer Hakan Özalp, *Erzurumlu Yeşilzâde Mehmed Efendi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999), 16.

⁷ Yüz yirmi bir hafız ve icazetli üç kurra yetiştirdiği ifade edilir. Bk. Akyüz, *Osmanlı Kıraat Âlimleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 20.

⁸ Geniş bilgi için bk. Durmuş Arslan, "Kıraat İlminde İcazetname Geleneği ve Bir İcazetname Örneği", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2003), 305-314.

İşmalarının yanında hac vazifesiyle alakalı *Menâsik-i Hacc-ı Şerîf* adlı eseri vardır.

1. *'Umdetü'l-Kâriîn ve Tezkiratü'l-Mukriîn*: 1317/1899 yılında yazılmış olan eser,⁹ İmam Âsım'ın ravisi Hafs'a dair okuyuş şekillerini ele almaktadır. Mukaddime, maksat ve hatime bölümlerinden oluşan eser, 1320 yılında İstanbul'da basılmıştır.

2. *Senedü'l-Huffâz*: Bazı kişilerin hatimle namaz kılmanın faziletini inkâr etmesi üzerine müellifin kaleme almış olduğu eser, 1317/1899 tarihinde tamamlanmıştır. Giriş, mukaddime, maksat ve hatime bölümlerinden oluşan eserin yazma nüshaları vardır.¹⁰

3. *Menâsik-i Hacc-ı Şerîf*: 1270'li yıllarda kaleme alınan eser, hac farızası hakkında pratik bilgiler vermektedir. Osmanlıca olan eser Yeşilyurt Kitabevi tarafından 1273 yılında basılmıştır.

2.1. *'Umdetü'l-Kâriîn* Adlı Tecvid Risalesi

2.2. Eserin İsimlendirilmesi ve Yazılış Amacı

Müellif esere niçin bu ismi verdiğini şu şekilde izah etmektedir: “İnsan ölünce amel defteri kapanır, yalnızca üç şey müstesna: Sadaka-i câriye, yararlı bir ilim veya kendisine dua eden bir evlat”¹¹ hadisinin manasına mazhar olmak maksadıyla böyle bir çalışmayı kaleme aldığını ifade etmiştir. Özellikle Âsım'ın ikinci râvisi Hafs'ın bir, iki veya üç vecihli kıraat ihtilaflarını kitaplardan istihraç ve cem' etmek suretiyle bu risâleyi kaleme aldığını ve eserin ismini de “*Umdetü'l-Kâriîn / Tezkiratü'l-Mukriîn*” şeklinde isimlendirdiğini ifade etmiştir.¹²

2.3. Eserin Mukaddimesi

Osmanlıca olarak yazılan bu eserin mukaddimesinde müellif eserin telifine ilişkin şunları söylemektedir:

“İş bu risâlenin bâisi te'lifi oldur ki, imâmul-müslimîn halledehüllâhü hilafetühü ve eyyedehü bi'l-adli ve'n-nasri saltanat hazretlerine mensub bilâdi İslâmiye ve memâlik-i sâirede kâin millet-i İslâmın kısmı a'zamı Kurrâ-ı seb'adan Âsım Rahimehullâh'ın kıraat-i râvî-i sânisî Hafs hazretlerinin rivâyetiyle ihtiyar eylemişlerdir. Onun rivâyetinde imâle, teshîl,

⁹ Eserin ferağ kaydında müellif, risâlenin 1317 senesinde tamamlandığını, bunun da Gazi Abdülhamid döneminde gerçekleştiğini ifade eder. Bk. Niyâzî Efendi, *'Umdetü'l-kâriîn*, 32.

¹⁰ Bk. (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, 30); (İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Beyazıt, 8199).

¹¹ Ebu'l-Huseyn Neysâbüri Müslim, el-Câmi'us-Sahîh, thk. Muhammed Fuad Abdülbâki, (Beirut: y.y., 1374/1974). “Vesâya” 14; Ebû Dâvûd es-Sicistânî, es-Sünen, nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût, (Beirut: y.y., 1409/1988), “Vesâyâ” 10.

¹² Niyâzî Efendi, *'Umdetü'l-kâriîn*, 10.

ihtilâs, işmâm vecihleri ve bunların emsâli lafız ve edasında garâbet ve suûbet olan kelimât-ı kurrâ-i sâirenin rivâyetlerine nispetle gayet az belki vücûh-u mezkûranın bazıları onun rivâyetinde gayrı me'huz ve rivâyetinde bikemâli mütkın olmakla ona mütâbaatla suhûlet olduğu ecelden, mea zâlike müşârun ileyhın bi temâmihâ rivâyetinden ekser nâsın mâlûmâtı münadim ve tahsilinden yana ihtiyaçları şedîd olduğundan Kur'ân-ı Kerim'e âcizâne bir hizmet ve ihvân-ı dîne ilm-i icmâlîsini bi'l-beyân muâvenetle âlet-i hayr, muzhir dua olmak ümidiyle bi-tevfîkihi Teâlâ ilm-i Kur'ân'da meşhûr ve müteârif kütüb-ü kıraatten mesâilini me'at-tetkîk ahz ve cem' ederek dibâcesinde ahkâm-ı Kur'ân'ın tevkîfi olan mesâilini ve onun zeylinde Ashâb-ı Kirâm hazretlerinin ve onlardan ilm-i Kur'ân'ı âhiz bazı kibâr-ı tâbiînin bi'l-ictihâd mesâhif-i şerîflerde muâmelâtını ve onun mâ ba'dinde Kur'ân-ı Kerim'in usûl-i ebvâb kavâidinde istiâze ve onun emsâli bazı mesâili mühimmei ve ba'demâ maksûda şuru' ederek Hafs Kûfi Hazretlerinin vech-i vahîd rivâyetini ondan sonra iki veya üç vechi olan Kelimât-ı Kur'âniyeyi bi-eserihâ ve temâmiha ta'yin ve ta'dad eyleyip fezâlikesinde vechi vahîd ve vecheyn ve vücûh-i selasenin herbirinin âdetlerini ba'de't-ta'yin mecmûu otuz altı kelime, elli sekiz veche balığ olduğunu ve risâlenin sadr-ı sânisinde taliye ehem ve elzem mesâil-i müteferrikayı tahrîr ve beyân ile bi-inâyeti Teâlâ hatm olundu."¹³

Burada verilen bilgilerden anlaşılan o ki, risâle Âsım'ın râvisi Hafs'ın rivâyeti üzerine yapılan bir çalışmadır. Zira İslam beldelerinde ve diğer memleketlerde yaşayan Müslümanların büyük çoğunluğu kıraat imamlarından Asım'ın kıraati ve onun ikinci râvisi olan Hafs'ın rivâyetini benimsemişlerdir. Hafs rivâyetinde *imâle*, *teshîl*, *ihtilâs*, *ışmâm* vecihleri vb. telaffuz ve edâsında garâbet ve zorluk bulunan kelimeler, diğer kıraat imamlarının kıraat ve rivâyetlerine nispetle oldukça azdır. Bu durum, Hafs rivâyetinin yaygınlaşmasında önemli bir etken olmuştur. Müellif, Hafs'ın Âsım'dan rivâyetinin en yaygın bir kıraat olmasına rağmen insanların birçoğunun bunlardan habersiz olduğu gerekçesiyle söz konusu vecihleri, kıraat kitaplarından derleyerek bir araya getirmek sûretiyle Kur'an'a hizmet ve din kardeşlerine bu konuda yardımcı olmayı hedeflediğini ifade etmektedir. Burada Hafs'ın okuyuşuna dair sayısal bilgiler de veren müellif, ilgili vecihlerin bir vecihli, iki vecihli ve üç vecihli olarak tasnif ettiğini belirtmektedir. Söz konusu vecihlerin toplam olarak otuz altı kelime ve elli sekiz vecihten oluştuğunu ve bunları da risâlenin ikinci kısmında ele aldığını ifade etmektedir.

¹³ Niyâzi Efendi, 'Umdetü'l-kâriin, 2.

2.4. Eserde Yer Alan Konular

Eserde yer alan konular sırasıyla şu şekildedir:

1. Kur'ân'ın tarif ve tanımı
2. Mushaf'ın cem'i ve istinsah faaliyeti
3. Kıraat farklılıkları bağlamında Mushaf'ın keyfiyeti
4. İdgâm bahsi
5. İstiâze ve besmele
6. Vakf ve ibtidâ
7. Med bahsi
8. Eserin tesmiyesi/Hafs rivâyeti
9. Kıraat ilmine dair kıraat, rivâyet ve tarik kavramları
10. Hafs'ın farklı okuduğu vecihler
11. Hemzeye dair uyarılar
12. İsmâm, ravm, ihtilâs
13. Harflerin mahreçleri
14. Harflerin sıfatları
15. Kur'ân okuma usulleri (tertil, tedvir, hadr)
16. Med çeşitleri
17. Hemzenin harekesini mâkabline nakil
18. Secâvendî'nin vakf taksimi
19. Tahzîrât: Kur'ân tilavetinde dikkat edilmesi gereken uyarılar

2.4.1. Kur'ân'ın tevkîfliği

Eserin baş tarafında müellif, Kur'ân mâhiyeti ve tevkîfliğine dair şunları dile getirmiştir:

Kur'ân-ı Kerîm ve Furkân-ı Hakîm'in yüz on dört sûreye taksim ve sûre-i şeriflerin ayet başlarının adedi ve mesâhifteki tertibi üzere mektûbiyeti tevkîfi olduğu gibi resmu'l-hat, mehârici hurûf, sıfât-ı hurûf ile kıraat-i seb'a ve aşerenin cümlesinin ehli eda nezinde meşhur ve maruf tecvid üzere tilavet ve kıraati dahi tevkîfidir. Yani Cenâb-ı Bâri Teâlâ ve Tekaddes Hazretlerinin Cibrîl-i Emîn vasıtasıyla Peygamber Efendimiz'e ta'lîm, telkin ve tebliğiyledir.¹⁴ Müellif sonrasında konuyla alakalı iki ayete yer vermiştir: “(Resûlüm!) onu (vahyi) çarçabuk almak için dilini kımıldatma. Şüphesiz onu toplamak (senin kalbine yerleştirmek) ve onu okutmak bize aittir. O halde biz onu okuduğumuz zaman, sen onun okunuşunu takip et.”¹⁵ “Kur'ân'ı açık seçik şekilde tane tane oku.”¹⁶

¹⁴ Niyâzi Efendi, 'Umdetü'l-kârîm, 4, 5.

¹⁵ el-Kıyâme 75/16-18.

¹⁶ el-Müzzemmil 73/4.

2.4.2. Mushaf'ın cem'i ve istinsah faaliyeti

Müellif, Kur'an'ın vahyi, cem'i konusu ve ardından istinsâh faaliyetine kısaca değinmiştir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ebubekir'in hilafeti döneminde sahabe-i kirâm'ın içtihadıyla Kur'an-ı Kerim'in tahriften muhafaza etmek maksadıyla Zeyd b. Sabit'in görevlendirildiği heyetle cem' işinin tamamlandığını söyler. Cem' edilen mushafın da Hz. Ebubekir'den sonra Hz. Ömer'e ondan da eşi Hafsa'ya tevdi edildiğini ifade eder.¹⁷ Hz. Osman zamanında ise rivâyetlere göre sekiz ya da yedi Mushaf istinsah edilerek birinin imam Mushaf olarak Halifenin yanında Medine'de kaldığını diğerlerinin de sahabeden kurrâ olan yedi kişiyle Mekke, Medine, Şam, Kûfe, Basra ve Bahreyn'e gönderildiğini söyler. Müellif, Hz. Osman'ın bu faaliyetlerden sonra yöre halkının gönderilen Mushaf'lara göre tilavet etmelerini ilzam ettiğini bu nedenle de kendisine "Câmi'ul-Kur'an" denildiğini¹⁸ beyan eder.

Kıraat farklılıkları ile Mushaf'lara arası irtibata da değinen müellif, bu noktada Mushaf'ın (أم تقولون) ile (عما تعملون) gibi kelimelerdeki fiilin ilk harfinin değişimi¹⁹ ve (وسارعا/سارعا) gibi harf ziyade ve noksanlığına²⁰ bağlı kıraat farklılıkları ile uyumlu olduğunu ifade eder.²¹

Müellif şu iki rivâyetle kıraat farklılıklarının özünü teşkil eden ahrufleri seb'a konusuna yer verir ve bu bağlamda şu rivâyetleri nakleder:

(أُنزِلَ الْقُرْآنُ عَلَيَّ سَبْعَةَ أَحْرَفٍ)²²
 أُرْسِلَ إِلَيَّ أَنْ أَقْرَأَ الْقُرْآنَ عَلَيَّ حَرْفٍ، فَرَدَدْتُ إِلَيْهِ أَنْ هَوِّنْ عَلَيَّ أُمَّتِي، وَلَمْ يَزَلْ يَرُدُّ حَتَّى بَلَغَ سَبْعَةَ)²³
 (أحرف)

Bölümleme adına müellif, Kur'an'ın 30 cüz, 60 nısıf ve 120 hizipten meydana geldiğini söylemektedir.²⁴

Niyâzî Efendi, Şâtıbiyye'den istişhad için beyitler verir. Bu noktada kıraat imamlarından ve onların rolünden övgüyle bahseden şu beyitlere yer vermiştir:

¹⁷ Niyâzî Efendi, 'Umdetü'l-kârîin, 5-6.

¹⁸ Bu bilginin de Neş-i kebîr, İtkân, İthâf, Gaysu'n-nef' gibi muteber kıraat kaynaklarında yer aldığı söyler.

¹⁹ Burada verilen fiiller, hem muhatab hem de gaib zamiri ile okunabilmektedir. Örneğin İbn Kesir her iki fiili de gaib zamiri ile okur. Bk. Muhammed İbrâhim Sebsebî, en-Nefehâtü'l-âture fi cem'i'l-kırââtü'l-aşri'l-mütevatîre (Dımeşk: Dârü'l-Gavsâni lid-Dirasâtü'l-Kur'âniyye, 2004/1425), 1/186, 217.

²⁰ Örnek verilen kelimenin başındaki vâv harfi olmadan okuyanlar; Nâfi', İbn Âmir ve Ebû Cafer'dir. Bk. Muhammed İbrâhim Sebsebî, en-Nefehâtü'l-âture, 1/366.

²¹ Niyâzî Efendi, 'Umdetü'l-kârîin, 6-7.

²² Rivâyetin tercümesi: "Kur'an yedi harf üzere indirilmiştir" şeklindedir.

²³ Rivâyetin tercümesi " (Cebrail), bana Kur'an'ı bir harf üzere oku! diye gönderildi. Bunun üzerine ümmetime hafifletilsin diye müracaat ettim ve (ruhsat) yedi harfe ulaşıncaya kadar da müracaata ısrar ettim." şeklindedir.

²⁴ Niyâzî Efendi, 'Umdetü'l-kârîin, 7.

جَزَى اللَّهُ بِالْخَيْرَاتِ عَنَّا أُمَّةً لَنَا نَقَلُوا الْقُرْآنَ عَذْبًا وَسَلْسَلًا^{٢٥}
- تَخَيَّرَهُمْ نَقَادَهُمْ كُلُّ بَارِعٍ وَلَيْسَ عَلَى قُرْآنِهِ مُتَأَكَّلًا^{٢٦}

2.4.3. İdgâm bahsi

İdgâmıla alakalı konuya müellif, ²⁷(باب ادغام حروف قرابت مخارجها) başlığıyla giriş yapar ve ardından herhangi bir tanımlama yapmaksızın konuyla alakalı kıraat farklılıklarına ve imamların uygulamalarına işaret eder. Buna göre (اَرَكَبُ مَعْنَا) kelimesinde bâ harfinin mîm harfine Kâlûn (ö. 220/835), Bezî (ö. 250/864), Hallâd (ö. 220/835) hulfle²⁸ idgâm ederken Verş (ö. 197/738), İbn Âmir (ö. 118/736), Halef (ö. 229/844) hulfsüz idgâm eder.²⁹ Diğer yandan idgâm bahsinde müellif, *Hırzû'l-Emâni*'den 284 ve 285.beyitlere beyitlere yer vermiştir.

2.4.4. İstiâze ve besmele

Mustafa Niyâzî, istiâze ve besmele konusunda sûre evveli ve iki sûre arasındaki vecihleri ele almıştır. Buna göre sûre evvelinde sırasıyla 1. Vasl-1 küll 2. Kat-1 küll 3. Vasl-1 evvel kat-1 sâni 4. Kat-1 evvel vasl-1 sâni olmak üzere dört vecih olduğunu ifade eder. İki sûre arasında ise 1. Vasl-1 küll 2. Kat-1 küll 3. Kat-1 evvel vasl-1 sâni olmak üzere üç vecih olduğunu zikreder. Müellif bu vecihlerle alakalı kıraat imamların tamamının ittifakının olduğunu söyler.³⁰ Diğer taraftan vermiş olduğu bu sûre evveli ve sûreteyn vecihlerindeki sıralamaya bakıldığında vasl vecihlerini kat' vecihlerine önceliği görülmektedir.³¹

2.4.5. Vakf ve ibtidâ

Müellif, vakf konusunun üç farklı çatı altında inceleneceğini söyler. Birincisi çeşitleri veya mertebeleri bakımından vakflar. İkincisi mahalleri /durulacak yerlere nispetle vakf türleri. Üçüncüsü de resm-i hatta ittiba noktasında vakf keyfiyeti.

²⁵ Şâtibiyye 20. Beyit: "Allah (cc) Kur'an'ı tertemiz, saf (katıksız şekilde) bize kadar nakleden imamlarımızı her türlü hayırla ödüllendirdin."

²⁶ Şâtibiyye 24. Beyit: "Arif (sahih ile sakimi ayırtden) ve kabiliyetli imamlar (kıraatleri) ihtiyar etmiştir ki onlar, Kur'an'ı maddi beklentilere de araç etmemişlerdir."

²⁷ Söz konusu idgâm bahsi, *Şâtibiyye*'nin 277-285. beyitleri arasında; *Tayyibe*'nin ise 264-271.beyitleri arasında ele alınmıştır.

²⁸ Lügatte geçmiş olanı yalanlama, aksini söyleme gibi manalara gelen hulûf, ıstılahta imam veya râvinin kendi kıraat ve rivâyetinin dışında okunan diğer vecihlere muvafakat etmesine denir. Bk. Nihat Temel, *Kırâat ve Tecvid İstılahları*, (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları 2018), 79.

²⁹ Niyâzî Efendi, 'Umdetü'l-kârîn, 8.

³⁰ Niyâzî Efendi, 'Umdetü'l-kârîn, 8.

³¹ Haddizatında bu durum İstanbul tarikini Mısır tarikinden ayıran temel hususiyetlerden biridir. Kıraat ilminde tariklerle ilgili bk. Yavuz Fırat, "Kırâat İlimi ve Tarikler", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2011), 37-55.

Burada müellifin, en yaygın olan Ebû Amr ed-Dânî'nin (ö. 444/1053) tasnifine yer vermeyişi dikkati calip bir husustur.³² Her ne kadar Şâtıbî'ye (ö. 590/1194) atfen dört çeşit vakf olduğunu söylese de burada kastettiği –Dânî'nin sözünü ettiğimiz tasnifi değildir- vakf sebebiyle kelime sonunda meydana gelen durumlardır. Bunlar da sırasıyla 1. Sükûn 2. Sekte 3. Ravm ve 4. İşmâm'dır. Diğer yandan "Sahib-i Mukaddime" diye bahsettiği İbnü'l-Cezerî'ye atıfla –Tâm, Kâfi, Hasen şeklinde- üç vakf çeşidini ifade etmesi bilgi hatası olarak göze çarpmaktadır. Zira İbnü'l-Cezerî vakf-ibtida ile ilgili bâbında vakf çeşitlerini sayarken –ed-Dânî'nin tespit ettiği şekliyle- dörtlü tasnife yer vermiştir.³³

Üçüncü neviden vakf çeşitlerinin dokuz olduğunu ifade eden müellif bunları şu şekilde zikreder: 1. Sükûn 2. Ravm 3. İşmâm 4. İbdâl 5. Nakil 6. İdgâm 7. Hazf 8. İsbât 9. İlâk³⁴

Ardından resm-i hatta itibâen vakf keyfiyetinden bahseden müellif, Hamza'nın (وَمَكْرَ السَّيِّئِ) kelimesindeki uygulamasını örnek verir. Bu kelime-de Hamza, sondaki hemze'yi vakf halinde yâ'ya ibdâl eder.³⁵

2.4.6. Med bahsi

Müellif, medlerle alakalı olarak medd-i muttasıl ile medd-i munfasılın çekme miktarının dört elif miktarı olduğunu, medd-i tabîi, medd-i lâzım, medd-i ârız, medd-i ta'zîm ve medd-i lîn'den bahsederek her birinin ahkâmına dair bütün kıraat imamlarının ittifak ettiğini bahseder. Ardından mim-i sâkin'in üç hali, idgâm-ı misleyn, mütecâniseyn ve mütekâribeynden bahseder.

Detayına girmeden *idgâm-ı tâm* ve *idgâm-ı nâkîstan* bahseden müellif, tenvîn ve nûn-u sâkin ile alakalı İdgâm İzhar İhfâ ve İklâb olmak üzere dört çeşit ahkâm olduğuna yer verir. Burada müellif ilave olarak kıraat imamlarından Hamza ve Ebû Ca'fer'in konuyla alakalı ihtilafına işaret eder.³⁶

Ardından İmam Âsım'ın Hafs rivâyetiyle alakalı kıraat ihtilaflarının

³² ed-Dânî'nin tasnifine dair bk. Ebû Amr ed-Dânî, *el-Müktefâ fi'l-vakfi ve'l-ibtidâ*, thk. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan (Amman: Dâru Ammar, 2007), 140-148.

³³ Kurrânın ittifak ettiği bu tasnif şu şekildedir: 1. Vakf-ı tâm 2. Vakf-ı kâfi 3. Vakf-ı hasen 4. Vakf-ı kabîh. *Mukaddime*'de bu taksimat şu şekilde yer almıştır: Bk. İbnü'l-Cezerî, *Mukaddime* 76-77. bey: فَالْأَمُّ فَالْكَافِي وَ لَفْظًا فَاعْتَمَدْتُ ... إِلَّا رُوِيَ الْإِي حَوِيَّ فَالْمَسْمُومِيْنَ

وَعَبَّرَ مَا تَمَّ قَبِيحٌ وَهَلْ ... الْوَقْفُ مَضْطَرًا وَبِنْدَا قَبْلَهُ

³⁴ Niyâzî Efendi, 'Umdetü'l-kârîin, 8.

³⁵ Müellif aynı zamanda konuyla alakalı Şâtıbî'nin Kasidesinde "el-Vakf 'alâ mersûmi'l-hatt" diye müstakil bir bâb açtığını da zikreder. Krş. Abdulfettâh Abdulgani el-Kâdi, *el-Vâfi fi şerhi-Şâtıbiyye* (Cidde: Mektebe Suâdi, 1999), 179. Keza İbnü'l-Cezerî *Tayyibe*'sinde bu konuyu müstakil bir bâb olarak ele almıştır. Bk. Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Yusuf el-Cezerî, *Tayyibetü'n-Neşr fi'l-kırâati'l-âşr*, thk. Muhammed Temim ez-Zu'bi (Medine: Mektebetü Dâru'l-Hudâ, 1994), 56.

³⁶ Hamza'nın râvilerinden Halef, tenvîn ve nûn-u sâkinle و ya da ى harfi geldiğinde bilagunne yapmaktadır. Ebû Ca'fer ise غ ve خ harfi geldiğinde izhâr yerine ihfâ ile okumaktadır.

hemze-i müsehhele³⁷, elif-i mümâle³⁸, işmâm³⁹ ve ravm⁴⁰ konularından ibaret olduğunu ifade eder.⁴¹ Bunların dışında ise farklılıkların iki veya üç vecih üzere olan farklılıklar olduğunu söyler.⁴²

2.4.7. Kıraat, rivâyet ve tarîk kavramları

Müellif, kıraat bahsini ele aldığı kısımda söz konusu ihtilafın ya imama veya râvîye ya da tarike nispet edilebileceğini ifade eder. “Rivâyet ve tarikler birleşince de kıraat olur” der. Buna göre ilgili vecih Nâfi‘ gibi bir imama nispet ediliyorsa kıraat; Kâlûn gibi bir râvîye nispet ediliyorsa rivâyet; Ebû Neşit gibi râvînin altında birine nispet ediliyorsa tarik denmektedir.⁴³

2.4.8. Hafs’ın infirâdâtı

Müellif, özellikle Hafs’ın bir, iki veya üç vecihli kıraat ihtilaflarını kitaplardan istihraç ve cem’ etmek sûretiyle bu risâleyi kaleme aldığını ifade etmiştir.⁴⁴

Müellif, Hafs’ın infirâdâtı (diğer kıraatlerden farklı okuduğu kelimeler) bağlamında kıraat farklılıklarının otuz altı yerde olduğunu belirtir ve bunların da üç çeşitten müteşekkil olduğunu beyan eder. Buna göre birinci çeşit, tek vecihli olan kelimeler; bunlar on yedi tanedir. İkinci çeşit, üç vecihli olan kelimeler bunlar toplam üç yerdedir. Son olarak üçüncü çeşidi, ikişer vecih rivâyetli olan kelimeler ki bunlar on altı yerdedir. Bunların hepsinin toplamı otuz altıdır.

2.4.8.1. Hafs’ın tek vecihle okuduğu kelimeler

³⁷ “Hemze-i müsehhele” teshil edilen hemze anlamındadır. Lügate “kolaylaştırma” anlamına gelen teshil ıstilahta harfi kendisi ile yine kendi hareketinden olan harfin mahreci arasına koymaktır. Ayrıca hemzenin teshil ve tahfifi ibdâl ve hazf şeklinde de olabilir. Bk. Abdu’l-Ali el-Mes’ûl, *Mustalahâtü ’ilmi’l-kirââtü’l-Kur’âniyye vemâ yeteallak bihi* (Kahire: Daru’s-Selâm, 2007), 135.

³⁸ “Elif-i mümâle” imâle yapılan elif anlamındadır. Lügate “bir tarafa yönelme, meylettirme” gibi anlamlara gelen imâle, ıstilahta fethayı kesreye, elif harfini yâ harfine meylettirerek okumaktır. Nihat Temel, *Kıraat ve Tecvîd İstilahları* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları 2018), 91.

³⁹ Lügate “koklatma” anlamına gelen işmâm ıstilahta sükûndan sonra ötre harekeyi gösterme adına dudakları yummaya denir. Bk. İbrahim Muhammed el-Cermî, *Mu’cemu ’ulûmi’l-Kur’ân* (Beirut: Daru’l-Kalem, 2001), 37.

⁴⁰ Lügate “isteme, talep etme” gibi anlamlara gelen revm ıstilahta, kelimenin sonunda yer alan harekeyi üçte bir sesle okumaktır. Revm’in ihtilâs’tan farkı ve revme mani durumlar için bk. Cermî, *Mu’cemu ’ulûmi’l-Kur’ân*, 161.

⁴¹ Haddizatında bu paragraf, risâlenin kaleme alınmasını ifade eden cümlelerden müteşekkildir. Müellif, Arapça eserlerde kıraat-i seb’a ve kıraat-i aşere ile ilgili rivâyetlerin karıştığını dolayısıyla söz konusu rivâyetlerin birbirinden temyiz edilmesi gerektiğini hatta ilgili rivâyetleri de infirâd üzere ta’lim etmenin gerekliliğini vurgular. Bu bağlamda Hafs hazretlerinin meşhur olan rivâyetlerinin yanında garib/ender olan vecihlerinin olduğunu ve çalışmanın bir amacının da bunları tespit olduğunu zikreder. Niyâzi Efendi, *’Umdetü’l-kârîin*, 9-10.

⁴² Niyâzi Efendi, *’Umdetü’l-kârîin*, 9.

⁴³ Niyâzi Efendi, *’Umdetü’l-kârîin*, 10.

⁴⁴ Niyâzi Efendi, *’Umdetü’l-kârîin*, 10.

Hafs'ın bir vecihle okuduğu yerlerden örnek veren müellif, bu bağlamda *imâle*, *ihtilâs*⁴⁵ ve *teshîl* vecihleri üzerinde durmaktadır. Zira Hûd sûresi 41.ayette (مَجْرِيهَا) kelimesinde *imâle*, Zümer sûresi 7.ayetinde (يَرْضَهُ) *ihtilâs* ve Fussilet sûresi 44.ayette (ءَأَعْجَمِي) *teshîl* uygulaması vardır. Ardından yine aynı kategoride Hafs'ın diğer imamlardan farklı olarak genelde kesra ile okunan muttasıl müfred müzekker gaib zamirlerinden damme ile okuduğu kelimelere yer verir. Kehf sûresi 63.ayette (فَمَا أُنْسَانِيَهُ) Feth sûresi 10. ayette (عليه الله) kelimesini örnek verir. Ayrıca Furkan sûresi 69. ayette (فيه مُهَانًا) kelimesinde yer alan zamirin –kurala aykırı olarak- bir elif miktarı uzatıldığını zikreder.

Bunların dışında Hafs'ın diğer kurradan farklı olarak yaptığı sektelelere⁴⁶ yer vermiştir. Hafs dört farklı yerde sekte yapmaktadır: 1. Kehf sûresi 1. ayette عَرَجًا lafzındaki elif üzerinde. 2. Yasin sûresi 52. ayette مَنْ مَرَدْنَا lafzında. 3. Kıyame sûresi 27. ayette مَنْ رَأَى lafzında sâkin nûn üzerinde. 4. Mutaffifin sûresi 14. ayette بَلْ رَانَ lafzında sâkin lâm harfi üzerinde.

Müellif söz konusu bu uygulamaların hepsine birden “infirâdât-ı Hafs” dendiğini zikreder.⁴⁷

Bundan sonra Hafs'ın uyguladığı *sekit hâ'*larına⁴⁸ değinir. Buna göre Hafs, yedi yerde geçen ve asıl harekesi cezm olan ا-lerdeki sükûnu göstermek için sekte yapmaktadır. Yazılış bakımından zamire benzeseler de en önemli fark; zamirler harekeli iken sekit hâ'ların tamamı cezmlidir. Bunlar Hafs'a göre hem vasl hem de vakf halinde okunur. Söz konusu kelimeler şunlardır:

Bakara/259 (لَمْ يَتَسَنَّه) En'am/90 (فِيهِدْ يَهُمِ اقْتَدِه) Hâkka /19, 25 (كِتَابِيَّة) Hâkka 20, 26 (حَسَابِيه) Hâkka/28 (مَالِيَه) Hâkka/29 (سُلْطَانِيَه) Kâria/10 (وما أدرىك ماهيه)

2.4.8.2. Hafs'ın üç vecihle okuduğu kelimeler

Hafs'ın infirâdâtı bahsinde ikinci nevi olarak müellif, üç vecihli olan uygulamalara yer vermiştir. Bu konuyla alakalı üç örnek vermiştir:

⁴⁵ Lügate “bir şeyi elden kapıvermek” gibi anlamlara gelen ihtilâs istilahta, hareketin üçte birini gizleyerek sesin üçte ikisi ile telaffuz etmektir. Bir diğer adı ihfâ olan kavram için bk. Cermî, *Mu'cemu 'ulûmi'l-Kur'an*, 15.

⁴⁶ Sekte, Kur'an tilaveti esnasında okumaya devam etmek maksadıyla nefes almaksızın bir müddet sesin kesilmesinde denir. Mahmud Halil Husarî, *Ahkâmü kırâatî'l-Kur'âni'l-Kerim* (Beirut: Dâru'l-Beşâiru'l-İslâmiyye, 2006), 261.

⁴⁷ Niyâzi Efendi, *'Umdetü'l-kâriin*, 11.

⁴⁸ Kelimenin aslında olmadığı halde vakf halinde Bakara ve En'am sûresindekiler hariç diğerlerindekilere, bulunduğu sûrenin ayet sonlarındaki kelimelerin fasılasına uyması için getirilen, normalde vasl halinde düşmesi gerektiği halde Hafs tarafından düşürülmeden okunan zamirlere “hâ-i sekt” denilir. Burada sözü edilen sektenin, “Nefesi kesmeden bir saniyelğine sesi kesip hemen okumaya devam etmek” demek olan ve Kur'an'da dört yerde uygulanan sekte ile aynı anlamda olmadığı bilinmelidir. Buradaki sekt, vakf anlamındadır. Bk. Abdullah Benli, *Hafs Rivâyetiyle Âsım Kiraatinin Tecvid Kuralları* (Kayseri: Tezmer, 2015), 179-180.

İlki Âl-i İmrân sûresi'nin evvelinde م lafzında vakf halinde bir, vaslında iki vecih olmak üzere toplamda üç vecih vardır. Buna göre; vakf halinde hurûf-u mukattaadaki mîm harfi tûl üzere (4 elif miktarı uzatılarak) okunur. Vasl halinde (ميم الله: mîmallâhü) şeklinde Lafzatullah'ın hemzesinin fethası hurûf-u mukattaadaki mîm harfine nakil yapılarak iki türlü okunur. Birincisi nakil sebebiyle mîm harfi, medd-i lâzım olmaktan çıkararak medd-i tâbiye dönüştüğü için kasr ile (1 elif miktarı uzatılarak) okunur. İkincisi ise; yine aynı vakf halindeki gibi tûl veçhi ile (4 elif miktarı uzatılarak) okunur. Müellif burada Ebû Ca'fer'in mukattaa harflerinde sekt yaptığını da dile getirmiştir.

İkinci örnek, Neml sûresi 36.ayette (فَمَا أَتَيْنِي اللَّهُ) lafzının vaslında bir, vakf halinde iki vecih olmak üzere toplam üç vecih söz konusudur. Buna göre birincisi vasl halinde yâ harfi fethalı olarak okunur. İkincisi vakf halinde birinci vecih, harfin fethasını hafzederek kendisini sakın kılıp yâ harfi, med harfine dönüştürülür ve bir elif miktarı med ederek (أتينِي: âtânî) şeklinde okunur. Diğer vecih ise yâ harfi, hafzedilip nûn harfi de sakın kılınmak sûretiyle (أتين: âtân) şeklinde okunur.

Bir diğer örnek de İnsan sûresi 4. Ayetle ilgilidir. Bu ayette سلا سلا kelimesinde üç vecih vardır: Birincisi vasl halinde elifin hazfi ile (سلاسل: selâsile) şeklinde ikincisi, vakf halinde elifi isbât ederek (سلاسل: selâsilâ) şeklinde; üçüncüsü de yine vakf halinde lâm harfini sakın kılarak (سلاسل: selâsil) şeklinde okunur.⁴⁹

2.4.8.3. Hafs'ın iki vecihle okuduğu kelimeler

Müellif bu konuda son olarak Hafs rivâyetinde iki vecihli olan kelimelere yer vermiştir. Bunlardan ilki, tek kelimedede ve birincisi istifham hemzeli olan iki hemzenin bir arada geldiği kelimelerdir. Burada Hafs, ikinci hemzeyi *ibdâl* ve *teshîl* ile okumaktadır. İki vecih caiz olmakla birlikte mukaddem olan *ibdâl* vechidir. Hafs'ın diğer kurra ile müttefik olduğu söz konusu kelimeler şunlardır:⁵⁰

En'am/143,144 (قُلْ الذَّكْرَيْنِ) Yunus/51 (أَمِنْتُمْ بِهِ الْإِنُّ) Yunus/59 (قُلْ اللَّهُ) Yunus/91 (اللَّهُ خَيْرٌ) Neml/59 (أَلَّنَّ وَقَدْ عَصَيْتَ)

Müellif, risâlenin ortalarında “أخطار” başlığıyla hemze'ye dair uyarılara yer vermiştir:

Bazı Kur'ân kelimelerinin evvelinde bulunan kat' hemzeleri ehli edâ ve kıraat imamlarının ıstılahında *hemze-i münekkera*, *muhakkaka* (tahkik ile

⁴⁹ Niyâzi Efendi, 'Umdetü'l-kârîin, 12.

⁵⁰ Niyâzi Efendi, 'Umdetü'l-kârîin, 13.

okunan hemze) ve *müsehhele* olarak karşımıza çıkar. Konuyla alakalı şu örnekleri vermiştir: Hemze-i münekkera için (قُلْ أَعُوذُ) ayetini; kat' hemzesine (إِنَّ الْإِنْسَانَ) ayetini; tek kelimedede ictima' olan ve ilki istifham hemzesi olan, uygulama olarak da *tahkik* ve *teshîl* edilen hemzeye (ءأعجمي) kelimesini; iki ayrı kelimedede ictima' eden hemzeye ise (إذا جاء أجلهم) ayetini örnek verir. Müellif burada hemzelerin hareketlerinin ittifak veya ihtilaf edebileceğini söyler; ancak söz konusu hemzelerin kıraat keyfiyetine dair ilave bir bilgi vermez.⁵¹

İdgâm-ı kebîr ile alakalı olarak لا تامنًا ifadesinde üç vechin Hafs'a nispetinin sıhhatli olmadığını *Zübde* şerhi 'Umd'e'den nakille beyan eder.

İhtilâs konusuna yer veren müellif, bu kavramı tanımlarken "taklîlü's-savt" ifadesini kullanır.

Müellif, ravm konusuna değinirken " Ravm mutlak olandır, dolayısıyla vakf ve vasıldan daha geneldir" ifadesini kullanır. Yine birbirine yakın kavramlar olan ihtilâs ve ravm arasındaki farka ilişkin de şunları söyler: "İhtilâs, vaslın ravm ise vakfin hükümleriyle irtibatlıdır" der ve *Şâtıbiyye*'den 368. beyti istişhad eder.⁵²

Ardından ihtilâsın üçte iki oranında ses ile olurken ravmın bunun tam aksi üçte bir ses ile meydana geldiğini ifade eder. Burada herhangi bir hareke verilmemesini anlatan *Mukaddime*'den de nakilde bulunur: و حاذر الوقف بكل الحركة⁵³

Müellif, ihtilâs konusuna değinir. Buna bağlı olarak (يرضه) kelimesinin adem-i işbâ' (med yapmadan) kasr ile okunduğunu, "hâ" harfine ilişkin de en zayıf harf olduğuna işaret eder bunu da *Mukaddime* şerhi *Minehu'l-Fikriyye* ile teyit eder.

2.4.8. İşmâm bahsi

Müellif işmâmın tanımını; (harekenin damme olması durumunda) harfi sakın kıldıktan sonra telaffuz eder etmez dudakları toplamak ve ileri doğru meylettirmek şeklinde ifade eder. Müellifin tanımında kullandığı "damme'den yana işarettir", ifadesi önemlidir; zira işmâmda ses yoktur sadece görüntü

⁵¹ Burada tek kelimedede bir araya gelen hemzelerle alakalı olarak *ibdâl*, *tahkik* ve *teshîl* uygulamaları mevcutken; iki kelimedede bir araya gelen hemzelerde ise *tahkik*, *teshîl* ve *iskât* vecihleri söz konusudur. Geniş bilgi ve örnekler için bk. Hasan Tahsin Feyizli, *Kırâat-i Aşere* (Ankara: DİB Yayınları, 2018), 81-90.

⁵² Niyâzi Efendi, 'Umdetü'l-kârîin, 17.

⁵³ *Mukaddime*'nin 104.beyti olup devamıyla birlikte tercümesi şöyledir: "Vakf yaptığında harekeyi tam göstermekten kaçın! Ancak ravm geldiğinde harekenin bir kısmını göster!". Bk. Ebû'l-Hasen Nûrüddin Ali b. Sultân Muhammed Ali el-Kârî, *el-Minehu'l-fikriyye fi şerhi'l-mukaddimeti'l-Cezeriyye*, thk. Üsâme Atâyâ (Dımeşk: Dâru'l-Gavsân lid-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 2012), 315.

vardır. Müellif bu bağlamda işmâm'dan dinleyenin değil bakan kimsenin nasibi olduğunu söylemesi de dikkat çeker.

İki vecihli okunan yerlere ilişkin Rûm ve Tûr sûrelerinden örnek ayetler verir: Rûm sûresinde ⁵⁴(ضَعْفٌ) kelimesindeki ض harfinin hem damme hem de fetha okunabileceğini söyler.⁵⁵ Ardından Tûr sûresinde ⁵⁶(المَصِيطْرُونَ) kelimesinin bir defa ص harfiyle bir defa س harfi ile okunduğunu; ص harfiyle kıraatin resmi hatta ittibâen, س harfi ile kıraatin ise rivâyeten olduğunu ifade eder. Buna ilaveten galip olan okuyuşunun ص harfiyle olduğunu belirtir. Ancak şimdilerde karilerin ekseriyetinin kıraati س iledir, diyerek durumun aksi yönde olduğunu da belirtmiştir.⁵⁷

Mukaddime kısmının sonunda müellif, İbnü'l-Cezerî'den beyitlere yer veriyor. Bir de tecvide dair konu ve hükümlerin önemi ve öğrenilmesi noktasında *Mukaddime-i Cezerî*, *Dürr-i Yetîm*, *Tecvid-i Edâiyye* ve *Cühdü'l-Mukill* adlı eseri özellikle öne çıkarmaktadır. Bunların yanında mezkûr tecvidlerin şerhlerinin de incelenmesi gerektiğini ifade eder.⁵⁸

2.4.9. Harflerin mahreçleri

Müellif hece harflerinin otuz dört adet olduğunu ve iki kısımdan oluştuğunu ifade eder. Harfler huruf-i aslî ve huruf-i fer'î olmak üzere iki kısımdan oluşur. Çoğunluğun görüşüne göre fer'î harfler beş tanedir. Bunlar; “*Hemze-i Müsehhele*”, “*Elif-i Mümâle*”, “*Sâd-i Müşemme*”, “*Lâm-i Müğallaz*”, “*Nûn-i Muhfât*”dır.⁵⁹

Müellif, harflerin mahreç⁶⁰ yerlerinin on yedi ve mahreç mahallerinin (Cevf, halk, lisân, şefeteyn ve hayşûm olmak üzere)⁶¹ beş tane olduğunu ifade eder:

Bunlardan ilki, med harflerinin yer aldığı cevfe bölgesidir. Mustafa Niyâzî, cevfe için “boğaz bölgesinden dudaklara varıncaya kadar olan kısımdır ki, burası havanın nihayete erdiği yerdir” tanımını yapar. Burada müellif, hemze-i müsehhele ile elif-i mümâle'nin mahreç ve sıfat itibarıyla özelliklerine dikkat çeker.⁶²

⁵⁴ er-Rûm 30/54.

⁵⁵ Niyâzî Efendi, ‘*Umdetü'l-kârîn*, 18.

⁵⁶ et-Tûr 52/37.

⁵⁷ Niyâzî Efendi, ‘*Umdetü'l-kârîn*, 19.

⁵⁸ Niyâzî Efendi, ‘*Umdetü'l-kârîn*, 20.

⁵⁹ Fer'î harflere ilişkin detaylı bilgi için bk. Abdurrahman Çetin, *Kur'ân Okuma Esasları* (Bursa: Emin Yayınları, 2012), 92-96; Ramazan Pakdil, *Ta'lim Tecvid ve Kıraat* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2014), 43.

⁶⁰ “Mahreç” in tanımı için bk. Dâni, *et-Tahtid*, 102.

⁶¹ Mahreç mahalleri için bk. Atiyye Kâbil Nasr, *Gayetü'l-mürîd fi 'ilmi't-tecvîd* (Riyad: Mektebü'l-Haremeyn, 1989), 124; Mersafi, *Hidâyetü'l-kârî ilâ tecvidi kelâmî'l-bârî* (Medine: Mektebe Tayyibe, ty.), 65-70; el-Husarî, *Ahkâm-ü Kıraati'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 52.

⁶² Niyâzî Efendi, ‘*Umdetü'l-kârîn*, 21.

İkinci mahreç mahalli (الحلق) boğaz bölgesi, üçüncü mahreç mahalli (اللسان) dil bölgesi, dördüncü mahreç mahalli (الشفتين) dudaklar ve beşinci mahreç mahalli (الخيشوم) genizdir.

Boğaz mahreci üç bölgeden oluşur. Birincisi *aksa'l-halk*: Boğazın nihayetidir, buradan sırayla önce hemze ardından ه harfi çıkar. İkincisi *vesatü'l-halk*: Boğazın ortasından önce ع ardından ح harfi çıkar. Üçüncüsü *edne'l-halk*: Boğazın başlangıcıdır ki (müellif küçük dilin arkası olduğunu söyler) buradan sırayla غ ve خ harfi çıkar. Bunlar (ء ه ع ح غ خ) hep birlikte boğaz harflerini teşkil eder.

Dil mahreç bölgesinde mahreç yerleri on tanedir. Dilde ilk mahreç büyük dilin üstü ile yani aksa'l-lisân denilen kısım ile karşıdaki üst damaktan ق harfi çıkar. Burada ikinci mahreç ك harfinin mahreci ki müellifin ifadesiyle dil gerisinde ق harfinin mahrecinin bir parmak kadar altından çıkar. Bunlara da *hurûfu'l-leheviyye*⁶³ denir. Dil bölgesinde üçüncü mahreç dil üstüyle beraber üst damaktır ki, buradan sırasıyla ج ش ي harfleri çıkar. Bunlara da *hurûf-u şecriyye*⁶⁴ denir.

Dil bölgesinde dördüncü mahreç, ي harfinin mahrecinin sonrasından başlayarak dil yanıyla sol ya da sağdan onun karşısı üst azı dişleri olan "Adras"ın bulunduğu bölgedir.⁶⁵ Buradan ض harfi çıkar. Zor bir harf olması sebebiyle üzerinde tartışmaların olduğu⁶⁶ ve müstakil çalışmalara konu olan bir harftir.⁶⁷

Beşinci mahreç, sağ ya da sol ض harfinin mahrecinin nihayetinden dil ucuna varınca geniş bir kısmıyla onun karşısı üst damaktır. Buradan ل harfi çıkar.⁶⁸ Müellif, fer'î harflerden lâm-ı tağlîz'in mahrecinin buna tâbî' olduğunu söyler.⁶⁹

⁶³ Bu harfler küçük dil ile irtibatlarından dolayı bu ismi almışlardır.

⁶⁴ Ağız çıkış kısmında yer aldığı ve iki damak arasından çıktığı için bu şekilde adlandırılmıştır. Mekki b. Ebî Tâlib Halil b. Ahmed'in Şecriyye olarak ج ش ض harflerini verdiğini belirtir. Bk. Mekki b. Ebî Tâlib, *er-Riâye li tecvidi'l-Kırâeti ve tahkiki lafzi't-tilâveh*, thk. Ahmed Hasan Ferhat (Amman: Dâru Ammâr, 1996), 139.

⁶⁵ Adras (اضراس) (ضواحك) (طواحن) (نواجر)den oluşan dış grubudur. Toplamı yirmi olup sağ-sol, alt-üst her bir tarafta beşer adetten oluşur. Bk. Muhammed Mekki, *Nihâyetü kavli'l-müfîd fi 'ilmi't-tecvîd* (By. Mektebetü Safâ, 1990), 62; Saçaklızâde, *Cühdü'l-mukill*, thk. Sâlim Kaddûri el-Hamed (Ammân: Dâru Ammâr, 2008), 118.

⁶⁶ Karaçam'ın bu hususa dair açıklamaları için bk. İsmail Karaçam, *Kur'ân-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1994), 194.

⁶⁷ Tarihi süreçte bu harfe ilişkin yapılan müstakil çalışmalardan bazıları şunlardır: Ebû Amr ed-Dâni (ö. 444/1053), *el-Fark beyne'd-dâd ve'z-zâ fi kitâbillâhi 'azze ve celle ve fi'l-meşhûri mine'l-keâm*; Muhammed el-Harîrî (ö. 516/1122), *el-Fark beyne'd-dâd ve'z-zâ*; Kemalüddin el-Enbârî (ö. 577/1181), *Zinetü'l-fudalâ fi'l-fark beyne'd-Dâd ve'z-zâ*; Sehâvî (ö. 643/1245) *Manzûme zâiyye fi'l-fark beyne'z-zâ ve'd-dâd*; İbn Mâlik et-Tâî (ö. 672/1274), *el-İ'tidâd fi'l-fark beyne'z-zâ ve'd-dâd*; Ebû Hayyân Endelusi (ö. 745/1344), *el-İrtidâd fi'l-fark beyne'd-dâd ve'z-zâ*; İbn Ümmü Kâsım (ö. 749/1348), *Manzûme fi'z-zâ ve'd-dâd*; Saçaklızâde (ö. 1145/1732), *Risâle fi keyfiyyeti edâ'îl-dâd*; Yusuf Efendizâde (ö. 1167/1754), *Risâletü'r-reddiye fi'd-dâd*; Muhammed Ali ed-Dabbâ' (ö. 1961) *Risâle fi'd-dâd*.

⁶⁸ Aynı zamanda mahreci en geniş olan harftir. Bk. Pakdil, *Talim Tecvid ve Kiraat*, 62.

⁶⁹ Niyâzî Efendi, *'Umdetü'l-kârîin*, 22.

Altıncı mahreç, dil ucuyla karşısında yer alan iki üst ön dişlerin etleridir, buradan nûn-i muzhera çıkar. Müellifin özellikle bu kavramı kullanmasının sebebi, fer'î harflerden nûn-i muhfât'ın buna tâbi' olmasındandır. Ancak bu tebeyet mahreç yönüyle değil sıfat açısındandır. İhfâ ile okunan bu harfin mahreci haddizatında genizdir.⁷⁰

Yedinci mahreç, dil ucunun bir parmak kadar arkasıyla karşısında yer alan iki üst ön dişlerin üst tarafında olan damaktır. Buradan ر harfi çıkar. Bu üç harfe (ر ن ل) hep birlikte “hurûf-u zelekıyye” (ذلقية) denir.⁷¹

Sekizinci mahreç, tertip üzere dil ucuyla iki üst ön dişlerin yarısından yukarıdır. Buradan diş diplerinden aşağıya doğru sırayla önce ط, sonra د, ardından ت harfi çıkar. Bu üç harfe birlikte “hurûf-u nit'ıyye” (النطعية) denir.

Dokuzuncu mahreç, dil ucuyla iki alt ön dişlerin yarısından yukarıdır safır harflerinin mahrecidir. Aşağıdan yukarıya sırasıyla önce ص sonra س ardından ز harfi çıkar. Müellif, burada fer'î harflerden Sâd-i müşemme ile ilgili olarak mahreç itibarıyla ز harfine; isti'lâ ve ıtbağ sıfatları itibarıyla da ص harfine tâbi' olduğunu söyler.

Onuncu mahreç, dil ucunun yukarı yüzüyle üst ön dişlerin başlarıdır. Buradan sırayla önce ظ sonra ذ ardından ث harfi çıkar. Müellif bu harflerin edasının dil ucunun dışarıya çıkmasıyla meydana geldiğini belirtir. Bu harflere hep birlikte “hurûf-u liseviyye” (اللثوية) denir. Neticede dil mahrecinde yer alan harflerin tamamı on sekizdir.

Şefeteyn/dudak mahreç mahallinde iki mahreç yer alır. Birincisi iki üst ön dişlerin başlarıyla alt dudığın içidir. Buradan ف harfi çıkar. İkinci mahreç ise iki dudak arasındadır. Buradan sırayla ب sonra م ardından ه harfi çıkar. Öncelikle dudakların birbirine sert bir şekilde kapanmasıyla ب harfi, dudak uçlarına yakın kısmın hafifçe birbirine değmesiyle م harfi, dudakların kapanmadan büzülerek ileri sürülmesiyle و harfi çıkar. Müellif buradaki tertibin Mekki'nin *er-Riâye* adlı eserindeki gibi olduğunu ifade etmiştir.⁷² Bu konunun sonunda müellif, harflerin mahreçlerinin ve lazımlî sıfatlarının bilinmesinin elzem olduğunu ifade etmiştir.

2.4.10. Harflerin sıfatları

Müellif harflerin sıfatının iki kısımdan müteşekkil olduğunu söyler. Birincisi harfin zatından ayrılması caiz olmayandır. Bunu şu şekilde örnekler. Örneğin ص harfinde isti'lâ sıfatı olmadığına bu harf halis bir س

⁷⁰ Dâni, *et-Tahdîd*, 100.

⁷¹ Bu tanımlamaları ve ayrımı yapan Halil b. Ahmed'dir. Bk. *Kitâbü'l-'Ayn*, thk. Abdulhamid Hindâvi (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 1/58.

⁷² Niyâzi Efendi, *'Umdetü'l-kârîn*, 23.

harfi oluverir.⁷³ Bu kısım sıfât-ı zâtiye veya sıfât-ı lâzime olmasından dolayı değiştirilmesi lahn-i celîdir.⁷⁴ Müellif, ekseriyetin görüşüne göre sıfatların on altı adet olduğunu söyler. Bu sıfatlar şunlardan oluşmaktadır: *Cehr*, *hems*, *şiddet*, *rihvet*, *beyniyye*, *isti'lâ*, *inhifâd*, *itbâk*, *infitâh*, *kalkale*, *safir*, *gunne*, *tefeşşî*, *tekrir* ve *istitâle*.⁷⁵

Bir diğer sıfat grubu da harfin zatından ayrılması mümkün olanlardır. Bunlara sıfât-ı ârıza denir ve değiştirilmesi de lahn-i hafîdir. Müellif bunların sayısının on bir olduğunu söyler. Söz konusu sıfatlar şunlardan meydana gelmektedir: *Tefhîm*, *terkîk*, *idgâm*, *ihfâ*, *izhâr*, *iklâb*, *med*, *vakf*, *sükûn*, *sekte* ve *hareke*.

Burada müellifin “Tefhîm sıfatı isti'lâ harflerinin zatında olup ayrılması caiz değildir; sıfat-ı arızalardaki tefhîm durumu ise hareke durumuna göre ve isti'lâ harfine komşu olmasına göre değişmektedir” şeklindeki değerlendirmesi dikkat çekmektedir. Buna göre makablinde meftûh veya madmûm bir isti'lâ harfi bulunan lâm ile lafza-i celâlin lâm'ı ve meftûh ve madmûm râ harfi ve hemze-i vasl ya da arızî kesradan sonra gelen (ارجعي) ve (لمن ارضى) kelimelerinde olduğu üzere râ harfi tefhîm ile okunur.

Hems: Müellifin tanımıyla ilgili harfi sakın veya müşedded kılarak evveline de bir hemze ziyadesiyle telaffuz edildiğinde ses nerede dönerse mahreci o yerdir dedikten sonra harf hareke ya da iskân ile okunduğunda nefesin akmaması sebebiyle sesin aşikâre çıkması haline *cehr*; harf sakın ya da hareke ile okunduğunda nefesin akmaması sebebiyle sesin aşikâre olmamasına da *hems* denir.⁷⁶ Hems harfleri şunlardır: (ف ح ث ه ش خ ص س ك) bunların dışında kalan harfler *cehr* harfleridir.

Müellifin burada söz konusu hems harflerini kendi içinde tekrar bir tasnif daha yapması dikkate değer bir husustur. Buna göre ح ve خ harfi için “*bühha*”⁷⁷ sıfatı; ص ve س için *safir* sıfatı; ه harfi için de zayıf nitelikte olduğu ifade edilmiştir.

⁷³ Müellif *Cühdül-Mukill*'den nakille isti'lâsı olmayan sâd harfinin sîn harfine dönüştüğünü; *Halebi Kebîr*'e atfen de “zelletü'l-kâri” bahsinde (لا انضمام لها) kelimesindeki harfin sîn ile okunması durumunda namazın fasid olacağını ifade eder.

⁷⁴ Harflerin lâzımı sıfatlarının değiştirilmesi veya bozulmasıyla ortaya çıkan hatalara lahn-i celî denir. Bunlar, Kur'an okuyan herkesin açıkça farkına varabileceği hatalardır. Kur'an okumasını az ya da çok bilen herkes tarafından hemen farkedilebilecek şekilde açık ve belirgin bir hata olması sebebiyle bu isimle anılmaktadır. Bk. Benli, *Hafs Rivâyetiyle Âsım Kıraatinin Tecvid Kuralları*, 44.

⁷⁵ Niyâzi Efendi, *'Umdetü'l-kârîn*, 24.

⁷⁶ Benli, *cehr* ve *hems* sıfatlarını daha iyi anlayabilmek için pratik bir yoldan bahseder. “Şöyle ki; herhangi bir harfi harekeli olarak okurken elinizi veya parmağınızı ağzınıza iyice yaklaştırınız. Eğer elinizde veya parmağınızda nefesinizin rüzgârını hissediyorsanız biliniz o harf *hems* sıfatına sahiptir. Şayet nefesinizin rüzgârını hissetmiyorsanız bu takdirde o harfin *cehr* sıfatına sahip olduğunu anlayabilirsiniz.” Bk. Benli, *Hafs Rivâyetiyle Âsım Kıraatinin Tecvid Kuralları*, 30.

⁷⁷ “*Bühha*” ile alakalı bk. Abdulvahid b. Muhammed b. Ali b. Ebi's-Sedâd el-Mâlikî, *ed-Dürü'n-nesîr ve'l-âzbi'l-munîr*, thk. Ahmed Abdullah el-Mukrî (Cidde: Daru'l-Funûn, 1990), 2/135; İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd fi 'ilmi't-tecvîd*, thk. Ganim Kaddurî Hamed (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1986), 117; Muhammed b. Sîdî Muhammed el-Emin, *el-Vecîz fi hükmi tecvidi'l-kitâbi'l-âziz* (Medine:

Şiddet: Müellif bu sıfatın tanımında; harf sâkin okunduğunda *mechûr* ise sesin akmasına *mehmûs* ise nefesin akmasına denildiğini ifade eder. Bu tanımdan anlaşılan o ki şiddet harflerinden bir kısmı cehr sıfatına sahip iken diğer bir kısmı *hems* özelliği taşımaktadır. Ayrıca bunlara “hurûf-u fevriye” veya “hurûf-u âniye” dendiğini zikretmiştir. Şiddet harfleri şunlardır: (ء ج د ق ط ب ك ت)⁷⁸

İsti'lâ: Harf telaffuz edildiğinde dil gerisinin üst damağa yükseldiği harfler olarak tarif edilmiştir. Kalın okunan bu harfler yedi tanedir: (خ ص ض غ ط ق ظ) müellif duruma göre kalın okunan diğer harflerle sayının on bir olduğunu söyler. Bunlar Lafza-i celâlin lââm'ı, meftuh veya madmum râ harfi, yine arızî eliften sonra gelen râ harfi ve Verş'in rivâyetinde yer alan *Lâm-i Müğallazadır*.⁷⁹ Bunların dışında kalan harflerin ise *müstefil/münhafid* harfleri olduğunu beyan eder. Söz konusu harfler İsti'lâ harflerinin dışında kalan harfler olup dil gerisinin bu harflerin telaffuzunda damağa doğru yükselmesi söz konusu değildir; bilakis *müstefil* olmalarından dolayı aşağıya doğru meyil söz konusudur.⁸⁰

İtbak: Harf telaffuz edildiğinde dilin gerisi veya ekseriyeti üst damağa yapışması tabaka oluşturmasına denir. Harfleri şunlardır: (ص ض ط ظ) Müellif bu harflerin dışındaki harflerin *münfetih* olduklarını ifade eder. *İnfitâh* harfleri telaffuz edilirken dilin üst damağa yükselmemesi neticesinde dil ile damak arasında açıklık olmasıdır.

Kalkale: Müellif, kalkale ile ilgili olarak cehr ve şiddet sıfatının bir arada olduğu harfler, şeklinde tarif eder. Kalkale harfleri (ق ط ب ج د)'den oluşmaktadır. Müellif ilave olarak, hemzenin aslında -şiddet ve cehr sıfatını haiz olmasından dolayı- kalkale olması söz konusu, ancak kalkale yapıldığında çirkin bir durum arz edeceğinden ötürü ulema tarafından kabul edilmemiş kerih görülmüştür, demektedir.

Safir: Müellif safiri tarif ederken; harf telaffuz edildiğinde ıslık sesinin ortaya çıkmasıdır der. Harfleri (ص س ز) dan meydana gelir.

Gunne: Müellif, gunnenin م ile ن harfine has olduğunu bu ikisinin dışındaki harflerde gunne yapmanın lahn olduğunu söyler.

Tefeşşî: Müellif ayrıca kuvvetli bir sıfat olan “fışılta” anlamındaki tefeşşî'nin de ش harfine mahsus olduğunu söyler.

Tekrir: Müellif, ر harfine has olan tekrir sıfatından bahseder. Tekrir mezkûr harf telaffuz edildiğinde dil ucunun titremesidir; ancak özellikle

Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikme, 2002), 45.

⁷⁸ Niyâzi Efendi, 'Umdetü'l-kâriin, 25.

⁷⁹ Niyâzi Efendi, 'Umdetü'l-kâriin, 25.

⁸⁰ Niyâzi Efendi, 'Umdetü'l-kâriin, 26.

şeddeli geldiğinde mübalağa etmeden tekriri gizlemek gerekir. Müellif bu bağlamda İbnü'l-Cezerî'nin konuyla alakalı "Râ harfi şeddeli geldiğinde sesi gereğinden fazla titretmekten de kaçın!" anlamında şu beyte yer vermiştir: وَأَخْفِ تَكَرُّرًا إِذَا تَشَدَّدُ

Buradan anlaşılan o ki, râ harfinde tekrar lahn'dir. Ne var ki bunun öğrenmek vaciptir. Mağnisî - sihri kendisinden korunmak için öğrenmede olduğu gibi- bunu öğrenmenin amel etmek için değil, onu öğrenip ondan sakınma adına olduğunu ifade eder.⁸¹

İstitâle: lügatte istitâle "uzamak" anlamındadır. İstilahta ise müellifin ifadesiyle ض harfine has bir lâzîmî sıfat olup harf sakın okunduğunda harfin sesini bir elif miktarına yakın uzatmaktadır. Buna ilaveten mezkûr harfte söz konusu sıfat bulunmaz ise harfin zâtî dahi bulunmaz diyerek istitâlenin önemine vurgu yapar. Diğer taraftan istitâlesiz okunan ض harfinin kalkale özelliği olan ط harfine dönüşeceğini bunun da lahni celî olacağını bunun ötesinde mananın da değişeceğini söyler. Bu noktada *Dürri Yetîm*'e atıfla istitâlenin tanımını şu şekilde yapar: "İstitâle, sesin uzamasıdır, bu da ض harfinde bulunur."⁸² الاستطالة امتداد الصوت وهو في الضاد⁸²

Diğer yandan ض harfinin telaffuz açısından harflerin en zoru olduğunu ve Zekerîya el-Ensârî'nin *Mukaddime* şerhinde Efendimizin "ض harfini en fasih söyleyeniniz benim."⁸³ Hadisine yer verdiğini ifade eder.⁸⁴

2.4.11. Kur'ân okuma şekilleri

Kurrâ nezdinde ittifakla kabul edilen okuma türleri; tertîl, tedvir ve hadr olmak üzere üçtür.

Tertîl, teenni ile kıraat etmektir; bu okumada meddi muttasıl ve meddi munfasıl dört ya da beş elif miktarı med edilir. Burada dört elif Asım, beş elif Verş ve Hamza'nın tercihleri olduğunu ifade eder.

Tedvir, teenni ile tertîle göre biraz daha süratli okumaktır. Bu tarikte medler (muttasıl, munfasıl) üç elif miktarı uzatılır. İbn Âmir, Kisâi ve

⁸¹ Ahmed b. Muhammed Mağnisî, *Terceme-i Cezerî* (By. Dâru't-Tibâati'l-Âmire, 1280), 128. Mağnisî'nin eserine dair çalışma için bk. Mustafa Gök, *Ahmed b. Muhammed Mağnisî'nin Terceme-i Cezerî İsimli Eserinin Tecvid Literatüründeki Yeri* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

⁸² Niyâzî Efendi, *'Umdetü'l-kârîin*, 26.

⁸³ Rivâyetin metni şu şekildedir: أنا أفصح من نطق بالضاد. Güvenilir hadis kaynaklarının hiçbirinde böyle bir rivayete rastlanmamış, senedinin aslının bulunmadığı ve mevzu hadislerden olduğu da ifade edilmiştir. Bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/395; Ahmed Mahmûd Abdu's-Semî' el-Hafeyân, *el-Vâfi fi keyfiyeti tertîli'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 74; ayrıca bk. Hayrettin Öztürk, "Kur'an-ı Kerim Kıraatinde Dâd (ض) Harfi: Mahreci ve Sıfatları" *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (2018), 45.

⁸⁴ Niyâzî Efendi, *'Umdetü'l-kârîin*, 27.

Halefû'l-Âşir'in tercihi bu şekildedir. Müellif, bu zevata bundan dolayı "erbâb-ı tedvîr" dendiğini ifade eder.

Hadr ise en süratli okuyuştur. Bu tarikte meddi muttasıl en az iki elif, meddi munfasıl da bir elif miktarı uzatılır. Kıraat imamlarından Kâlûn, İbn Kesîr, Ebû Amr, Ebû Ca'fer ve Ya'kûb'un tercihleri bu şekildedir. Müellif, bu zevata "erbâb-ı kasr" dendiğini ifade eder. Müellif bundan sonra tilavete dair bazı uyarılara değinmiştir. Bu noktada tertîl tarikinde *تمطيط* denilen medleri beş eliften ziyade okumanın, idgâm, ihfâ, iklâb ve şeddeli harflerde gereksiz tutmanın hata olduğunu bunlardan kaçınılması gerektiğini ifade eder. Ayrıca hadr tarikinde "İdmâc/"⁸⁵ denilen idgâm, ihfâ ve iklâbın terki ve zamanlarına ilişkin noksanlığın lahn olacağını ve kaçınılması gerektiğini ifade eder. Ayrıca meddi muttasılı iki elif, meddi munfasılı bir eliften az çekmenin, tutulması gereken yerleri ihmal etmenin lahn-i celî olduğunu ifade eder.

Diğer yandan Halebîden nakille "zelletü'l-kâriin" bahsinde şu hususa işaret ettiğini söyler: *إِيَّاكَ نَعْبُدُ* ifadesinde yâ harfini şeddesiz tilavet etmenin namazı bozacağını ifade eder. Burada söz konusu şeddesiz okumanın mütekaddimun âlimlerince namazı bozarken müteahhirun ulemasına göre bozmayacağı da ifade edilmiştir.⁸⁶

2.4.12. Med bahsi

Müellife göre meddin çeşitleri, lâzım, vâcib, câiz ve kasr olarak dört, efradıyla birlikte –medd-i muttasıl, medd-i munfasıl, medd-i lâzım, medd-i ârız ve medd-i lîn olmak üzere- bu sayı dokuz olmaktadır. Kasr, harfi medlere mahsus olan bir elif için kullanılır, buna aynı zamanda "medd-i aslî" de denir. Medd-i aslî'nin ölçüsü bir elif miktarıdır; bundan azı veya fazlası caiz değildir. Müellif efradı dediği kısımda ferî medleri zikretmiştir. Buna göre beş çeşitten meydana gelen ferî medler şunlardır: 1. Meddi muttasıl (جَاءَ) gibi. 2. Meddi munfasıl (يَا أَيُّهَا) gibi. 3. Meddi lâzım (مُؤَلَّفًا) (يَوْمَ الدِّينِ) (يَعْلَمُونَ) gibi. 4. Meddi ârız (مُؤَلَّفًا) (يَوْمَ الدِّينِ) (يَعْلَمُونَ) gibi. 5. Meddi Lîn: Müellif iki tür lîn'den bahsetmektedir. Birincisi, Verş'in rivâyetinde yer alan (سَوَاءٌ) (شَيْءٍ) gibi kelimelerle –ki buradaki sükûn arızidir- *عَيْنُ* ifadesindeki lîn –buradaki sükûn lâzımıdır.

Sebebi med biri lafzî diğeri manevî olmak üzere iki türdür. Lafzî olanı, biri harfi medden sonra gelen hemze diğeri ise sükündür. Manevî de

⁸⁵ Kavramla alakalı bk. Abdülfettah Seyyid Acemi el-Mersafî, *Hidâyetü'l-kâri ilâ tecvidi kelâmi'l-bârî* (Medine: Mektebe Tayyibe, ty), 1/ 388.

⁸⁶ Niyâzi Efendi, *'Umdetü'l-kâriin*, 27.

kendi içinde iki kısımdır. Biri tazim ile mübalağa ki kelime-i tevhid, dua ve istiğâse buna girer. Bir diğeri ise yalnız mübalağadır ki lâ-i tebriye ile olur. (لا شَيْءَ) (لا رَيْبَ) örneklerindeki gibi.

Müellif bunları zikrettikten sonra tahkik olan hemzelerin *teshîl*, *hazîf* veya *ibdâl* gibi okunmasından sakınılması gerektiğini ifade eder. Ayrıca sü-ratli okunan kıraatlerde (سواء) (بلاء) gibi kelimelerdeki hemzelerin de tefhîm ve kalın okunulmaması lazımdır, der. Özellikle (إِصْرَارًا) (أَللَّهُ) gibi tefhîm edilen harflerden önce geldiğinde daha dikkat edilmesi gerektiğini ifade eder.⁸⁷

2.4.13. Hemzenin harekesini makabline nakil

Müellif med konularından sonra hemze ile alakalı ve kıraat uygulamalarında İmam Nâfî'in râvîsi Verş'e ait olan hemzenin harekesini makabline nakil konusuna yer vermiştir. Buna göre 'hemze-i münekkera⁸⁸ ile lam-ı tarifin peşinden gelen hemzenin harekesini makablindeki sakın harfe naklederek kendilerini hazf etmek caizdir, der. Uygulama gerekçesi olarak da meşhur kıraat olduğu için kaydını koyar. Nakil yapılan yerlere örnek şunlardır: (إِنَّ الْإِنْسَانَ), (فُلٌ أُعُودٌ)

Diğer yandan şu şekilde konunun istisnalarını zikreder: Şayet hemze cemi mîm'inden veya harfi medden sonra gelecek olursa bu durumda nakil caiz olmaz. (وَجَاؤُ آبَاهُمْ) (عَلَيْهِمْ) (أَنْذَرْتَهُمْ) gibi. Bunlara ilaveten hemze, cebr ve şiddet sıfatını haiz olmakla hazf, ibdâl ve teshîlden hali olmadığından söz konusu uygulamaların keyfiyetine dair ehlinden öğrenmenin gerekliliğine vurgu yapar.

2.4.14. Tilâvette dikkat edilmesi gereken önemli hatırlatmalar

Bu noktadan sonra Niyâzî Efendi, "tahzîrât" bağlamında tilavette dikkat edilmesi gereken bazı hususlara yer vermiştir:

Harfi medler –kalınlık ve incelik bakımından- makablindeki harfe tâbidirler. Buna göre kendilerinden önce isti'lâ harfi gelirse kalın; istifâl harfi gelirse ince okumak gerekir.

İsti'lâ harfi ile istifâl harfi tek kelimedede bir arada geldiğinde birini diğere sirayet ettirmek yani birinin diğereinden etkilenmesi doğru değildir. (عَلَى اللَّهِ) (وَلِيَتَلَطَّفَ) örneklerindeki gibi.

Sonu tenvinli kelimelerde حَكِيمًا/عَلِيمًا gibi vakf halinde bir eliften fazla med etmekten kaçınmak gerekir. Zira meddi tabii için belirlenen ölçü bir

⁸⁷ Niyâzî Efendi, 'Umdetü'l-kârîin, 28.

⁸⁸ Kelimenin başında harekeli olarak bulunan kat' hemzesidir. Öyle ki bu hemzenin öncesindeki kelimenin sonunda med harfi olmayan sakın bir harf bulunur. Bu sakın harfin, ister cemi mimi, isterse onun dışında başka bir harf olması farketmez. Bk. Fırat, "Kıraat İlmî ve Tarikler" 44.

eliften ziyade uzatmak caiz değildir. Müellif burada söz konusu uygulamanın caiz olmamasını, Hz. Peygamber'den gelen haber ve rivâyetlere muhalif olmasına bağlamıştır.⁸⁹

Kalkale harfleri sâkin geldikleri zaman şiddet sıfatını ve kalkaleyi belirtmeden o harfi kalkalesi olmayan bir harf gibi okumak doğru değildir. Yine ت harfinin şiddet sıfatını ilga ederek veya şiddetinde mübalağa ederek şeddeli gibi okumak hatadır; aynı şekilde hems sıfatını ilga ederek cehr özelliği olan dâl harfine benzetmekten sakınılmalıdır!

Peltek olan ث harfini س gibi keskin okumaktan; yine peltek olan ذ harfini ز ve ظ gibi, ك harfini tefhim ederek ق gibi okumaktan ve bir de ش harfini tefeşşi özelliğini ilga ederek okumaktan kaçınılmalıdır!⁹⁰

Burada müellifin yaygın hatalara dikkat çektiğini görüyoruz. Nitekim verdiği örneklerin genelde mahreç, özelde ise sıfat bağlamında birbirine karıştırılan harflerden müteşekkil olduğu görülmektedir. Esasen hatalara bakıldığında bunların bir kısmının mahrece dikkat edilmediğinden, diğer bir kısmının da sıfat hususiyetlerine özen gösterilmemesi sebebiyle meydana geldiği görülmektedir. Örneğin peltek harflerle ilgili hatalar daha ziyade harfin mahrecini belirtmeyle alakalı iken ط ve د harfi ve ذ harfi ve ص ve س harfi arasındaki hatalar sıfat özelliğine dikkat edilmediğinden kaynaklanmaktadır. Zira mezkûr harflerden her grupta birinciler (ط ظ ص) kalın/İsti'lâ harfi iken ikinciler (د ذ س) ince/müstefil olmaktadır. Kalın ve inceliğe dikkat edilmediğinde bu harflerle alakalı ciddi hatalar söz konusudur.

(جعلنا) kelimesinde lâm harfini nûn harfine idgâm ve ihfâdan kaçınmak gerekir.⁹¹ Yine sâkin lâm harfini mübalağa ederek kalkale tarzı –hareke vererek- okumaktan sakınılmalıdır!

(من يعمل) örneğindeki gibi sâkin nûn'un vâv veya yâ harfine idgâmında günnenin zamanına ve kemaline dikkat etmek gerekir; aynı şekilde sâkin nûn'un ihfâ veya izhâr olması gerektiği yerlere de dikkat etmek gerekir.

Müellif vakf halinde bir kelimedede iki sakin harf yan yana gelirse birine hareke vererek veya ikisini birlikte kalkale ederek okumaktan sakınmak gerekir, der. Örnek olarak الفجر kelimesini verir. Burada müellifin, yaygın hatalardan birine daha işaret ettiği görülmektedir; o da peş peşe gelen sakin harflerden -genellikle yapılan hata- ilkinde hareke vermek sûretiyle ortaya çıkan hatalardır. Örneğin (الفجر) kelimesini “fecir”; (العصر) kelimesini “asır”; (القدر) kelimesini “kadir” şeklinde telaffuz etmek böyledir.

⁸⁹ Niyâzi Efendi, 'Umdetü'l-kâriin, 29.

⁹⁰ Niyâzi Efendi, 'Umdetü'l-kâriin, 29.

⁹¹ Müellifin bu hususta İbnü'l-Cezerî'den ilham aldığını görmekteyiz. Nitekim o, Mukaddime'nin lâm'larla alakalı bâbının 47.beytinde bu hususa şu şekilde işaret etmiştir: وأحرص على الشكون في جعلنا

2.4.15. Tecvîd ilmini tahsilde müşâfehe ve sema' usûlüyle fem-i muhsinden faydalanma

Kur'ân'ın hem lafzen hem manen mu'ciz olduğuna ve tilavetinin teab-büd olduğuna işaret eden müellif, fem-i muhsin olgusuna değinmiştir. Buna göre, kişinin tecvid ilmini tahsilde müşâfehe ve sema' usulüyle fem-i muhsinden bu ilmi tahsil etmesinin gerekliliğine, kendi tercihinin ve kafasına göre de hareket etmemesi gerektiğine vurgu yapar. Bu bağlamda *Diürr-i Yetim* şerhine gönderme yapar ve Kur'ân'ın içazına, lafzındaki fesâhata, manasındaki belâgat olgusu ve kıraatindeki tecvide vurgu yapan bunu da ancak bir fem-i muhsin tarafından riyazet (dilin yatışması) ile elde edilebileceğine işaret eden şu cümleleri nakleder:⁹²

إن القرآن إنما كان معجزاً بفصاحة لفظه وبلاغة معناه، فقراءته بالتجويد قراءة له بالفصاحة ولا يحصل ذلك إلا بالأخذ من فم المحسن برياضة اللسان.⁹³

Son kısımda müellif, İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr* adlı eserinden bir taraftan tecvîd ilmine sahip çıkma adına ümmetin duruşunu ve tavrını anlatan diğer yandan kendi kafasına göre hareket edip tecvidi hafife alan veya gereksiz görenlerin de durumunu anlatan bir paragrafı iktibas etmiştir.⁹⁴

2.4.16. Vakf ve ibtidâ

Çalışmanın son kısmında müellifin, tecvîd ilminin önemine ve gerekliliğine dair hususlara yer verdiğini görüyoruz.⁹⁵ Bu meyanda yine İbnü'l-Cezerî'nin *Mukaddime*'sinden vakf ve ibtidâ konusunu ele alan şu beyitlere yer verir:

وَيَعِدُّ تَجْوِيدَكَ لِلْحُرُوفِ ... لَا بُدَّ مِنْ مَعْرِفَةِ الْوُقُوفِ

Konuyla alakalı iki ismi öne çıkarmaktadır. Bunlardan ilki tefsir ve nahiv ilminde önde olan isimlerden Ebu'l-Kâsım Hibetullâh b. Selâme (ö. 410/1019), ikincisi ise "sahib-i mukaddime" diye ifade ettiği İbnü'l-Cezerî'dir.

Vakf mertebelerinin beş olduğunu ifade eden müellif, Secâvendî'ye (ö. 560/1164) atıfta bulunarak söz konusu vakf çeşitlerinin mezkûr zatın eserinde açık bir şekilde zikredildiğini söyler. Buna göre vakf çeşitleri şunlar-

⁹² Niyâzi Efendi, 'Umdetü'l-kâriin, 30.

⁹³ Tercümesi: "Kur'an, lafzının fesahati ve manasındaki belâgat ile müciz bir kitaptır; onun kıraati tecvid iledir, açık ve anlaşılardır. Bu da ancak bir fem-i muhsinden ve dilin riyazeti/tatbiki ile elde edilir."

⁹⁴ İlgili metin için bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/476. Haddizatında bu paragraf *Mukaddime*'deki şu beyitleri açıklar niteliktedir:

وَالأَخَذُ بِالتَّجْوِيدِ حَتَّى لَأَرْمُ ... مَنْ لَمْ يُجِودِ الْقُرْآنَ آتَمَّ لِأَنَّهُ بِهِ الْإِلَهَ أَنْزَلَ ... وَهَكَذَا مَعَهُ الْبِنَاءُ وَصَلَاً

⁹⁵ Müellif burada ayrıca meselenin öneminin yanında zorluğuna ve konuya dair müstakil çalışmaların varlığına, bazı eserlerde de konuya genişçe yer verildiğine işaret eder. Niyâzi Efendi, *Umdetü'l-kâriin*, 30.

dır: 1. Vakf-1 lâzım 2. Vakf-1 mutlak 3. Vakf-1 câiz 4. Vakf-1 mücevvez 5. Vakf-1 murahhas.

Bundan sonra kısa aralıklarla peşi peşine gelen üç noktadan müteşekkil vakf işareti olan vakf-1 muâneka'ya değinir. Buna göre bazı kelimelerde birbirine mücavir olan iki kelime üzerinde işaret edilen vakfa ilişkin olarak ikisinde durmaktan kaçınmak gerekir, der. Gereğe olarak da bu kelimelerde münferiden müstakil bir mananın oluşmamasını ifade eder.⁹⁶

Nitekim vakf-1 muâneka'nın Bakara sûresinde (لَارِبِّ) ve (فِيهِ)de ilk örneğini görmekteyiz. Müellif, ehli edanın ıstılahında “muâneka” ve “murâkabe” şeklinde yerini aldığını ifade eder. Bunların üzerine –ihtiyârî bir vakf için iki işaretin konulması, sadece birinde vakfın sıhhatini beyan için olduğunu aksi halde her birinde vakf yapmaya işaret etmediğini belirtir. Ardından müellif, söz konusu kelimelerden ikincisi fiil cümlesi ya da isim cümlesi şeklinde olur ve müstakil bir mana da ifade ederse bu durumda her iki yerde de durmanın evla olduğunu söyler ve iki ayetle buna örnek verir.

Örnek 1: (Duhan sûresi/48) دُكُّ ﴿48﴾ مُصْبُوا فَوْقَ رَأْسِهِ مِنْ عَذَابِ الْحَمِيمِ (48) bu örnekte دُكُّ ifadesi fiil cümlesine örnek teşkil eder.

Örnek 2: (Ahzab sûresi/60) لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَا إِلَّا قَلِيلًا ﴿60﴾ مَلْعُونِينَ (60) bu örnekte de مَلْعُونِينَ ifadesi isim cümlesine örnek teşkil eder. Burada müellif özellikle bu konuda amel etme işinin manaya vâkıf olan zevat tarafından mümkün olacağını söylemiştir. Manaya vâkıf olmayanların ise söz konusu vakfa uyma noktasında zorunlu olmadıklarını *Minehu'l-Fikriyye* adlı *Mukaddime* şerhine atıfta bulunarak beyan eder.

2.4.17. Eserin sonuç bölümü

Mustafa Niyâzî, eserin hâtime kısmında Kur'an-ı Kerim'in Hz. Peygamber'e tecvid ile inzal edilip ashab ve ümmetine de bu şekilde tebliğ edildiğini ifade eder. Ayrıca Kur'an'ın otuz cüzü hâvî olduğunu ve tecvide tam bir eda ile riayet edilmesi hususunun *Hırzû'l-Emâni*'nin usûle⁹⁷ dair konuları arasında beyan edildiğini zikreder.⁹⁸

Namaz sahih olacak kadar kadın erkek bütün müminlere Kur'an öğrenmenin vacib olduğunu ve tilavet hususunda son derece tâzim ve edebe riayet etmenin gerekliliğine işaret eder. Konuyla alakalı “Kur'an'da mahir

⁹⁶ Niyâzî Efendi, *Umdetü'l-kârîin*, 31.

⁹⁷ Usûl kavramı ıstılahta Ferşu'l-hurûf'un mukabili olup, ıstılahî olarak kıraat imamının uyguladığı belli ve düzenli kaidelere denir. İbrahim b. Saïd ed-Devserî, *Muhtasarü'l-ibârât li mücemi mustalahâti'l-kurâât* (Riyad: Dâru'l-Hadara, 1429/2008), 27.

⁹⁸ Niyâzî Efendi, *Umdetü'l-kârîin*, 31.

olan (tecvid ve kıraatine özen gösteren) kişi, şerefli, itaatkâr elçiler olan meleklerle beraber olacaktır.” anlamındaki şu rivâyete yer verir:⁹⁹

الماهر في القرآن مع السفارة الكرام البررة

Çalışmanın son cümlesi, müellifin Hz. Ali'ye atfettiği şu sözle bitmektedir:¹⁰⁰

مَنْ أَحَبَّ أَنْ يَكْتَالَ، بِالْمَكِّيَّالِ الْأَوْفَى فَلْيَقْرَأْ آخِرَ مَجْلِسِهِ: {سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ وَسَلَامٌ عَلَى الْمُرْسَلِينَ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ} ¹⁰¹

2.4.18. Eserde kullanılan kaynaklar

el-Burhân fi Tevcihi Müteşâbihî'l-Kur'ân: Kirmânî'ye (ö. 505/1110) ait olan eser, muhkem ve müteşâbih konularını ele almaktadır. Abdülkadir Ahmed Atâ tarafından tahkikle neşredilmiştir. (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986)

el-Minehu'l-Fikriyye fi Şerhi'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye: Ebü'l-Hasen Nûruddîn Ali b.Sultan Muhammed el Kârî el Heravî'ye (ö. 1014/1606) ait olan eser *Mukaddime*'nin en önemli şerhlerindedir. Üsâme Atâyâ tarafından tahkikle neşredilmiştir. (Dımeşk: Darul-Gavsân liddirâsâtî'l-Kur'âniyye, 2012)

en-Neşr fi'l-Kırââtî'l-Aşr: İbnü'l-Cezerî'ye (ö. 833/1429) ait olan eser kıraat ilmi adına ansiklopedik bir çalışma olup alanda çalışanlar için vazgeçilmez bir kaynak durumundadır.

el-Mukaddime fi mâ Yecibu 'Alâ Kârîihi en Ya'lemeh: İbnü'l-Cezerî'nin tecvid ilmine dair manzum çalışmasıdır. Mukaddime ve hâtime kısmı ile birlikte on yedi bâb ve toplam yüz dokuz beyitten oluşmaktadır.

Gaysü'n-Nef' fi'l-Kırââtî's-Seb': Yedi kıraate dair kaleme alınan eser Safâkusî'ye (ö. 1118) aittir. Eser Ahmed Mahmûd Abdusseмі' tarafından tahkikle neşredilmiştir. (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004)

el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân: Kur'ân ilimlerine dair kaleme alınan eser Suyûtî'ye (ö. 911/1505) aittir. Alanında temel başvuru kaynaklarından olan *el-itkân*, “Kur'ân İlimleri Ansiklopedisi” ismiyle Türkçe'ye çevrilmiştir.

İthâfü fudalâi'l-beşer: “el-Bennâ” diye meşhur Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Abdilganî ed-Dimyâtî'ye (ö. 1117/1705) ait olan bu çalışma müellifin kıraat alanındaki yetkinliğini gösteren bir üründür. *Münthe'l-Emânî ve'l-Meserrât fi 'Ulûmi'l-Kırâât* adıyla da bilinen eserde meşhur on kıraat imamına ilave olarak İbn Muhaysın, Yezîdî, A'meş ve Hasan-ı Basrî'nin kıraatlerine de yer verilmiştir.¹⁰²

⁹⁹ Niyâzî Efendi, 'Umdetü'l-kârîin, 32.

¹⁰⁰ Ebü Nuaym Ahmed b. Abdullah b. İshak Ebü Nuaym İsfehâni, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1974), 7/23.

¹⁰¹ Tercümesi: “En eksiksiz (tastamam) ölçüyle tartmayı arzulayan kişi toplantısının sonunda şunu (ayeti) okusun (سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ وَسَلَامٌ عَلَى الْمُرْسَلِينَ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ)

¹⁰² Geniş bilgi için bk. Ta'yâr Altukulaç, “Bennâ, Ahmed. b. Muhammed”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm*

er-Riâye li Tecvidi'l-Kırâeti ve Tahkîki Lafzi't-Tilâveh: Tecvid ilminin klasik eserlerinden kabul edilen çalışma Mekki b. Ebî Tâlib'e (ö. 437/1045) aittir. Ahmed Hasan Ferhat tarafından tahkikle neşredilmiştir. (Dâru Ammâr, Amman, 1996)

Cühdü'l-Mukill: Osmanlı dönemi âlimlerinden Saçaklızâde Mehmed Efendi (ö. 1145/1732) tarafından tecvide dair kaleme alınan bir eserdir. Bu çalışma Sâlim Kaddûrî Hamed tarafından neşredilmiştir. (Amman 1422/2001) Mustafa Niyazî'nin atıfta bulunduğu Saçaklızâde'ye ait bir diğer eser de *Tehzîbü'l-kırâât* adlı kıraat-i aşereye dair çalışmadır.¹⁰³

Zübdetü'l-İrfân: Harput ulemasından Palulu Abdülfettah el-Pâluvî'ye ait olan eser,¹⁰⁴ kıraat tedrisatında el kitabı olarak kullanılır. Müellif kendisine "Sahib-i Zübde" ifadesiyle atıfta bulunur.

'Umdetü'l-Hallân fi İdâhi Zübdetü'l-İrfân: Palulu Hâmid b. Abdülfettâh'ın kıraat-i aşeraya dair kaleme aldığı *Zübdetü'l-İrfân* adlı eserin şerhidir. Çeşitli baskıları vardır. (İstanbul 1270/1854, 1287/1871) Eserin ilk baskısından sonra, şarih tarafından idgâm-ı kebîr konusunu ele aldığı kırk dokuz sayfalık Arapça bir ilave yazılmış, bu da *Lâhika li Şârihi'l-Bâisi'l-Fakîr fi İzâhi Bâbi İdgâmi'l-Kebîr* adıyla neşredilmiştir.¹⁰⁵

Dürr-i Yetim: İmam Birgivi'nin (ö. 981/1573) tecvide ilgili önemli risâlesidir. Birgivi Asıl adı Takiyyüddin Mehmed olup "Birgivi Mehmed Efendi" diye meşhur olmuştur. Tecvide alakalı bu eseri iki varaklık bir risâle olup 974/1566 yılında telif edilmiştir. Eskicizâde'nin (ö. 1243/1828) yaptığı terceme (*Terceme-i Dürr-i Yetim*) ve tecvide dair diğer bazı risâlelerle birlikte basılmıştır.¹⁰⁶

Tecvid-i Edâiyye: Hamza Hüdâî'nin (ö. 1105/1694) tecvide dair çalışması olup eser üzerine tez çalışması yapılmıştır.¹⁰⁷

Hırzû'l-Emânî: Ebû Muhammed Kâsım b. Firruh b. Halef eş-Şâtîbî er-Ruaynî'ye (ö. 591/1194) ait olan çalışma, *Şâtîbiyye* veya *Kaside-i Lâmiyye* adıyla da bilinmektedir.¹⁰⁸ Dâni'nin *et-Teysîr*'i üzerine manzum bir çalışma olan eser üzerine onlarca şerh yapılmıştır.

Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları,1992), 5/457.

¹⁰³ Yazar ve esere dair bk. Tahsin Özcan, "Saçaklızâde Mehmed Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/368.

¹⁰⁴ Bilgi için bk. Mustafa Atilla Akdemir, "Harput Ulemasından Hamid b. Abdülfettah el-Paluvî ve Zübdetü'l-İrfân Adlı Eseri", *Fırat Üniversitesi Harput Uygulama ve Araştırma Merkezi Uluslararası Harput'a Değer Katan Şahsiyetler Sempozyumu*, ed. Enver Çakar, vd. (Elazığ: Fırat Üniversitesi Harput Uygulama ve Araştırma Merkezi, 2016), 437-450.

¹⁰⁵ Geniş bilgi için bk. Reşat Öngören, "Molla Mehmed Emin Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/258-259.

¹⁰⁶ Yazar ve esere dair bk. Emrullah Yüksel, "Birgivi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/191-193.

¹⁰⁷ Bk. Mahmut Hakkı Bayır, *Hamza Hüdâî ve Tecvidi Edâiyye İsimli Eserinin Tecvid Literatüründeki Yeri* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

¹⁰⁸ Yazar ve eserle alakalı geniş bilgi için bk. Abdurrahman Çetin, "Şâtîbî, Kâsım b. Firruh", *Türkiye Di-*

Nâzimetü'z-Zehr: Şâtıbî'ye ait olan ve 297 beyitten oluşan eser, Ebû Amr ed-Dânî'nin *el-Beyân fî 'Addi Âyi'l-Kur'ân* adlı eserinin manzum halidir. Musa Cârullah ve Ali b. Muhammed ed-Dabba' tarafından neşredilmiştir. Müellifin ilgili eserden atıfta bulunduğu beyit, söz konusu ilimle alakalı ulemanın gayret ve tedvin çabasını ifade eden 16. beyittir:¹⁰⁹

ولما رأى الحفاظ اسلافهم عنوا بها دَوَّنوها عن أولى الفضل والبر

Yine Şâtıbî'nin *Nâzimetü'z-Zehr* adlı eserin şerhlerinden olan *Levâmi'u'l-Bedr*¹¹⁰ adlı esere de bir yerde müellifin atfı vardır.

Akîletü Etrâbi'l-Kasâid: Mustafa Niyâzî, müellif ismi vermeden bu esere atıfta bulunmuştur. Bu eser Şâtıbî'ye ait olup Ebû Amr ed-Dânî'nin (ö. 444/1053) Mushaf'ın imlâsına dair yazdığı *el-Mukni'* adlı eserin manzum halidir. Eser üzerine pek çok şerh yapılmıştır. Bunlardan bazıları şunlardır: Alemuddîn es-Sehâvî'nin *Kitâbü'l-Vesîle ilâ Keşfi'l-Akîle*, Ebû Bekir b. Abdülganî el-Lebib'in *ed-Dürratü's-Sakile fî Şerhi Ebyâti'l-Akîle*, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Muhammed el-Merdâvî el-Makdisî'nin *el-Müfîd fî Şerhi'l-Kasîd*, Burhâneddin el-Ca'berî'nin *Cemîletü Erbâbi'l-Merâsid fî Şerhi Akîleti Etrâbi'l-Kasâid*, İbnü'l-Kâsîh'ın *Telhîsu'l-Fevâid ve Takrîbu'l-Mütebâid* ve Molla Aliyyü'l-Kârî'nin *el-Hibâtü's-Seniyye* adlı eseri.¹¹¹

Gunyetü'l-mütemellî fî şerhi münyetu'l-musallî: İbrahim b. Muhammed b. İbrahîm el-Halebî'nin (ö. 956/1549) Hanefî fıkına dair eseri olup 'Umde'nin kaynakları arasında yer alır. Müellif kıraat-i seb'a ile alakalı olarak hepsinin sahih ve caiz olduğunu ancak halk arasında okuma durumunda –gelişigüzel bir şekilde rivâyetlerin okunmamasıyla alakalı- dikkat edilmesine ilişkin bu esere atıfta bulunmuştur.¹¹²

Eser ismi vermeden atıfta bulunduğu isimler şunlardır:

Şâtıbiyye şârihlerinden İbnü'l-Kâsîh¹¹³ (ö. 801/1399)

Mukaddime şârihlerinden Zekeriyya el-Ensârî¹¹⁴ (ö. 926/1520)

Yine mukaddime şârihlerinden Isamuddîn Ahmed b. Mustafa Taşköprizâde (ö. 968/1561)

Abdülvahid b. et-Tîn es-Sefâkûsî (ö. 611/1214) Buhârî şârihi

İbnü'l-Hisâr, Ali b. Muhammed b. İbrahim el-Ensârî el-Hazrecî (ö. 620/1223)

yanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/376; Fatih Çollak, "eş-Şâtıbiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/377-379.

¹⁰⁹ Niyâzî Efendi, 'Umdetü'l-kârîin, 7.

¹¹⁰ Bu şerh çalışması Osmanlı kıraat ve nahiv âlimi Abdullah Eyyûbî'ye (ö.1836) aittir. Bk. Ali Bulut, "Abdullah Eyyûbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 1/102-103.

¹¹¹ Geniş bilgi için bk. Tayyar Altukulaç, "el-Mukni'", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/138.

¹¹² Niyâzî Efendi, 'Umdetü'l-kârîin, 9.

¹¹³ Eserinin adı *Sirâcü'l-kârîi'l-mübtedi ve tezkârü'l-mukri'l-müntehî*'dir.

¹¹⁴ Eserinin adı *ed-Dekâiku'l-muhkeme fî şerhi'l-Mukaddime*'dir.

Şâfiî ve dil âlimi olan Çârperdi'ye¹¹⁵ (ö. 746/1346) eser ismi vermeden atıfta bulunmuştur.

SONUÇ

Mustafa Niyâzî Efendi, Osmanlının son döneminde yetişmiş, kıraat ve tecvid alanında eser ortaya koymuş değerli bir âlimdir.

Müellifin üç eserinden biri olan *'Umdetü'l-Kâriîn* adlı bu çalışma içerdiği konular itibarıyla hem tecvid hem de kıraat yönü olan bir çalışmadır. Haddizatında müellif, eserin yazılış amacını Hafs'ın kıraat vecihleri üzerine bina edildiğini söylese de eserin aynı zamanda önemli ölçüde tecvid konularını ihtiva eden yönü dikkat çekmektedir.

Mustafa Niyâzî'nin *'Umdetü'l-Kâriîn* adlı tecvid ve kıraat konularıyla mündemiç bu çalışmanın dili Osmanlıcadır. Müellif, eserinde konuları, sade ve anlaşılabilir bir üslûpla ele almıştır. Harflerin mahreç ve sıfatlarını izah ederken yaygın hatalara ilişkin örnekler vermek sûretiyle konuyu tavzih etmiştir. Diğer yandan çalışmanın baş tarafında eserde yapılan bazı yazım hatalarına ilişkin bilgilendirme adına tablo halinde bir sunum vardır.

Müellif, eserin girişinde Kur'an'ın tevkifiliği, cem' ve istinsah faaliyetlerine ilişkin bilgilere yer verir. Konunun devamında bazı kelimelerle ilgili kıraat imamlarının görüşlerini aktarır. Konuları ele alırken faydalandığı eserlerden bahsederken bazen müellif ismini verirken bazen de sadece eser ismiyle yetinir. Bunun yanında eser ve müellifin adını beraber zikrettiği de olur. Diğer taraftan çalışmaya genel olarak bakıldığında bir tecvid risâlesine göre biraz hacimli, müstakil bir kıraat çalışmasına göre ise muhtasar bir görüntü arzeder.

Osmanlı dönemi telif eserlerinin karakteristik özelliği olan İbnü'l-Cezerî ve Şatibî'yi referans kabul etme durumu bu eser için de geçerlidir. Zira hemen her konuda iki isimden birine mutlaka atıfta bulunmuştur. Eseri benzerlerinden ayıran önemli özelliği, ne müstakil bir tecvid ne de tamamen kıraat alanında yapılmış bir çalışmadır; her iki alanı da bir araya getiren bir çalışma niteliğindedir. Aynı şekilde eserin ele aldığı konular ağırlıklı olarak Hafs rivâyeti üzerine kurgulansa da diğer kıraatlere de yer verildiği görülmektedir.

Risâlede ele alınan konuların –normal bir eserle mukayese edildiğinde– sistematik olmadığı görülür. Ancak ele aldığı konular, verdiği örnekler ve refere ettiği kaynaklar sayesinde çalışma nitelikli hale gelmiş; bu anlamda

¹¹⁵ Geniş bilgi için bk. Mehmet Şener, "Çârperdi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/230-231.

müellifin başta ifade ettiği eserin telif sebebini dolduracak düzeye geldiğini söylemek mümkündür.

Diğer yandan eser metodolojik anlamda yakın geçmişindeki –Osmanlı Dönemi- eserlerle mukayese edildiğinde kendine özgü bir yapısı ve meto-
dunun olduğu görülmektedir. Bu anlamda Mağnisi'nin (ö. 1000/1592) eseri
daha ziyade *Mukaddime*'nin bir şerhi niteliğinde olması bakımından belli
bir sistematige sahipken Mustafa Niyâzi'nin eseri için aynı şeyi söylemek
mümkün gözükmemektedir. Ancak Hamza Hüdâî'nin *Tecvid-i Edâiyye*'sine
içerik ve sistematik açısından benzediğini de söylemekte yarar vardır.

Eserde kullanılan kaynaklara bakıldığında hem zengin bir kaynakça
hem de farklı alanlardan bir çeşitlilik göze çarpmaktadır. Nitekim müellif,
çalışmasında Kur'ân ilimleri, kıraat ve tecvid gibi alanlara ait eserlerin ya-
nında fıkıh ve dile dair çalışmalara da yer vermiştir.

Sonuç olarak Mustafa Niyâzi Efendi'nin ağırlıklı olarak tecvid ve kıs-
men de kıraat konularının usta bir şekilde ele alındığı bu eser, ismiyle mü-
semma 'Umdetü'l-Kâriin/Kur'ân okuyucuları için vazgeçilmez bir kaynak;
Tezkiratü'l-Mukriin/Kur'ân ve kıraat okutan hocalara da hatırlatıcı bir el
kitabı niteliğinde faydaya medar bir çalışmadır.

KAYNAKÇA

- Abdu'l-Ali el-Mes'ul. *Mustalahâti 'ilmi'l-kırâati'l-Kur'âniyye vemâ yeteallak bihi*.
Kahire: Daru's-Selâm, 2007.
- Abdulfettâh Abdulganî el-Kâdi. *el-Vâfi fi şerhi's-Şâtibiyye*. Cidde: Mektebe Suâdi,
1999.
- Abdulfettah Seyyid Acemi el-Mersafi. *Hidâyetül-kâri ilâ tecvidi kelâmil-bâri*. Me-
dine: Mektebe Tayyibe, ts.
- Abdulvahid b. Muhammed b. Ali b. Ebis-Sedâd el-Mâlikî. *ed-Dürrun-nesîr vel-
azbil-munîr*. Thk. Ahmed Abdullah el-Mukrî. Cidde: Daru'l-Fünûn, 1990.
- Ahmed Mahmûd Abdus-Semi el-Hafeyân. *el-Vâfi fi keyfiyyeti tertîlil-Kurânil-
Kerîm*. Beyrut: Dârul-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- Akdemir, Mustafa Atilla. "Harput Ulemasından Hamid b. Abdulfettah el-Paluvî
ve Zübdetü'l-İrfân Adlı Eseri". *F.Ü. Harput Uygulama ve Araştırma Merkezi
Uluslararası Harput'a Değer Katan Şahsiyetler Sempozyumu*. ed. Enver Çar-
kar vd. 437-450. Elazığ: Fırat Üniversitesi Harput Uygulama ve Araştırma
Merkezi, 2016.
- Akyüz, Abdullah. *Osmanlı Kıraat Âlimleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal
Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

- Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Ali b. Sultân Muhammed. *el-Minehu'l-fikriyye fi şerhi'l-mukaddimeti'l-Cezeriyye*. Thk. Üsâme Atâyâ. Dımeşk: Darul-Gavsân liddirâsâti'l-Kur'âniyye, 2012.
- Altıkulaç, Tayyar. "Bennâ, Ahmed. b. Muhammed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5/457-458. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Altıkulaç, Tayyar. "el-Mukni". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/138-139. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Arslan, Durmuş. "Kıraat İlminde İcazetname Geleneği ve Bir İcazetname Örneği". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2003), 291-317.
- Atiyye Kâbil Nasr. *Gayetü'l-mürîd fi 'ilmi't-tecvîd*. Riyad: Mektebü'l Haremeyn, 1989.
- Bayır, Mahmut Hakkı. *Hamza Hüdâi ve Tecvidi Edâiyye İsimli Eserinin Tecvid Literatüründeki Yeri*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Benli, Abdullah. *Hafs Rivâyetiyle Âsım Kıraatinin Tecvîd Kuralları*. Kayseri: Tezmer, 2015.
- Bulut, Ali. "Abdullah Eyyûbi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/102-103. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Cermî, İbrahim Muhammed. *Mu'cemu 'Ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Daru'l-Kalem, 2001.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'ân Okuma Esasları*. Bursa: Emin Yayınları, 2012.
- Çetin, Abdurrahman. "Şâtûbî, Kâsım b. Firruh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/376-377. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Çollak, Fatih. "eş-Şâtıbiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/377-379. İstanbul: TDV Yayınları 2010.
- Dağcı, Şamil. "Osmanlı Dönemi Kaynaklarında Yer Alan İspirli Âlimler". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/1 (2008), 23-42.
- Dâni, Ebû Amr Osman b. Said. *el-Müktefâ fi'l-vakfi ve'l-ibtidâ*. Thk. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan. Amman: Dâru Ammar, 2007.
- Dâni, Ebû Amr Osman b. Said. *et-Tahdîd fi'l-itkâni ve't-tecvîd*. Thk. Ganim Kadduri el-Hamed. Amman: Dâru Ammar, 1421/2000.
- Devserî, İbrahim b. Saîd. *Muhtasarü'l-ibârât li mu'cemi mustalahâti'l-kirâât*. Riyad: Dâru'l-Hadara, 1429/2008.
- Doğan, Mehmet. *Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Ülke Yayınları, 1994.

- Ebû Dâvûd es-Sicistânî. es-Sünen. nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût. Beyrut: y.y., 1409/1988.
- Efendi, Mustafa Niyâzî. *'Umdetü'l-Kâriîn ve tezkiratü'l-mukriîn*. İstanbul: Şirketi Sahafiyeye Osmâniyye, 1320.
- Efendi, Mustafa Niyâzî. *Senedü'l-huffâz*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, 30.
- Feyizli, Hasan Tahsin. *Kırâat-i Aşere*. Ankara: DİB Yayınları, 2018.
- Fırat, Yavuz. "Kırâat İlmi ve Tarikler". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2011), 37-55.
- Gök, Mustafa. *Ahmed b. Muhammed Mağnisi'nin Terceme-i Cezeri İsimli Eserinin Tecvid Literatüründeki Yeri*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Halil b. Ahmed, Ebû Abdırrahmân el-Ferâhidî. *Kitâbü'l-'Ayn*. Thk. Abdulhamid Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Şemsuddîn Muhammed. *en-Neşr fi'l-kırâati'l-'aşr*. Thk. Cemâlüddîn Muhammed Şeref. Tantâ: Daru's-Sahabe li't-Türâs, 2014.
- İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Şemsuddîn Muhammed. *Tayyibetü'n-Neşr fi'l-kırâati'l-'aşr*. Thk. Muhammed Temîm ez-Zu'bî. Medine: Mektebetü Daru'l-Hudâ, 1994.
- İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Şemsuddîn Muhammed. *et-Temhîd fi 'ilmi't-tecvîd*. Thk. Ganim Kaddurî Hamed. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1986.
- İsfehânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah b. İshak. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1974.
- Karaçam, İsmail. *Kur'ân-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, İstanbul: İFAV Yayınları, 1996.
- Mağnisi, Ahmed b. Muhammed. *Terceme-i Cezerî*. By. Dâru't-Tibâati'l-Âmire, 1280.
- Mahmud Halil el-Husarî. *Ahkâmü kırâati'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiru'l-İslâmiyye, 2006.
- Mekki b. Ebi Tâlib. *er-Riâye li tecvidi'l-Kırâeti ve tahkiki lafzi't-tilâveh*. Thk. Ahmed Hasan Ferhat. Amman: Dâru Ammâr, 1996.
- Mersafî, Abdülfettah Seyyid Acemi. *Hidâyetü'l-kâri ilâ tecvîdi kelâmi'l-bâri*. Medine: Mektebe Tayyibe, ty.
- Muhammed b. Sîdî Muhammed el-Emîn. *el-Vecîz fi hükmi tecvîdi'l-kitâbi'l-'azîz*. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hıkme, 2002.

- Muhammed İbrâhim Sebsebî. *en-Nefehâtü'l-âture fi cem'i'l-kırââtü'l-aşri'l-mütevâtire*. Dımeşk: Dârü'l-Gavsâni li'd-Dirasâti'l-Kur'âniyye, 2004/1425.
- Muhammed Mekki. *Nihâyetü kavli'l-müfid fi 'ilmi't-tecvîd*. By. Mektebetü Safâ, 1990.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn Neysâbüri. *el-Câmi'us-Sahih*. Thk. Muhammed Fuad Abdalbâki. Beyrut: 1374/1974.
- Nusret, Mehmet. *Tarihçe-i Erzurum*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005.
- Öngören, Reşat. "Molla Mehmed Emin Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/258-259. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Özalp, Ömer Hakan. *Erzurumlu Yeşilzâde Mehmed Efendi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999.
- Özcan, Tahsin. Saçaklızâde Mehmed Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/368. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Öztürk, Hayrettin. "Kur'an-ı Kerim Kıraatinde Dâd (ض) Harfi: Mahreci ve Sıfatları" *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (2018), 41-67.
- Pakdil, Ramazan. *Talim Tecvid ve Kıraat*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2014.
- Saçaklızâde, Muhammed b. Ebi Bekr Mar'aşî. *Cühdü'l-mukill*. Thk. Sâlim Kaddûri el-Hamed. Ammân: Dâru Ammâr, 2008.
- Şener, Mehmet. "Çârperdi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8/230-231. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Temel, Nihat. *Kırâat ve Tecvid İstılahları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2018.
- Yüksel, Emrullah. "Birgivi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6/191-193. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Ekler

Risâleden Örnek Sayfalar:

عمدة القارئین

ناشری

اشبو رساله نك مندرجاتى حفصك روايتيله عاصم حضرتلر نيك
قرائتى حقننده اولوب ارضروم علماسندن شيخ القرآه سيد
مصطفى نيازى افندي نيك اثريدر غايت تهجينه دقت اولنه ررق
معارف نظارت جليله سنك ۱۶ جاذى الاولى سنه ۱۳۲۲ و فى ۱۷ تموز
سنه ۱۳۲۰ و ۴۴۲ و ۷۷۴ نومرولى رحصتنامه سيله طبع اولمشدر

مهرسز نسخه لرساخته در



ورسعادت

چنبرلى طاش جوارنده وزيرجانى اتصالنده (شركت صحافيه عثمانيه)
مطبعه سنده طبع اولمشدر

۱۳۲۰

مقدمه

ومن الله التوفيق قرآن كريم وفرقان حكيمك لوازمنندن اشبو رسالهدني باعث تأليف اولدر كه امام المسلمين خلدالله خلافته وابد بالعدل والنصر سلطنته حضرتلرينه منسوب بلاد اسلاميه وممالك سائرده كان ملت اسلامك قسم اعظمي قرآسهبه دن عاصم رجه اللهك قرآتي راوي نايسي حفص حضرتلرينك روايتيله اختيار الطشردر انك روايتنده اماله تسهيل واختلاس حركه وحرف مع الحركه اشمام وجهلري وبونلرك امثالي لفظ واداسنده غرابت وصعوبت اولان كلمات قراء سائرهنك راويلرينك روايتنه نسبتله غايت آز بلكه وجوه مذكوره نك بعضيلري انك روايتنده غير مأخوذور روايتنده بكماله متقن اولنله اكا متابتنده سهولت اولدني اجلدن ومع ذلك مشاراليهك بتمامها روايتندن اكثر ناسك معلوماتي مندم وتحصيلندن كا احتياج لري شديد اولديشندن قرآن كريمه عاجزانه بر خدمت واخوان دينه علم اجاليسي بالبيان معاونته آلت خير ومظهر دعا اولقي اميديله بتوفيقه تعالى علم قرآنده مشهور ومتعارف كتب قرآشندن مسائلي مع التدقيق اخذ وجع ايدرك ديباجه سنده احكام قرآنك توقيفي اولان مسائلي وانك ذيلنده اصحاب كرام رضى الله عنهم جضراتنك وآنلردن علم قرآني آخذ بعض كبار تابعينك بالاجتهاد مصاحف شريفه لرده معاملاتني وانك مابسنده قرآن كريمك اصول ابواب قواعدندن استعاذه وانك امثالي بعض مسائل مهمدي زوبدها مقصوده شروع ايدرك حفص كوفي حضرتلرينك وجه واحد روايتني اندنصكره ايكي ياوج وجهي اولان كلمات قرآنيه ي بأسرها وتمامها تعيين وتعداد ايلوب فذلكه سنده وجه واحد ووجهين ووجه ثلثه نك هر برلرينك عددلريني بعد التعين مجموعي اوتوز التي كله اللي سكر وجهه بالغ اولدني ورساله نك صدر نايسنده تالي به اهم والزم مسائل متفرقه ي تحرير وبيان ايله بضابته تعالى ختم اولدي ختم الله امورنا كلها باختر

EBÛ LEHEB'İN EVLADI OLMANIN ZORLUKLARINI AŞAN SAHABÎ: DÜRRE BİNTÜ EBÎ LEHEB

THE COMPANION WHO OVERCAME BEING THE DAUGHTER OF ABÛ
LAHAB: DURRAH BINTI ABÎ LAHAB

SEHAL DENİZ VARLIK KOTAN

DR. , DIYANET İŞLERİ BAŞLIĞI İSTANBUL BEYKOZ MÜFTÜLÜĞÜ ADRB VAİZİ.
PRESIDENCY OF RELIGIOUS AFFAIRS TURKEY İSTANBUL BEYKOZ.

sehaldeniz@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-3247-7490>

<http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.738493>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
16 Mayıs / May 2020

Kabul Tarihi / Accepted
24 Aralık / December 2020

Yayın Tarihi / Published
Aralık / December 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Aralık / December

Atıf / Cite as

Varlık Kotan, Sehal Deniz, "Ebû Leheb'in Evladı Olmanın Zorluklarının Aşan Sahabî: Dürre Bintü Ebî Leheb [The Companion Who Overcame Being the Daughter of Abû Lahab: Durrah Binti Abî Lahab]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 7/2 (Aralık/ December 2020): 835-850.

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

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.
For Permissions

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



EBÜ LEHEB'İN EVLADI OLMANIN ZORLUKLARININ AŞAN SAHABİ: DÜRRE BİNTÜ EBİ LEHEB

Öz

Kur'an-ı Kerim indirilirken yaşayan ve İslâm davasına düşmanlık edenlerden, Kur'an'da adı açıkça anılarak kınanan tek kişi, Ebü Leheb'tir (Ö. 2/623). Adı belirtilmeden eşine, Ümmü Cemile'ye de kötü akıbeti haber verilmiştir. Bu evlilikten doğan, Hz. Peygamber'in (as) amcakızı, Mekke döneminde İslâmı seçen Dürre bintü Ebî Leheb (Ö. 20/641), Müslüman toplumda yaşarken anne-babasına yönelik kınanmadan olumsuz etkilenmiştir. O, bu zorluk karşısında direnç gösterirken hem kendisi ebeveynlerinin suçunun omuzlarına yüklenmesinin yanlışlığını vurgulamış hem de amcaoğlu Allah Resûlünden destek almıştır. Bu destek iki yönlüdür. Resûlullah bir yandan haksız konuşan, suçlayan kişilerin tutumlarının yanlışlığını belirtmiş ve konuşmalarını sonlandırmalarını istemiş; bir yandan da amcakızının kendi yanında değerini insanların önünde de yüzüne karşı da ifade ederek özsaygısını yükseltmiştir. Böylece onun üzerindeki olumsuz kamuoyu baskısını kaldırmaya çalışmış ve ona psikolojik destek sağlayarak bu baskıya karşı direncini artırmıştır. Dürre'den (ra) gelen rivayetin konusu ise kimin hayırlı insan olduğudur. Bu rivayetle de hayırlı insan vasfının davranışlarla kazanılacağına vurgu yapılmaktadır. Dürre, Ebü Leheb'in evladı olmanın zorluğu karşısında güçlü duruşuyla, özsaygısını koruması hatta olaylara olumlu açıdan bakacak bir yön bulabilmesi ile dikkate değer bir kadın sahabidir.

Özet

Kur'an-ı Kerim indirilirken yaşayan ve İslâm davasına düşmanlık edenlerden, Kur'an'da adı açıkça anılarak kınanan tek kişi, Allah Resûlünün amcası, Ebü Leheb'tir. O, İslam öncesi dönemde bile kutsal sayılan Kâbe'nin Ceylanın çalınmasında fikir sahibi olarak olaya adı karışmış, hırsızlık cezasına çarptırılmaktan akrabalarının araya girmesiyle kurtulmuşsa da "Ka'be'nin Ceylanın hırsız" lakabını almış bir kişidir. Tebbet süresinin ilk ayetinde ellerinin kuruyup yok olması anlamında kullanılan ifadelerle, bu hırsızlık olayına ve dünyada hırsızlığın cezasından kurtulsa da ahirette kurtulamayacağına, kinaye yoluyla işaret edilmiş gibidir. Hz. Peygamber'in amcasıyken yeğenine destek olması, inanması umulabilirdi. Oysaki o, İslama düşmanlıkta en ileri gidenlerden oldu. Davet gayretiyle insanlara giderek İslamı anlatan yeğeninin peşinde dolaşıp onu yalancılıkla itham etmesi, Müslümanlarla birlikte Hâşimoğulları boykot altındayken bu sülaleden bir tek onun boykot yapanlar tarafında durması ve yeğeni hicret için Mekke'yi gizlice terk ederken pusu kurup evini kuşatmış kişiler içinde adının geçmesi İslâm dinine düşmanlığının boyutlarını göstermektedir. Kur'an'da adı belirtilmeden eşine, Ümmü Cemile'ye de kötü akıbeti haber verilmiştir. Bu evlilikten doğan, Hz. Peygamber'in (as) amcakızı, Mekke döneminde İslâmı seçen Dürre bintü Ebî Leheb (ra), Müslüman toplumda yaşarken anne-babasına yönelik yapılan kınanmadan olumsuz etkilenmiştir. Hâlbuki İslâm dininin temel prensiplerinden biri suçun şahsiliğidir. Hiçbir çocuk anne-babasının suçundan, hiçbir anne-baba çocuğunun suçundan sorumlu tutulamaz. Teoride var olan bu prensip günlük hayatta her zaman karşılık bulamayabilir. Nitekim Dürre bintü Ebî Leheb'in yaşadığı dönemde Müslüman toplum içinde karşılaştığı kınama bunun bir örneğini vermiştir.

Dürre'nin Mekkke dönemi yaşantısı hakkında, İslam dinine bu dönemde girdiği bilgisi haricinde, veriyi ulaşılamamıştır. Yine de babasının, İslam davetinin ilk anından itibaren bu davete aleni düşmanlık gösterdiği ve kız kardeşine bile İslamı kabul etmemesi için baskı yapmaya çalıştığı bilinmektedir. Bu durumda Mekke'de, Dürre'nin Müslümanlığını baskı altında ve korku içinde yaşadığı tahmin edilebilir.

Her ne kadar Dürre'nin Mekke'de yaşarken evli olduğu eşinin kim olduğu bilgisi ihtilaflı olsa da babasının ahababı olduğundan ve en eski kaynaktan ismi verildiğinden, onun Hâris b. Âmir b. Nevfel olma ihtimalini kuvvetli görüyoruz. Bu bilgi doğru ise eşi, Bedir Savaşında kâfirlerin saffında öldürüldükten sonra yaptığı hicret yolculuğunun ardından Medine'ye ulaştı. Hicret edip Müslümanların arasına katıldığı için ferahlamalıydı. Ama karşılaştığı ilk sözlerden biri babası için Tebbet süresi immişken hicret sevabını alamayacağı oldu. O, bu haksız yargıyı hemen Hz. Peygamber'e (as) götürdü. Dürre'yi dinleyip yanına oturtan Allah Resûlü, namaz sonrası toplanmış Müslümanlara akrabalarını incitenin kendisini inciteceğini, onu incitenin ise Allah'ı incitmiş olacağını, ölümler sebebiyle dirilerin incitilemeyeceğini söyledi. Bu uyarı açık ve sert olsa da olumsuz toplumsal yargıyı sonlandıramadı. Zira Dürre, "Ateşin odunun kızı" diye çağırıldığı ve kendisine yapılan hakaretlerin çokluğu sebebiyle "Benden başka kâfir çocuğu yok mu?" şikâyetiyle de Resûlullah'a gitmiştir. O ise her seferinde amcakızına hem davranışları ve sözleriyle değer gösterip öz saygısını arttırarak, hem de topluma davranışlarına son vermeleri uyarısını yaparak destek olmuştur. Dürre'nin düğününe katıldığı gibi düğünde eğlence yok mu diye sorarak törenin şekliyle de bizzat ilgilenmiştir. Böylece kendine güveni artan Dürre, bir gün kendisine "Bu Allah düşmanının kızıdır" diyen adamın karşısına geçip "Allah benim babamı, tanınan ve saygın görülen biri olduğu için zikretti. Senin babanı da tanımadığı için anmadı!" diye cevap vermiştir. Cevabında şairliğinin gücüyle etkin söz söyleme yeteneği açığa çıkmıştır. Ayrıca verdiği bu karşılık, Ebû Leheb'in kızı olmanın olumlu tarafını görebildiğini göstermektedir. Olumlu düşünce gücüyle psikolojik savunmasını kuvvetlendirmiş, toplumun haksız yargısı karşısında dik durmuştur. Bu mücadelesinde ilk destekçisi Hz. Peygamber'dir. Başına gelenleri gidip ona anlatmış, kendini savunmada haklılığını onun onayıyla güçlendirmiştir. Yaşadığı zorlukların sonrasında ondan aktarılan rivayetin, "İnsanların en hayırlısı kimdir?" sorusunun cevabı olup "Din konusunda en fakihleri, akrabayı en çok gözetenleri ya da kıraati en iyi olanları, en takvalıları, iyiliği emredip kötülükten nehyedenleri, akrabalığı gözetenleridir" ifadesini taşımaya şarırtıcı değildir. Çünkü bu ifade; insani hayırlı yaparını, seçemediği anne-babası olmadığını bilakis kendi çaba ve davranışları olduğunu vurgulamaktadır. Yine rivayetin başında Allah Resûlü'nün Dürre'nin gözüne bakarak "Sen bendensin, bende sendemim" dediğinin geçmesi de dikkat çekmektedir. Ona nasıl da iltifat edip değerli hissettirmiş, nasıl da öz güvenini arttırmıştır. Sonuçta haklı mücadelesiyle Dürre'nin kazandığı şöhret eşinin adı bile gölgede bırakmış ve râvisi olan eşi, "Dürre'nin Zevci" şeklinde anılmıştır. İnsanın psikolojisine uygun davranış modelinde en güzel örnek Allah Resûlü'dür. Amcakızı Dürre'nin karşılaştığı haksızlığı aşmasında en büyük kuvveti özsaygısından alabileceğini bildiğinden onun değerini davranışlarıyla vurgulamış, sözleriyle açıklamış ve herkesin karşısında dile getirerek özgüvenini arttırmıştır. Kendine güveni artan Dürre, elinde olmayan ve değiştiremeyeceği, Kur'an'da adı anılarak kınanan tek kişinin, Ebû Leheb'in kızı olduğu gerçeğini kabullenerek kederine teslim olmanın bir adım ilerisine gitmiştir. Bu durumun olumlu yanını görmüş, Medine'ye geldiği andan itibaren kendisine yönlendirilen haksız suçlamaları susturmakta en etkili cevabı, babasının tanınan ve saygın görülen biri olduğu için Allah tarafından zikredildiğini, olumlu düşünce gücüyle vermiştir. Bu olayların örgüsünden haksız davranış karşısında sünnete uygun tutumun, haksızlığa uğrayan kişiye gerek davranış gerek sözlerle değer vererek özsaygısını arttırmak ve haksızlığı yapanları bizzat uyarmak şeklinde olacağı anlaşılır. Dürre bintü Ebî Leheb gibi kendine güveni güçlenen kişinin olumlu düşünce gücüyle zorlukları aşabileceği görülür.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Dürre bintü Ebî Leheb, Ebû Leheb, Özsaygı, Olumlu Düşünce Gücü

THE COMPANION WHO OVERCAME BEING THE DAUGHTER OF ABŪ LAHAB: DURRAH BINTI ABĪ LAHAB

Abstract

Abū Lahab, who lived while the Qur'an was being revealed and was hostile to the Islamic cause, is the only person who is clearly denounced in the Qur'an by name. His wife, Umm Jamīl, was also informed about her horrid fate without her name in the Qur'an. Born of this marriage, Prophet Muhammad's (pbuh) uncle's daughter Durrah binti Abī Lahab (d.20/641) who chose to become a Muslim during the Mecca period, suffered for her parents' condemnation while she was living in the Muslim society. While resisting this difficulty, she emphasized the wrongfulness of laying the burden of her parents' fault on her shoulders and received support from her cousin, the Messenger of Allah. This support is bilateral. On the one hand, the Messenger of Allah stated the wrongness of the people's attitudes who spoke unfairly and accusatorially, and asked them to end their speech; on the other hand, he expressed the value of his uncle's daughter to her face in front of other people. Thus, he tried to remove the effect of the public pressure on her and provided psychological support for her. The subject of the narrations from Durrah (Gbh) is "who is a good person". With this narration, it is emphasized that the qualification of a benevolent person can be gained through behavior. Durrah is a remarkable female companion with her strong stance in the face of the difficulty of being the daughter of Abū Lahab, maintaining her self-esteem and even finding a positive point of view to look at events.

Summary

Abū Lahab, the uncle of the Messenger of Allah, is the only person, among those who lived while the Qur'an was revealed and who were hostile to the Islamic cause, whose name was clearly mentioned and denounced in the Qur'an. He was a person who got involved in the stealing of Gazelle in the Kaaba, which was considered sacred even in the pre-Islamic period, and got the nickname "thief of Kaaba's Gazelle", even though he was saved from being punished for theft by the intervention of his relatives. In the first verse of the Surah of Tabbat, it is as if the expressions used to mean the drying and destruction of his hands indicate that he will not be saved in the hereafter even if he is saved from this theft and the punishment of theft in the world. Since he was the uncle of the Prophet, it could be expected that he would support his nephew and believe him. However, he was one of the most prominent enemies of Islam. The fact that he went after his nephew and accused him of lying while the Prophet explained Islam to people in the name of dawah, and that he was the only one of his family who stood by the boycotters while the sons of Hashim were boycotted along with the Muslims, and that his name was mentioned among the people that ambushed his nephew's house who was trying to leave Mecca for hijra in secrecy shows the extent of his hostility towards Islam. Umm Jamīl's bad fate was also revealed to her in the Qur'an without her name being mentioned. Born of this marriage, The Prophet's (pbuh) uncle's daughter, Durrah binti Abī Lahab (ra), who chose Islam in the Mecca period, was adversely affected by the condemnation against his parents while living in a Muslim society. However, one of the basic principles of Islam is the individuality of the crime. No child can be held responsible for their parents' crime, nor the parents for their child's. This principle, which exists in theory, may not always find a response in daily life. As a matter of fact, the condemnation that Durrah binti Abī Lahab faced in the Muslim community during her lifetime is an example of this.

Except for the information that she entered accepted Islam during this period, no

data is available on Durrah's life in Mecca period. Nevertheless, it is known that his father, from the first moment of the invitation to Islam, showed open enmity to this invitation and even tried to pressure his sister not to accept Islam. In this case, it can be assumed that Durrah practiced Islam under pressure and in fear in Mecca.

Although the question of who Durrah's husband was when he lived in Mecca is controversial, since he was his father's friend and was named in the earliest source, we see the possibility that he was Harith ibn Amir ibn Nawfal. If this information is correct, after she lost her husband, she reached Madinah after hijra without his protection. She should have been relieved because she migrated and joined the Muslims. But one of the first words she encountered was that she could not receive the reward of hijra when the chapter of Tabba was revealed about her father. She immediately took this unjust judgment to the Prophet (pbuh). The Messenger of Allah, who listened to Durrah and made her sit next to him, told the Muslims who gathered after the prayers that hurting their relatives would hurt him, and that if he hurt him would hurt Allah, and that the living would not be hurt because of the dead. Even though this warning was clear and harsh, it did not end the social bias. For she was called «the daughter of the wood of the fire» and because there were abundance of insults made against her, Durrah went to the Prophet with the complaint «Is there no child of the unbelieving other than me?» He always supported his uncle's daughter by valuing her with his actions and words, increasing her self-esteem, and warning the society to stop their behavior. As he attended Durrah's wedding, he personally took care of the ceremony by asking if there was any entertainment during the wedding. Thus, Durrah, whose self-confidence increased, stood in front of the man who told him «This is the daughter of the enemy of Allah» and said, «Allah mentioned my father because he was a known and respected person. He didn't remember your father because he wasn't known!» Her answer revealed her ability to speak effectively with the power of her poetry. In addition, this response shows that she could see the positive side of being Abū Lahab's daughter. She strengthened her psychological defense with her power of positive thinking and stood up against the unjust judgment of the society. The first supporter of this struggle was the Prophet. She went and told him what had happened to her, and her rightfulness in defending herself was strengthened with his approval.

It is not surprising that after the difficulties she experienced, her riwaya was the answer to the question “Who is the best of people?” “The most jurists in religion, the ones who look out for relatives the most, or the ones with the best recitation, the most pious, the ones who enjoin good and forbid evil, the ones who look out for kinship.” Because this expression emphasizes that it is not someone's parents, whom they cannot choose, but his own efforts and behaviors that make them better. It is also noteworthy that at the beginning of the narration, the Messenger of Allah said, “You are from me, and I am from you,” while looking into the eyes of Durrah. How he made her feel complimented and valued, how he increased her self-confidence. As a result, the fame that Durrah gained with her just struggle has overshadowed even her husband's name who was a narrator, and he was called “Durrah's Husband”.

The best example of a behavioral model suitable for human psychology is the Messenger of Allah. Knowing that his uncle's daughter Durrah could take the greatest strength from her self-esteem to overcome the injustice she faced, he emphasized her value with his actions, explained it with his words, and increased her self-confidence by expressing it in front of everyone.

Durrah, whose self-confidence increased, went one step further than surrendering to her fate by accepting the fact that she was Abū Lahab's daughter, who she did not choose and couldn't change, and who was the only person condemned in the Qur'an by name. She saw the positive side of this situation and gave the most effective an-

swer with the power of positive thought in silencing the unjust accusations directed against her from the moment she came to Madinah onwards, that her father was mentioned by Allah because he was a well-known and respected person. From the pattern of these events, it is understood that the appropriate attitude in Sunnah in the face of unfair behavior is to increase self-esteem by valuing the injured person both with behavior and words, and to warn those who commit injustice. It is seen that a person whose self-confidence is strengthened, like Durrah binti Abi Lahab, can overcome difficulties with the power of positive thinking.

Keywords: Hadith, Durrah binti Abi Lahab, Abü Lahab, Self-Esteem, Power of Positive Thinking.

GİRİŞ

Dürre bintü Ebî Leheb kadın sahâbe içerisinde erken dönem, 20/641 tarihinde¹ vefat ettiği halde rivayeti bulunan ender kadınlardandır. Zira erken vefat tarihi, hadis rivayeti konusunda en önemli sınırlayıcılardan biridir. Adına yapılmış müstakil bir çalışmaya ulaşılamasa da ismi kadın sahâbe fakihlerinin² veya muhaddislerinin³ isimleri arasında sayılmaktadır. Sahâbe hakkında bilgi veren eserlerde de adına açılmış başlıklarda kısa bilgiye ulaşmak mümkündür.⁴ O, Mekke döneminde İslâm dinini kabul etmiştir. Allah Resûlü'nün amcakızı olmasına rağmen bu seçkin özellikleri onun Müslümanlar arasında babası sebebiyle kınanmasının önüne geçmemiştir.

İslâm dininin temel prensiplerinden biri suçun şahsiliğidir. Hiçbir çocuk anne-babasının suçundan, hiçbir anne-baba çocuğunun suçundan sorumlu tutulamaz. Teoride var olan bu prensip günlük hayatta her zaman karşılık bulamayabilir. Nitekim Dürre bintü Ebî Leheb'in yaşadığı dönemde Müslüman toplum içinde karşılaştığı kınama bunun bir örneğini vermiştir. Haksız toplumsal kınama karşısında eziklik hissetmeden, aşağılık kompleksine kapılmadan ayakta durabilmek için kişinin özsaygısı kuvvetli olmalıdır. Dürre, özsaygısını korumanın da bir adım ötesine giderek içinde bulunduğu olumsuz şartların olumlu tarafını görebilmiş ve bundan güç almıştır. Elbette amcaoğlu Hz. Peygamber bu mücadelesinde yardımcısı ve psikolojik destekçisi olmuştur. Onun hakkında bilinenleri bir çalışmada birleştirmek kadın sahâbe içindeki örnek şahsiyetlerden birinin tanınmasına katkı sağlayacaktır. Olaylara psikolojik açıdan bakılması da hem

¹ Ali Yardım, "Dürre bint Ebî Leheb", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10/30.

² Ali Toksarı, "Hz. Peygamber Devrinde Kadın", *Sosyal Hayatta Kadın*, (İstanbul: Ensar neşriyat, 2005), 83.

³ Muhammed Yılmaz, "Hz. Peygamber Dönemi ve Sonrasında Kadın Âlimlerin Hadis İlmine Katkıları (Memlükler Dönemine Kadar)", *Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi (UKSAD)*, (2016) 2 (Special Issue 1), 382.

⁴ Ali Yardım, "Dürre bint Ebî Leheb" *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 10/30.

Rasûlullah'ın haksız toplumsal eleştiriyeye uğrayana desteğini nasıl sağladığının öğrenilmesine hem de zorlukları aşmada özsaygı ve olumlu bakış açısının önemine dikkat çekilmesine faydalı olacaktır.

1. EBÜ LEHEB'İN DİNE KARŞI TUTUMU

Ebü Leheb'in hangi vasıflarıyla Kur'an'da açıkça kınanacak ve kızı Dürre'nin adına leke sürebilecek konuma geldiği sorusu önemlidir. Ebü Leheb hakkındaki bilgilere göz atarak bu sorunun cevabını bulabiliriz.

Ebü Leheb'in asıl ismi: Abdüluzâ b. Abdilmuttalib b. Hâşim, künyesi Ebü Utbe'dir. Hz. Peygamber'in amcasıdır, İslâm öncesi iki oğlunu onun kızlarıyla nişanlamıştır.⁵ İslâm sonrası yeğenin çağırısını kabul etmemiş, bilakis İslâm davetine Tebbet sûresinin ilk ayetinin ilk kelimesinde geçen bedduayı, "Kuruyup yok olasıca!", yeğenine ederek karşılık vermiştir.⁶ Bedir savaşındaki müşriklerin yenilgisinin haberini aldıktan kısa süre sonra hastalanıp 2/624 tarihinde ölmüştür.⁷

Ebü Leheb'in nübüvvet öncesi hayatına dair anlatılan ilginç bir olay vardır: Bu olay babası Abdülmuttalib'in Zemzem kuyusunu kazarken bulunduğu⁸ ve Ka'be'ye koydurduğu altından ceylanın⁹ çalınmasıyla ilgilidir. Allah Resûlü'nün amcası olması hasebiyle anıldığı yerde bile o, "Ka'be'nin Ceylanı'nın Hırsız" sıfatıyla geçmektedir.¹⁰ Olayın anlatımı kısaca şöyledir: Ebü Leheb ve bazı arkadaşları içki âlemindeyken içki ve şarkıcı kadınlara vermek için paraları kalmaz. O da yanındakilere, babası Abdülmuttalib'e ait olduğu iddiası ile altından yapılmış Ka'be'nin Ceylanı'nı çalmalarını söyler. Ceylan çalınıp parçalandıktan sonra ise dörtte birinin kendisine ait olması gerektiğini öne sürer ve bazı parçaları şarkıcı kadınlara verir. Olay öğrenince büyük öfke uyandırır ve suçluların cezalandırılması için Mekke'nin liderleri harekete geçer. Ebü Leheb ise suça azmettirici ve çalınan maldan pay alanlardan olsa da suçlular cezalandırılırken, akrabalarının desteği

⁵ Ebü Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Meni' ez-Zühri İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru Sadır, 1968), 1/88; 8/36-37; Ebü'l-Hasan İzzüddin Ali b. Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-Sahâbe* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1989), 1/39, 7/114, 384 vd.

⁶ Ebü'l-Hasan Mukâtil b. Süleyman b. Beşir Mukâtil b. Süleyman, *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhate (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1979), 4/903-904; Ebü Cafer Muhammed b. Cerir b. Yezid Taberî, *Câmiü'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'an* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1984), 30/336-339; Buhârî, "Tefsir", 233; vd.

⁷ İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/83; vd.

⁸ Bazı kaynaklara göre Ceylan, Pers kralı İsfendiyyar tarafından Ka'be'ye bağışlanmıştır. Bkz. Rubin, Uri, "Ebü Leheb'in Elleri ve Ka'be'nin Ceylanı", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2017), 359.

⁹ Ebü Cafer Muhammed b. Cerir b. Yezid Taberî, *Tarihü't-Taberî: Tarihü'l-Ümem ve'l-Mülük* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1987), 1/525. Bu kaynaktaki rivayete göre kazıda iki ceylan heykeli bulunmuştur ama sonrasında diğer ceylanın ne olduğundan hiç bahsedilmemektedir.

¹⁰ Ebü Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe Dîneverî İbn Kuteybe, *el-Maârif*, thk. Servet Ukkaş (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1969), 55.

ve diyet ödenmesiyle, olaya karışan bazı kişilere uygulanan el kesme veya Mekke'den çıkarılma cezalarından muaf tutulur.¹¹ Bu hırsızlık olayını irdeleyen bir makaleye göre: Ceylanın Kureyş tarafından "Rabbimizin Ceylanı" olarak nitelenmesi esasen suçun büyüklüğünü göstermektedir. Ayetin arka planında, Ebû Leheb'e bir vakit Allah'ın kutsal yerine hürmetsizliğine hırsızlığa uygulanan mutlak cezanın tatbik edilmemesine karşın gelecekte Allah'ın hak ettiği cezayı onun ellerine uygulanacağına işaret etmiş bulunmaktadır.¹² O vakit ne asıllık statüsü ne de zenginliği ve diğer teşebbüsleri onu koruyacaktır.¹³ Sürenin bu şekilde yorumlanması, Ebû Leheb'in gücünün Allah'a karşı küstahça davranmaya ve Hz. Muhammed'in dedesi, kendisinin de babası olan Abdulmuttalib'in kutsal ceylanına hürmetsizlik etmeye kadar ulaştığı İslâm öncesi dönemdeki hayatına ait karanlık bir döneme işaret eder.¹⁴ Bu olay tarih kitaplarında kalmış, tefsir kitaplarına Tebbet sûresi için nüzul sebebi rivayeti olarak girmemiştir. Yine de olayın kaynaklarda geçmesi ve Ebû Leheb'in "Ka'be'nin Ceylanı'nın Hırsız" şeklinde vasıflandırılması, nüzul döneminde bu hırsızlığın bilindiğini gösterir. Yani Ebû Leheb ismi, İslâm öncesinden Allah'ın evi sayılan Ka'be'ye saygısızlıkla lekelenmiştir.

İslam döneminde ise Kur'an'da adı açıkça anılarak kınanan tek kişi, o olmuştur. Araplar arasında kökleşmiş asabiyet duygusuna rağmen yeğeni Hz. Muhammed'in İslâm davetini ilk andan itibaren inkâr edışı,¹⁵ bununla yetinmeyip peşinde dolaşarak onu (s.a.s.) yalanlaması,¹⁶ Allah Resûlü'nün kızları ile nişanlı oğullarına tüm bağlarını kesme, bu günkü anlamıyla evlatlıktan red etme, tehdidi ile nişanlarını bozması,¹⁷ Müslümanlarla birlikte Hâşimoğulları boykot altındayken bu sülaleden bir tek onun boykot yapanlar tarafında durması,¹⁸ hatta Allah Resûlü hicret için Mekke'yi gizlice terk ederken pusu kurup evini kuşatmış kişiler içinde adının geçmesi¹⁹ İslâm dinine düşmanlığının boyutlarını göstermektedir. Hakkında yazılanlar içinde karşılaşılan olumlu özellikler, cömertliği ve "Ebû Leheb" la-

¹¹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb b. Ümeyye Bağdadî Hâşimî İbn Habîb, *el-Münemmak fî Ahbari Kureys*, tsh. Hürşid Ahmed Faruk (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1985), 59-70.

¹² et-Tebbet, 111/1.

¹³ et-Tebbet, 111/2.

¹⁴ Rubin, Uri, "Ebû Leheb'in Elleri ve Ka'be'nin Ceylanı", 361-362.

¹⁵ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsir*, 4/903-904; Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Vehb Dineverî İbn Vehb, *Tefsiru İbn Vehb: Vazih fî tefsiri'l-Kur'ani'l-Kerim*, thk. Ahmed Ferid (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003) 2/525; Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 30: 336-339; Buhârî, "Tefsir", 233; vd.

¹⁶ Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrâhim İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Muhammed Avvâme (Cidde: Dârü'l-Kible, 2006), 20/242 (No. 37720); İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/216; vd.

¹⁷ İbn Sa'd, *Tabakât*, 8/36-37; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe* 6/114, 384; vd.

¹⁸ İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/209; Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah b. İshak İsfahânî, *Delailü'n-nübüvve*, thk. Muhammed Revvas Kal'aci, Abdülber Abbas (Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1991), 1/278.

¹⁹ İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/228.

kabını babasının yüzünün güzelliğinden dolayı verdiği söylenmesidir.²⁰ Ebû Tâlib vefat ettiğinde onun yerine geçip Hâşimoğullarının lideri olması, kavmi içindeki seçkin konumundan olmalıdır. Elbette övgü sayılabilecek bu özellikler, hakkındaki yergilerin gölgesinde kalmıştır. Ayetteki kınama, açıkça isim anılmasındaki biricikliğiyle zihinleri işgal etmiştir. “Ve Eşi de”²¹ ifadesiyle sûrenin devamında Ebû Leheb'in ateşteki azabına ortak edilen kişinin “Ümmü Cemîl” olduğu tefsir kaynaklarında açıklanmaktadır.²²

2. DÜRRE BİNTÜ EBİ LEHEB

Dürre bintü Ebî Leheb, Ebû Leheb ve Ümmü Cemîl çiftinin kızıdır. Aynı zamanda Hâşimoğullarından biat eden kadınlardan biridir.²³ Dürre'nin ilk eşinin ismi ihtilafıdır. Bir görüşe göre ilk eşi Hâris b. Âmir b. Nevfel'dir. Ondan Velîd, Müslim, Ebû'l-Hasan adlı çocukları olmuştur. Eşi Bedir savaşında kafir olarak öldürülmüştür.²⁴ Bu olayın ardından Dürre Medine'ye hicret etmiş ve Dihye b. Halife el-Kelbî ile evlenmiştir.²⁵ Bazı kaynaklarda ilk eşi Nevfel b. Hâris b. Abdülmuttalib (Hz. Peygamber'in amcaoğlu) veya Hâris b. Nevfel b. Hâris b. Abdülmuttalib ya da Hâris b. Abdullah b. Nevfel (ra) şeklindedir.²⁶ Verilen isimlerde çoğunlukla, eşinin ilk isminin Hâris olması ve anılan isimlerin bir yerinde Nevfel isminin de geçmesi, karışıklığa sebep olmuş olabilir. Ka'be'nin Ceylanı'nın çalınması olayında Ebû Leheb'le birlikte Hâris b. Âmir b. Nevfel'in de adı geçmektedir.²⁷ Babasının ahababı olduğundan ve en eski kaynakta ismi verildiğinden, ilk eşinin Hâris b. Âmir b. Nevfel olma ihtimalini kuvvetli görüyoruz. Dürre, Mekke'de Müslüman olmuş, Bedir savaşı sonrasında Medine'ye hicret etmiştir.

Muhtemelen eşini kaybettikten sonra yaptığı hicret yolculuğunun sonunda Medine'ye ulaşmıştır. Babası Mekke'de İslâm düşmanlarının elebaşlarından ve kız kardeşinin Müslüman olmasına bile karşı çıkıp engellemeye çalışmıştır.²⁸ Böyleyken Dürre'nin Mekke'de baskı altında olmadığı düşünülemez. Müslüman olduğunu açıklayamadıysa bile korkuyla yaşamış olmalıdır. Hicretle ferahlayabilmeliydi ama daha Medine'ye yeni gelmişken misafir olduğu eve gelenlerden bir grup kadın, babası için Tebbet

²⁰ İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, 1/39. Yüz güzelliği: İbn Kuteybe, *Maarif*, 55.

²¹ et-Tebbet, 111/4.

²² Mukâtil b. Süleyman, *Tefsir* ; İbn Vehb, *Tefsir* ; Taberî, *Câmi* ; <https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/sure/111-tebbet-suresi>.

²³ İbn Habîb, *Muhabber*, 406.

²⁴ İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/13; Ebû'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki (Cize: Hicr li't-Tibaa' ve'n-Neşr, 1997), 5/499.

²⁵ İbn Sa'd, *Tabakât*, 8/50; İbn Habîb, *Muhabber*, 65.

²⁶ İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, 6/103; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebi, *Siyeru a'lâmu'n-nübelâ'*, thk. Şuayb el-Arnaüt (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 1/199.

²⁷ İbn Habîb, *Münnemmak*, 59; Taberî, *Tarih*, 1/525.

²⁸ İbn Sa'd, *Tabakât*, 8/43;

sûresi inmişken hicret sevabını alamayacağını söyleyiverdiler. Onca sıkıntı, onca ümit boşuna mıydı? Yardım isteyeceği kişi belliydi, söylenenleri Hz. Peygamber'e anlatmıştır. Onu yanına oturtan Allah Resûlü, öğleni kıldırınca kürsüye geçip akrabaları dolayısıyla birilerinin kendisini incittiğini belirtmiş, kendisini incitenin de Allah'ı incitmiş olacağını hatırlatmıştır. Ölümler sebebiyle dirilerin incitilmeyeceğini söylemiştir.²⁹ Başka bir rivayette ise Dürre kendisine "Ateşin odunun kızı" diye seslendiği şikâyetini yapınca oldukça öfkelenen Allah Resûlü "Birilerine ne oluyor ki akrabalarım konusunda beni incitiyorlar!" diye başlayıp kendisini incitenlerin Allah'ı inciteceği uyarısını yaptığı aktarılır.³⁰

Anlaşılan o ki yapılan uyarı, sertliğine rağmen yeterli gelmemiştir. Zira anlatımıyla farklı bir olay izlenimi veren şu rivayette mevcuttur: Dürre bintü Ebî Leheb, Medine'de ebeveynleri sebebiyle çok söz iştince gelip "Benden başka kâfir çocuğu yok mu?" diyerek şikâyet eder. Allah Resûlü'nün, öğlen namazının ardından "Ey insanlar, sizin akrabalarınız olduğu gibi benim de akrabalarım yok mu? O, benim amcamın kızıdır. Hiç kimse ona hayırdan başka bir söz söylemesin!" uyarısını yapar.³¹

Döneminin şairlerinden olan Dürre'nin³² cevap vermede maharetini gösteren bir diğer olayda şudur: Yanından geçerken "Bu Allah düşmanının kızıdır" diyen adamın karşısına geçip "Allah benim babamı, tanınan ve saygın görülen biri olduğu için zikretti. Senin babanı da tanınmadığı için anmadı!" diye cevap verir. Sonra olayı Hz. Peygamber'e anlatınca o (s.a.s.), "Müslüman, kâfir sebebiyle eziyet görmez!" der.³³

Dürre hakkında kayıt edilen bilgilerden biri de eşi vasıtasıyla gelmektedir. Ahmed b. Hanbel (Ö. 241/855) rivayeti "Ebû Leheb'in kızının eşinin hadisi" başlığında verir. Rivayette Allah Resûlü'nün Dürre ile evlilikleri sırasında yanına geldiği ve "Eğlence yok mu?" diye sorduğu geçmektedir.³⁴ Eğlencenin cevazı konusunda delil getirilen rivayetin³⁵ sıhhati için sahîh

²⁹ Ebû Bekr İbnü'n-Nebil Ahmed b. Amr b. Dahhak İbn Ebî Asım, *el-Âhâd ve'l-mesani*, thk. Bâsım Fay-sal Ahmed Cevabire (Riyad: Dârü'r-Raye, 1991), 5/470; Ebû Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb el-Lahmî Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdi Abdülmeccid Selefi (Beyrut: Dâru İhyai'l-Türâsi'l-Arabî, 1984), 24/259; Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalanî İbn Hacer, *el-İsabe fî temyizi's-Sahâbe*, thk. Adil Ahmed Abdülmeccud, Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 4/290-291.

³⁰ İbn Hacer, *İsabe*, 4/291.

³¹ Taberânî, *Mu'cem*, 24/257.

³² Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sadır, 1993), 9/109; Hayreddin ez-Zirikli, *el-A'lâm : kamusu teracim [li-eşeri'r-ricâl ve'n-nisa]*, 15. bs. (Beyrut : Dârü'l-İlm li'l-Melayin, 1997), 2/338.

³³ Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd İbn Ebîd-Dünya, *el-Hilm*, thk. Ebü Meryem Mecdi Fethi İbrâhim (Kahire: Mektebetü'l-Kur'an, t.y.), 71-72, (No. 112).

³⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4/67.

³⁵ Ebü'l-Fazl Muhammed b. Tâhir İbnü'l-Kayserânî, *Kitâbü's-semâ*, thk. Ebü'l-Vefa Meragi, (Kahire: y.y., 1994), 73.

li-gayrihî denilmiştir ve eşinin tam adına dair bir bilgi verilmemiştir.³⁶ Dürre'nin râvisi olan eşinin ismini ilk eşini sahabî Hâris b. Nevfel kabul edenler, bu isimle açıklar.³⁷ Ama bu bilgi ihtilafıdır. Hâris b. Nevfel'den bahsederken başka rivayetleri aktaran, eşi olarak Dürre'in ismini ve ondan gelen rivayetleri hiç anmayan kaynaklar vardır.³⁸ En azından bazı rivayetlerinin isnadında, Dürre'nin şöhretinin eşinin adını gölgede bıraktığını söyleyebiliriz. Bu durumun sebebinin ise Hz. Peygamber'in amca kızı oluşu ve Ebû Leheb'in evladı olma zorluğu karşısında dik duruşuyla toplumda kazandığı ün olduğunu tahmin edebiliriz. Çünkü Dürre'ye dair kaynaklarımızda ulaşılan bilgilerden ortaya çıkan tablo budur.³⁹ Aynı zamanda Hz. Peygamber'in Dürre'ye evliliğinin gerçekleşme şekliyle ilgilenecek kadar yakın davrandığı anlıyoruz.

3. ZORLUKLA BAŞA ÇIKMADA ÖZSAYGI VE OLUMLU BAKIŞ AÇISININ ÖNEMİ

Kendi seçmediği, İslâm'ı kabul ederek din tercihi açısından yollarını ayırdığı anne-babası sebebiyle kınanmak anlaşılan o ki Dürre'nin başına defeatle gelen bir musibettir. Mekke'de yaşadıkları hakkında ulaşabildiğimiz bilgi yok ama sahip olduğu bilenen şartlar, korku ve endişe içinde yaşadığını tahmin etmemize yeterlidir. Yaşadığı zorlu hicretin ardından ise rahat bir nefes alamadan sözlü tacize uğramıştır. Orada kendisine hicret sevabı alamayacağını söyleyen kadınlara bir cevap verdi mi? Bilemiyoruz ama hemen Allah Resûlü'ne giderek durumu anlatmıştır. Hz. Peygamber onu yanına oturarak iltifatını göstermiş ve insanların toplandığı namaz vaktini bekleyip namazı kıldırdıktan sonra hutbeye çıkıp uyarısını yapmıştır. Akrabasını incitenin kendisini inciteceğini, kendini incitenin Allah'ı inciteceğini vurgulamıştır. Böylece Dürre'nin özsaygısını arttırmıştır. Bundan sonraki olaylarda haksız muamele karşısında ilk itirazı Dürre'nin bizzat yapması, sonrasında Allah Resûlü'den yardım istemesi kendine güveninin yükseldiğini göstermektedir. Hatta anlatılan son olayda Dürre saygınlığının farkında bir tavırla birlikte babasının Kur'an'da adıyla anılmasındaki

³⁶ Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybani Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-imam Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnaut, Adil Mürşid, Cemâl Abdüllatif, Said Lehham, (Beyrut : Müessesetü'r-Risâle, 2001) 27/179-181.

³⁷ İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, 6/103; Zehebî, *Siyer*, 1/199 ; vd.

³⁸ İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/14; Ahmed b. Abdullâh b. İshâk Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Ma'rifetü's-şahâbe*, thk. Âdil b. Yusuf, (Riyad: Dâr'ul-vatan li'n-neşr, 1988), 2/748.

³⁹ Dürre bintü Ebî Leheb hakkında geçen bir bilgide Zeyd b. Hâris'in (ra) onunla evlenip sonra boşadığıdır (İbn Sa'd, *Tabakât*, 3/45). Fakat erken vefat tarihi sebebiyle Dürre'nin adın geçen eşi ve râvisi Zeyd olamaz. Evliliklerinin ne kadar sürdüğü, neden boşandıkları gibi açıklamalar bulunmadığından bu bilgiyi metne eklemeyi gereksiz gördük.

olumlu yanı görebilmiştir. Olayı Hz. Peygamber'e anlattığında da destek görmüştür.

Günümüzde insan psikolojisi alanında yapılan çalışmalardan bazıları pozitif düşünce gücü hakkındadır. Doktora düzeyinde yapılan bir çalışmadaki bilgilerden örnek verecek olursak: Pozitif düşüncenin gücü sadece hayali bir dilek değildir. Ancak vücudun hastalıklara karşı savaşıma yeteneği üzerinde ölçülebilen, somut bir faktör olduğunu biyoteknolojik araştırmalar da göstermektedir.⁴⁰ Pozitif düşünce ile başarı arasında sebep-sonuç ilişkisi vardır. Pozitif düşünce lüks değil, gerekliliktir. Pozitif düşünce, hayata nasıl baktığını, nasıl hissettiğini, performansını ve diğer insanlarla nasıl ilişki kurduğunu belirlemektedir. Olumsuz düşünce de ise tutum ve beklenti kendi kendini beslemekte ve kötü sonuçları da beraberinde getirmektedir.⁴¹ Psikolojik iyi olma ile özsaygı arasında doğrudan pozitif ilişki olduğu da psikoloji alanında yapılan çalışmalarla doğrulanmaktadır.⁴²

İnsanın psikolojisine uygun davranış modelinde en güzel örnek Allah Resülüdür. Amcakızı Dürre'nin karşılaştığı haksızlığı aşmasında en büyük kuvveti özsaygısından alabileceğini bildiğinden onun değerini davranışlarıyla vurgulamış, sözleriyle açıklamış ve herkesin karşısında dile getirerek özgüvenini arttırmıştır.

Kendine güveni artan Dürre, elinde olmayan ve değiştiremeyeceği, Kur'an'da adı anılarak kınanan tek kişinin, Ebû Leheb'in kızı olduğu gerçeğini kabullenerek kaderine teslim olmanın bir adım ilerisine gitmiştir. Bu durumun olumlu yanını görmüş, Medine'ye geldiği andan itibaren kendisine yönlendirilen haksız suçlamaları susturmakta en etkili cevabı, babasının tanınan ve saygın görülen biri olduğu için Allah tarafından zikredildiğini, olumlu düşünce gücüyle vermiştir.

4. RİVAYETİ

Ondan gelen, iki farklı lafızlı tek rivayette konumuzla bağlantılıdır ve kimin hayırlı insan olduğuna dairdir. Rivayet şöyledir: Âişe'nin (ra) yanında Resûlullah içeri girer ve abdest suyu ister. Birlikte maştrapaya koşuşurlar, o öne geçip maştrapayı alır ve suyu döker. Allah Resûlü gözünü kaldırıp ona bakarak "Sen bendensin, ben de sendenim" der. Daha sonra, bir adam gelip "İnsanların en hayırlısı kimdir?" diye sorunca "Din

⁴⁰ Ayşe Dilek Öğretir, *Pozitif Düşünmeye Dayalı Grup Eğitimi Programının Annelerin Benlik Algısı, Eşlerine ve Çocuklarına Yönelik Tutumları ile Kendini Denetleme Becerisi ve Otomatik Düşünceleri Üzerinde Etkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Eğitim Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004), 23.

⁴¹ Öğretir, *Pozitif Düşünme*, 24.

⁴² Ahmet Akın, "Psikolojik İyi Olma", *Güncel Psikolojik Kavramlar: Pozitif Psikoloji*, ed. Ahmet Akın, (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Yayınları, 2013) 1/47-49.

konusunda en fakihleri, akrabayı en çok gözetenleri⁴³ ya da kıraati en iyi olanları, en takvalıları, iyiliği emredip kötülükten nehyedenleri, akrabalığı gözetenleridir”⁴⁴ cevabını verir.⁴⁵

Kendisinden aktarılan bu rivayetle o, insanların hayırlısı olmanın yapılan işlerle ilgili olduğunun altını çizmiştir. Bir anlamda anne-babasını seçme şansı olmayan bir insanın onlar sebebiyle horlanmasının yanlışlığına, dolaylı yönden işaret etmiştir. Hayrı, kişinin yaptıklarında aranmasının doğruluğunu açıklamıştır. Allah Resülünden işittikleri arasında dikkatini çeken ve başkalarına ulaştırdığı rivayetin konusu, kendi yaşadıklarının psikolojik etkisinden muaf değildir.

SONUÇ

Erken vefat tarihi sebebiyle hakkında çok fazla bilgiye ulaşamayan Dürre bintü Ebî Leheb, kadın sahâbe içindeki örnek şahsiyetlerden birisidir. Babası Ebû Leheb, İslam öncesinden Kâbe'nin Ceylanın çalınmasında fikir sahibi olarak olaya adı karışmış, hırsızlık cezasına çarptırılmaktan akrabalarının araya girmesiyle kurtulmuşsa da "Ka'be'nin Ceylanın hırsızı" lakabı verilerek dine karşı saygısızlıkla adı lekelenmiş, Tebbet süresinde ellerinin kuruyup yok olması anlamında kullanılan ifadelerle bu hırsızlık olayına ve dünyada hırsızlığın cezasından kurtulsa da ahirette kurtulamayacağına kinaye yoluyla işaret edilmiş bir kişidir. Kur'an'da açıkça kınanan ebeveynlerinin yükü, onun belini bükmemiştir. Müslümanlar arasında yaşarken anne-babası sebebiyle türlü hakaretler işitmesinin haksızlığını dile getirmekten, bu konuda Hz. Peygamber'den yardım istemekten ve kendisini savunmaktan geri durmamıştır. Babasının adının Allah tarafından zikredilmesinde olumlu olan yönü görebilmiştir. Konumunun bir yönden de Allah Resülü'nün amcakızı olma avantajını sağladığını unutmamıştır. Öyle ki yerleşik Arap adetleri genellikle kadınları eş, baba veya kardeş gibi birin-

⁴³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6/431-432 (No. 27433). Râvi, iki özelliği unuttuğunu belirtir. Bir kaynak "Râvileri güvenilir" derken (Ebû'l-Hasan Nureddin Ali b. Ebî Bekr b. Süleyman Heysemî, *Mecma'ü'z-zevâid ve menbâi'l-fevâid*; thk. Hüseyin Selim Esed ed-Darani, (Cidde: Darü'l-Minhac, 2015), 18/73) bir diğeri isnadının zayıf olduğu belirtmiştir (Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-imam Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnaut vd. , 40/452).

⁴⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6/432 (No.27434). Lafızda farklılık var, isnadın durumu bir önceki rivayetle aynıdır (Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-imam Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnaut vd. , 45/421).

⁴⁵ Taberânî Dürre rivayetlerinin arasına Ebû Cehil'in kızından gelen şu rivayeti de koyar: Hz. Peygamber bir gün onlara uğrar, su ister o da su verir, bu arada yeşil kıyafetli bir adam soru sorunca "Allah'a kulluk edin, hiçbir şeyi O'na ortak koşmayın, namazı dosdoğru kılın, zekâtı verin. Ümmetimin en hayırlısı, benim zamanımda yaşayandır. Sonra, onları takip eden nesildir" der. (Taberânî, *Mu'cem*, 24/258). Oysa isnad "Ebû cehil'in kızının eşi, Ebû Cehil'in kızından" şeklindedir ve kocası için meçhul, Ebû Cehil'in kızının adı için "Cemile" denmiştir (Heysemî, *Mecma'*, 19/568). Lafız benzerliği, hatalı yerleştirme veya rivayetin aslen Dürre'ye ait olduğunun düşünülmesi burada yer almasına sebep olmuş olabilir.

ci derecede akrabalarına nispetle adlandırırken, onun şöhreti eşinin adının önüne geçmiş ve eşi "Dürre bintü Ebî Leheb'in zevci" şeklinde anılmıştır.

Allah Resulü, ona desteğini kendisine gelen her mazlum kadına desteğinde olduğu gibi esirgememiştir. Bu destek iki yöndendir. İlki hutbede yaptığı konuşmalarla haksızca Dürre'yi hor görenleri susturmaya yöneliktir. Ama insanları tamamen susturmak onun uyarısıyla bile mümkün olmamış gibidir. Desteğinin ikinci yönü ise amcakızı olarak yanındaki değerini yüzüne karşı da cemaatin karşısında da ifade etmek, kendisini savunmada haklılığına arka çıkmak şeklindedir. Böylelikle uğradığı haksız muameleyi bertaraf etmesinde kesin desteğini göstermiş, psikolojik savunmasını, özgüvenini güçlendirmiştir. Evliliğine hem katılmış hem de gerçekleşme şekliyle ilgilenmiştir. Kendini savunma amacıyla söylediklerini desteklemiştir.

İnsan doğası çağlar geçse de temel özelliklerini korumaktadır. En olumsuz gözükken şartlarda bile olumlu bakış açısıyla kavranabilecek avantajlar gizlidir. Özsaygısını, pozitif bakış açısını koruyan kişi, ayakta durur ve zorlukları aşar. Karşılaştığı zorluklarla yılmayan, olumsuzluk içindeki olumlu yanı gören, özsaygısını koruyarak ayakta durup tüm insanlara örnek olan Dürre bintü Ebî Leheb, seçkin sahâbe toplumundan güzel bir modeldir. Ondan gelen rivayette hayırlı insanın kim olduğuna dairdir ve insanı hayırlı yapanın, seçemediği anne-babası olmadığını bilakis kendi çaba ve davranışları olduğunu vurgulamaktadır.

Bu olayların örgüsünden haksız davranış karşısında sünnete uygun tutumun, haksızlığa uğrayan kişiye gerek davranış gerek sözlerle değer vererek özsaygısını arttırmak ve haksızlığı yapanları bizzat uyarmak şeklinde olduğu anlaşılır. Dürre bintü Ebî Leheb gibi kendine güveni güçlenen kişinin olumlu düşünce gücüyle zorlukları aşabileceği görülür.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybani. *Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnaut, Adil Mürşid, Cemâl Abdül-latif, Saîd Lehham. Beyrut : Müessesetü'r-Risâle, 2001)
- Akın, Ahmet (ed.). "Psikolojik İyi Olma". *Güncel Psikolojik Kavramlar: Pozitif Psikoloji*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Yayınları, 2013. 1/45-56.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullâh b. İshâk el-İsfahânî., *Ma'rifetü's-Sahâbe*. thk. Âdil b. Yusuf. 6 Cilt. Riyad: Dâr'ul-vatan lî'n-neşr, 1988.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah b. İshak el-İsfahanî. *Delailü'n-nübüvve*. thk. Mu-

- hammed Revvas Kal'aci, Abdülber Abbas. Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 3. Baskı, 1991.
- Heysemi, Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Ebî Bekr b. Süleyman. *Mecmaü'z-zevâid ve menbaü'l-fevâid*. thk. Hüseyin Selim Esed ed-Darani. 22 Cilt. Cidde: Darü'l-Minhac, 2015.
- İbn Ebî Asım, Ebü Bekr İbnü'n-Nebil Ahmed b. Amr b. Dahhak. *el-Âhâd ve'l-mesani*. thk. Bâsım Faysal Ahmed Cevabire. 6 Cilt. Riyad: Dârü'r-Raye, 1991.
- İbn Ebî Şeybe, Ebü Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrâhim İbn Ebî Şeybe. *el-Musannef*. thk. Muhammed Avvâme. 26 Cilt. Cidde: Dârü'l-Kible, 2006.
- İbn Habîb, Ebü Ca>fer Muhammed b. Habîb b. Ümeyye Bağdadî Hâşimî. *el-Münemmak fî Ahbari Kureyş*. tsh. Hurşid Ahmed Faruk. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1985.
- İbn Habîb, Ebü Ca>fer Muhammed b. Habîb b. Ümeyye Bağdadî Hâşimî. *Kitabü'l-Muhabber*, tsh. Ilse Lichtenstadter. Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedide, t.y.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalanî. *el-İsabe fî temyizi's-Sahâbe*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvaz. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1995.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer İbn Kesîr. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki. 21 Cilt. Cize: Hicr li't-Tibaa ve'n-Neşr, 1997.
- İbn Kuteybe, Ebü Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe Dineverî. *el-Maarif*. thk. Servet Ukkâşe. Kahire: Dârü'l-Maârif, 2. Baskı, 1969.
- İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrerem b. Ali el-Ensârî İbn Manzur. *Lisanü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sadır, 3. Baskı, 1993.
- İbn Sa'd, Ebü Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zührî. *et-Tabakâtu'l-kübrâ*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sadır, 1968.
- İbnü'l-Esir, Ebü'l-Hasan İzzüddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim. *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-Sahâbe*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1989.
- İbn Vehb, Ebü Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Vehb Dineverî. *Tefsiru İbn Vehb: Vazıh fî tefsiri'l-Kur'ani'l-Kerim*. thk. Ahmed Ferid. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003.
- Kayserânî, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Tâhir İbnü'l-Kayserânî. *Kitâbü's-semâ*. thk. Ebü'l-Vefa Meragi. Kahire: y.y. , 1994.
- Mukâtil b. Süleyman, Ebü'l-Hasan Mukâtil b. Süleyman b. Beşir . *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*. thk. Abdullah Mahmûd Şehhate. 5 Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısıriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1979.

- Öğretir, Ayşe Dilek. *Pozitif Düşünmeye Dayalı Grup Eğitimi Programının Annelerin Benlik Algısı, Eşlerine ve Çocuklarına Yönelik Tutumları ile Kendini Denetleme Becerisi ve Otomatik Düşünceleri Üzerinde Etkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Eğitim Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.
- Rubin Uri. “Ebû Leheb’in Elleri ve Ka’be’nin Ceylanı”. çev. Asım Sarıkaya. *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 8/2 (2017), 358-363.
- Taberânî, Ebû Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb el-Lahmî. *el-Mu’cemü’l-kebir*. thk. Hamdi Abdülmecid Selefî. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai’l-Türâsi’l-Arabî, 2. Baskı, 1984.
- Taberî, Ebû Ca’fer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid. *Tarihü’t-Taberi: Tarihü’l-ümem ve’l-mülûk*. 5 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1987.
- Taberî, Ebû Ca’fer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid. *Câmiü’l-beyân fî tefsiri’l-Kur’ân*. 30 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Fikr, 1984.
- Toksarı, Ali. “Hz. Peygamber Devrinde Kadın”. *Sosyal Hayatta Kadın*. İstanbul: Ensar neşriyat, 2005. 79-101.
- Yardım, Ali. “Dürre bint Ebû Leheb”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 10/30. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Yılmaz, Muhammed. “Hz. Peygamber Dönemi ve Sonrasında Kadın Âlimlerin Hadis İlmine Katkıları (Memlükler Dönemine Kadar)”. *Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi (UKSAD)*. 2 (Special Issue 1) (2016) 378-388.
- Zehebî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru A’lâmu’n-Nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût. 23 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 3. Baskı, 1985.
- ez-Zirikli, Hayreddin. *el-A’lâm: kamusu teracim [li-eşheri’r-ricâl ve’n-nisa]*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü’l-İlm li’l-Melayin, 15. Baskı, 1997.

KUR'AN'DA BİLGİ İMKÂN LARI AÇISINDAN İNSAN VE BİLİŞSEL DİNAMİZMİ

HUMAN AND COGNITIVE DYNAMISM IN TERMS OF KNOWLEDGE POSSIBILITIES
IN THE QURAN

HASAN PEKER

DR.ÖÖR.ÜYESİ, ADIYAMAN ÜNİVERSİTESİ İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ DİN FELSEFESİ BİLİM DALI
ASSISTANT PROFESSOR, ADIYAMAN UNIVERSITY FACULTY OF ISLAMIC STUDIES
DEPARTMENT OF PHILOSOPHY OF RELIGION

hasanpeker02@hotmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-1757-1446>

 <http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.802897>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
30 Eylül / September 2020

Kabul Tarihi / Accepted
25 Aralık / December 2020

Yayın Tarihi / Published
Aralık / December 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Aralık / December

Atıf / Cite as

Peker, Hasan, "Kur'an'da Bilgi İmkânları Açısından İnsan ve Bilişsel Dinamizmi [Human and Cognitive Dynamism in Terms of Knowledge Possibilities in the Quran]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 7/2 (Aralık/December 2020): 851-901.

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

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.
For Permissions

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



KUR'AN'DA BİLGİ İMKÂN LARI AÇISINDAN İNSAN VE BİLİŞSEL DİNAMİZMİ¹

Öz

Ana konularından birini epistemolojinin oluşturduğu felsefe tartışmasız beşerî bir etkinliktir. Buna mukabil Kur'an'a bakıldığında, beşer sözü olmadığı vurgusuyla kendisini ilahî kitap olarak tanıttığı görülür. Konumuzu Kur'an ve epistemoloji bağlamında mukayeseli olarak işlerken, her ikisinin kendine özgü bu yapılarını gözetmeye çalıştık. Bu çalışmada, bilgi imkânları açısından Kur'an'da insanı ele almanın yanı sıra, aynı çerçevede insanın bilgiyle münasebetinin dinamik vechesini de araştırmayı amaçladık. Evvela, epistemolojinin belli başlı problem alanlarını baz alarak Kur'an'da insan-bilgi münasebetinin izini sürdük. Ardından epistemolojinin problem alanlarıyla dolaylı olarak ilintili bulduğumuz kimi konuları irdeledik. Örneğin, evrende olgusal olarak gözlemimize açık bir dinamizmin var olduğu ve insanın bu dinamizmden özellikle bilişselliği ile pay aldığı yönündeki görüşümüzün Kur'an'da karşılığının olup olmadığını görmeye çalıştık. Ayrıca, bilgi imkânı bağlamında etkin insani saik(faktör)lerin neler olduğu ve bunların bilişsel dinamizme tesir edip etmedikleri yönünde sorgulamalarımız oldu. İnsanın olgusal olarak gözlemlenebilen bilişsel aktivitesinin ve bu aktivitedeki dinamizminin şayet Kur'an'da bir yansıması varsa ne gibi bağlamları bulunduğunu görmeye çalıştık.

Özet

Bilgi eksenli temel problemlerin düşünce tarihinin ilk dönemlerine dayanmasına rağmen, bu problemlerin sistemli ele alınması modern felsefenin başlangıcına kadar da yapılmamıştır. Bilgi problemi, özellikle Yeniçağ felsefesinde, metotlu şekilde incelenmeğe başlanmış ve böylece “bilgi” temelli felsefî yaklaşımları (kuram/teori) içeren epistemoloji (epistemology) adıyla felsefenin spesifik bir problem alanı teşekkül etmiştir. Bu noktada öncelikle belirtmek istediğimiz husus, ikili mukayeseye imkân verecek şekilde çalışmamızın bağlamı olarak belirlemiş olduğumuz taraflardan biri olan epistemolojinin tartışmasız beşerî bir etkinlik olmasına mukabil, Kur'an'ın beşer sözü olmadığı vurgusuyla kendisini ilahî kitap olarak tanıttığıdır. Çalışmamızda yer alan kavramları hangi içerikle kullanmakta olduğumuz, açıklama gereği duyduğumuz ikinci bir husustur. *İmkân* (possibility): Varlığı mümkün olmak anlamına geldiği gibi, güç (kudret) ve kabiliyet içeriğine de sahiptir. Birincisi, “olabilir ya da olmayabilir”, ikincisi ise “iş görme gücü ve kabiliyeti” anlamındadır. *Bilişsel*: Bilen varlığın bilinen varlık hakkında elde ettiği zihinsel farkındalığa “bilgi” diyoruz. Bilgi eylemini, bilme faaliyetini meydana getiren süreci; düşünme, kavrayış, akıl yürütme türünden zihinsel davranışları gösteren şemsiye terime ise “bilgi” diyoruz. Dolayısıyla “bilişsel” terimi, zihinsel yaşamın bililenmeyle bağlantılı yönleri için kullanılan bir sıfat olmaktadır. Kısacası bilişsellik, insanın akıl ve akıllılığı içeren yönü için kullanılan nitelemeyi ifade etmektedir. *Dinamizm*: Mekaniğin fizik ve reel hareketi bütün özellikleriyle inceleyen bilhassa canlı kuvvetini ve kuvvetlerin hareket halindeki cisimlerle olan münasebetini araştıran kısmına “dinamik” adı verilir. Dinamizm ise, nesne(madde)yi atıl olarak kabul etmeyen, nesnelerin içinde bir takım kuvvetler veya enerjilerin mevcut olduğunu ileri süren felsefî meslek olarak tanımlanır. Ancak şu kadarını söyleyelim ki: Çalışmamızı, ne bilimsel anlamdaki ‘dinamik’ ne de felsefî bir görüşü temsil eden sistem olarak ‘dinamizm’ ile doğrudan ilgili görüyoruz. Lakin “dural olanın karşıtı” olarak “canlılığı”, “hareket

¹ Bu çalışma, 2005 yılında Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü tarafından kabul edilen “Kur'an'da Bilgi İmkânları Açısından İnsanın Bilişsel Dinamizmi” adlı doktora tezinden üretilmiştir.

ve faaliyet(işlevsellik)"i, "değişim ve dönüşümü" çağrıştırdığı kadarıyla kavramsal bazda bir ilgiden söz edebiliriz. Nitekim, kimi kaynaklarda, "dinamik olma hali," "canlı bir varlığın etkin kuvveti," "davranışları canlı ve enerji dolu kimsenin özelliği" diye de açıklanır. Bu sebeple biz dinamizm sözcüğünü, faaliyet(işlevsellik) ve ardındaki itici gücü temsil eden bir olgu olarak varlık dünyasında, insanda ve özellikle onun bilişsellğinde bahse konu ediyoruz. O halde "İnsanın bilişsel dinamizmi" ile vurgulamak istediğimiz şey, insanların bilgiyle münasebetlerinde "enerjik ve etkin" olduklarıdır. İşte biz, bilgi imkânları açısından Kur'an'da insanı ele almanın yanı sıra, insanın sahip olduğunu düşündüğümüz bu halinin bilgiyle münasebetini Kur'an çerçevesinde araştırma amacıyla olduk. Ancak Kur'an'la beraber ilgili diğer kaynaklardan da yararlandık. Şunu ifade edelim ki: Konumuza, epistemoloji ve dinî bir metin olan Kur'an bağlamında, mukayeseli olarak yönelirken gerek epistemolojiyi gerekse Kur'an'ı konumlarında tutmayı gözetken bir felsefi bakışla yönelme gayretinde olduk.

Yapılan çalışmada varılan neticeleri şöyle dile getirebiliriz: Bir alt dalı olduğu felsefenin sahip olduğu nitelikten pay aldığından epistemoloji bilginin imkânı, kaynakları ve değeri konularında paralel, yakın ve zıt görüşler kısaca, farklı düşünce ve tutumlar barındırmaktadır. Kur'an'la mukayesesinde de aynı şekilde, paralellikler, benzerlikler ve zıtlıklar gözlemlenebilmektedir. Epistemoloji, sadece insan bilgisini konu edinirken, Kur'an'ın, 'bilgi'yi insanla sınırlı tutmadığı; 'insan-üstü' varlıklar için de bilgi imkânına yer verdiği gözlenmiştir. Lakin biz "bilen" olarak sadece insanı ve bilgi olarak da insanî bilgiyi ele aldık. Epistemolojide bilgiye, dahası doğru bilgiye imkân tanıyan ve tanımayan görüşler vardır. Kur'an, her ne kadar bir insan gerçeği olarak şüphe olgusuna yer veriyor ise de doğru bilgiye de imkân tanır. Bu, zaten Kur'an'ın kendi varlık nedeninde içkin bir realitedir. Yine epistemoloji, yeryüzü insanının, fizik dünyadaki bilgi imkânını ve bilgisini konu edinirken buna karşın, Kur'an'ın, bu yeryüzü yaşamı öncesinde "Bezm-i elest" diye tanımlanan bir varlık alanına ya da anına göndermede bulunduğu ve bu yeryüzü yaşamı sonrasında, "ahiret" diye tanımlanan bir varlık alanına ve insanın bu her iki alandaki bilişsel varlığına yer verdiği görülür. Ancak biz, epistemolojik çerçeveyi esas alarak insanı, yaşamakta olduğu bu fizik dünyadaki varlığıyla ve sahip olduğu bilişsel imkânlarıyla ele aldık. Epistemolojide bilginin doğuştan ya da sonradan olduğu tartışması vardır. Kur'an'da insanın bilişsel yeteneğinin doğuştan (fitri), ancak bilgiye erişiminin sonradan olduğu yönünde referans olacak âyetler görüyoruz. Duyu, akıl ve sezgiyi bilgi kaynağı olarak kabul etme hususunda, farklı noktada bulunan bilgi teorilerinin vahyi bahse konu etmemek gibi neredeyse ortak bir yönlerinin olduğu gözden kaçmazken, Kur'an duyu, akıl gibi bilgi kaynaklarını tanıma noktasında epistemolojiyle paralelliği gözlemlense de bilgi kaynağı ve bilgi türü olarak kendi varlığında vahyi öne çıkarmasıyla farklılık sergiler. Epistemolojide nasıl ki bir bilgi kaynağının illaki öne çıkarılması, diğer bütün kaynakların toptan reddini gerektirmez ise Kur'an'da da -bir alttaki, bir üsttekini destekler şekilde- bilgi kaynaklarına yer verildiği görülür. Epistemolojide olduğu gibi Kur'an, bilgi kaynaklarının hepsinin hedefi olarak hakikati gösterir. Ancak mutlak anlamda hakikat ifade eden bir bilgi kaynağı ve türü olarak da vahyi görür. Vahiy hariç, diğer bilgi kaynaklarıyla hareket ettiğinde, süjenin şu veya bu şekilde yanılma realitesini tanımakla beraber aklı ve tecrübi doğrulamayı da ret etmez. Bu sebeple Kur'an bir bilgi kaynağı ve türü olarak vahyi, doğrudan hakikati temsil eder görürken, ondan yararlanan, onu anlayıp yorumlayan süjenin, yanlış algılamasına, yanlış yorumlamasına da aynı şekilde bir gerçeklik olarak yer verir. Bununla beraber insanın bilgisine açık olmayan varlık alanlarının

dan söz ederek ve bilgisinin sınırlı olduğu gerçeğini öne çıkararak insanın bilgisinin mutlak olmadığına dikkat çeker. Kur'an, bilmeye yönelik arzu, merak, heyecan ve sorgulama gibi insanî realiteleri tanıdığı gibi bilginin ve bilenin değerini de tanır. Tam da bu noktada, Kur'an toplumsal yapının önemini öne çıkarır ve bilişsellğe yön/istikamet tayin eder.

Kur'an çerçevesinde ele almaya çalıştığımız "insanın bilişsel dinamizmi" ile kastımız olan insanın dinamik yapısının bilgideki yansımalarına gelince: Evrende, durağanlığın aksine bir hareket, bir dinamizmin olduğu inkâr edilemez ve Kur'an bu gerçekliğe yer verir. Kur'an'da, evrenin dinamik yapısına, insanın dinamizmine, dahası onun bilişsel dinamizmine işaret eden, öylece yorumlanmaya imkân veren âyetler vardır. Gerek kulak ve göz gibi duyuların yapıları ve işlevsel çeşitliliklerine gerekse faal (işlevsel) bir meleke olarak akla işaret eden ve aklın muhtelif fonksiyonlarını ifade eden ilgili kelimelere yer vermesinde bunu açıklıkla görmek mümkündür. Kur'an bu evrende konuşlandırılan insanın evrende var olan dinamizmin dışında olmadığı, bünyesinde, iradesi dışında cereyan eden canlılık ve hareketin yanı sıra, iradî olarak da faaliyet sergilemek imkânının bulunduğu, insanın iradî görülen aktivitelerinin tamamının gerisinde, onun bilişsel kabiliyet ve etkinliğinin söz konusu olduğunu öne çıkarır. Bu, olgusal bir gerçeklik olarak Kur'an'ın insanî realiteyi tanıdığını gösterir. Bununla bağlantılı olarak ifade edebileceğimiz şey, Kur'an'ın insanın başı boş bırakılmadığı yönündeki kendi beyanımla mütenasip bir şekilde, olması gerekeni ilham etmek suretiyle insanı zihni bir eğitimle muhatap aldığı ve onun bilişsel dinamizmine "hilafet" görevi ve bilinciyile yön tayin ettiği'dir.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, İnsan, Bilgi, İmkân, Bilişsel, Dinamizm.

HUMAN AND COGNITIVE DYNAMISM IN TERMS OF KNOWLEDGE POSSIBILITIES IN THE QURAN

Abstract

Philosophy, one of main topics of which epistemology constitutes, is indisputably a human activity. On the other hand, when looking at the Quran, it seems that it introduces itself as a divine book, by emphasizing that it has no human words. We tried to consider these both peculiar structures, while handling our topic in the context of Qur'an and epistemology comparatively. In this study, we aimed to investigate the dynamic aspect of the relationship between human and knowledge in the same framework, as well as handling the human in the Quran in terms of knowledge possibilities: First of all, we traced the relationship of human-knowledge in the Quran by basing on the major problem areas of epistemology. Then we examined some issues that we found indirectly related to the problem areas of epistemology. For example, we tried to see whether our view, relating to the fact that there is a dynamism which is factually open to our observation in the universe and that human beings got a share from this dynamism especially with their cognition, has an equivalence in the Quran. In addition, we made inquiries about what the effective human motives (factors) are in the context of knowledge possibility and whether they affect cognitive dynamism. We tried to see what kind of contexts it has if there is a reflection of the factually observable cognitive activity of the human and its dynamism in this activity in the Quran.

Summary

Although knowledge-based main problems date back to the early stages of the history of thought, handling of these problems systematically was not done until the beginning of modern philosophy. The problem of knowledge has begun to studied me-

thodically, especially in the New Age philosophy, and thus, a specific problem area of philosophy has been formed by the name of epistemology, which includes knowledge-based philosophical approaches (theory). At this point, the point we want to emphasize first is the fact that despite epistemology, which is one of the parties that we have determined as the context of our study, is an indisputable human activity, in a way that allows binary comparison, Quran on the other hand, introduces itself as a divine book by emphasising that it is not the human word. The second issue we need to explain is the content with which we use the concepts in our study.

Possibility: As it means its existence is possible, it also means the content of power (might) and ability. The first means “may or may not be”, the second means “ability and ability to work”.

Cognitive: We call the mental awareness, which was obtained by the knowing being about the known being, as “knowledge”. The act of knowledge, the process that constitutes the act of knowing; We call the umbrella term “cognition” which indicates mental behaviours such as thinking, comprehension, reasoning. Therefore, the term “cognitive” is an adjective used for aspects of mental life relating to being informed. In short, cognition refers to the qualification used for the aspect of the human being that includes wisdom and intelligence.

Dynamism: The part of mechanics, which studies physics and real motion with all its properties, especially the living force and the relationship of forces with objects in motion, is called “dynamics”. Dynamism, on the other hand, is defined as a philosophical profession that does not consider the object (matter) as inactive, and claims that there are some forces or energies within objects. However, let’s say this much: We do not see our work directly related to “dynamic” in the scientific sense, nor to “dynamism” as a system representing a philosophical view. However, we can talk about a conceptual connection as far as it associates “vitality” with “the opposite of static”, “movement and activity (functionality)” with “change and transformation”. As a matter of fact, in some sources, “the state of being dynamic” can be also explained as “the active force of a living being”, “the characteristic of a person whose behaviour is alive and full of energy”. For this reason, we talk about the word dynamism as a phenomenon that represents activity (functionality) and the driving force behind it, in the world of being and in natural human and especially in his cognition.

So, what we want to emphasize with “cognitive dynamism of man” is that people are “energetic and active” in their relations with knowledge. Here, besides handling human beings in the Quran in terms of knowledge possibilities, we aimed to investigate the relation of this state of human being with knowledge within the framework of the Quran. Of course, by taking advantage of the Quran and other related sources. Let us express this: We have tried to focus on our subject with a philosophical perspective that takes into account both epistemology and the Qur’an, as they are, in the context of the epistemology and the Qur’an, which is a religious text.

We can express the conclusions reached in the study as follows: Since epistemology has a share of the quality of the philosophy of which it is a sub-branch, it contains parallel, close and opposite views, in short, different opinions and attitudes on the ‘possibility’, ‘resources’ and ‘value’ of knowledge.

Similarly, parallels, similarities and contrasts can be observed in the comparison with the Quran. While epistemology is the subject of only human knowledge, the Quran does not limit “knowledge” to human; It has been observed that it also provides information opportunity for “extraterrestrial “ beings. However, we only handled human as “the one who knows” and human knowledge as “knowledge”. In epistemology, there are views that allow and do not allow knowledge, rather, correct knowledge.

Although the Qur’an includes the phenomenon of doubt as a human fact, it also pro-

vides accurate information. This is already an immanent reality in the Quran's own reason for existence. While epistemology take the knowledge of the people in the world and the knowledge in the physics world as a subject, however, the Quran refers to a field or moment of being defined as "Bezm-i elest" before this earthly life, and after this earthly life, it is seen that there is a sphere of existence defined as "the here-after" and the cognitive existence of man in these both fields. However, based on the epistemological framework, we have considered the human being with his presence in this physical world and his cognitive possibilities. There is a dispute in epistemology whether knowledge is congenital or acquired. In the Quran, we see verses that will be a reference that the cognitive ability of human beings is innate, but access to knowledge is later. While it is not overlooked that knowledge theories at different points have almost a common aspect, such as not mentioning the revelation, in terms of accepting sense, reason and intuition as a source of knowledge, it is observed that the Qur'an is parallel with epistemology at the point of recognizing knowledge sources such as sense and mind, it differs in that it emphasizes "revelation" in its own existence as a source of knowledge and information type. Just as highlighting a source of knowledge in epistemology does not necessarily require the total rejection of all other sources, it can be seen that the Quran includes information sources in a way that supports the lower and higher ones. As in epistemology, the Quran shows the truth as the target of all sources of knowledge. However, epistemology sees revelation as a source and type of knowledge that expresses absolute truth. When acting with other sources of knowledge except revelation, though the subject recognizes the reality of error in one way or another, but it does not refuse to validate mental and experiential. For this reason, while seeing revelation as a source and type of knowledge directly represents the truth, it also includes the misperception and misinterpretation of the subject who uses it, understands and interprets it as a reality. However, by mentioning the areas of existence that are not open to human knowledge and emphasizing the fact that his knowledge is limited, it draws attention to the fact that human knowledge is not absolute. Of course, the Quran recognizes human realities such as desire, curiosity, excitement and questioning, as well as the value of knowledge and the known things. Just at this point, the Quran highlights the importance of social structure and determines the direction to cognition.

As for the reflection of the dynamic structure of human in the knowledge, which is what we mean by the "cognitive dynamism of human", which we try to deal with in the framework of the Quran, it cannot be denied that there is a movement, a dynamism in the universe, contrary to the static, and the Qur'an gives place to this reality. In the Qur'an, there are verses that point out the dynamic structure of the universe, the dynamism of the human being, moreover, its cognitive dynamism and allowing them to be interpreted as such. It is possible to see this clearly in the structure and functional diversity of the senses such as the ear and the eye, as well as the relevant words that indicate the mind as an active (functional) skill and express the various functions of the mind. The Quran highlights that the human being placed in this universe is not outside of the dynamism that exists in the universe, has the opportunity to act voluntarily in addition to the vitality and movement occurring outside of his will, and that his cognitive ability and activity is in the question, behind all the activities seen as voluntary of the human being. This shows that the Quran, as a factual reality, recognizes the human reality. What we can express in connection with this is that the Qur'an, in line with its own declaration that the human being is not left idle, deals with a mental education by inspiring what should be, and determines his cognitive dynamism with the "caliphate" duty and consciousness.

Keywords: Philosophy of Religion, Human, Knowledge, Possibility, Cognitive, Dynamism.

GİRİŞ

Düşünce tarihine bakıldığında, ilk düşünürlerin bilen özne olan insan ve bilgi felsefesi üzerine değil değişimin doğası ve olanağıyla ilgili problemlerle ilgilenerek doğa felsefesi yaptıkları,² yani “bilginin konusu olan nesne üzerine yoğunlaş[tıkları]”³ görülür. “Buna rağmen bilgi sorunu, özel bir felsefe disiplininin konusu olmazdan önce de her zaman filozofları meşgul etmiştir.”⁴ Sonraları düşünürlerin insana yöneldikleri ve “evrenin ilk maddesi yerine, değişen toplum ve insanın sorunlarını araştıran felsefeler üretmiş oldukları,”⁵ “bilgi” problemini ve bu problem çerçevesinde “insan-bilgi” münasebetini yoğun bir şekilde işlemiş oldukları görülür. Bilgi kuramının temel problemleri bu ilk dönemlere dayanmasına rağmen, bu problemlerin sistemli ele alınması modern felsefenin başlangıcına kadar da yapılmamıştır.⁶ “Bilgi problemi, özellikle Yeniçağ felsefesinde, metodlu şekilde incelenmeğe başlanmıştır.”⁷ Bilgi probleminin, felsefe bir araştırma alanı olmasının, “modern dönemin başlatıcısı olan Descartes’in felsefesine dayandığı,”⁸ “bilgi kuramının kurucusunun John Locke olduğu”⁹ ve epistemoloji bağlamında, Kant’ın gelişen modern felsefeye önemli katkıları bulunduğu¹⁰ vb. görüşler bir arada düşünüldüğünde, aslında epistemolojinin kurucularından söz etmek gerektiği anlaşılmaktadır.

Bilinen odur ki “bugün yaygın olarak benimsenmiş olan ‘bilgi kuramı’ adı, esaslı olarak ancak 19. yüzyılın ortalarından bu yana kullanılmaya başlanmıştır. Bu ad yanında, gnoseoloji (Grekçe; gnosıs: tanıma, bilme), epistemoloji (Grekçe; episteme: bilgi) adları da kullanılır.”¹¹ “İlk kez J. F. Ferrier’in ‘bilgi teorisi’ yerine, onunla eşanlamlı olarak, ‘epistemology’ terimini kullanmış”¹² olduğu ifade edilir.

Geniş “bir ilişkiler alanını içeren episteme,”¹³ “sanı, inanç ve kanı bilgi-

² A. Kadir Çüçen, *Bilgi Felsefesi* (Bursa: Asa Kitabevi, 2001), 98; Nihat Keklik, *Türk İslam Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1987), 65.

³ Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş* (Ankara: Vadi Yayınları, 1999), 27.

⁴ Fritz Heinemann, “Bilgi Kuramı”, çev. Doğan Özlem, *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, drl. Doğan Özlem (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1997), 181.

⁵ Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, 100.

⁶ Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, 11; Keklik, *Türk İslam Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri*, 58.

⁷ Keklik, *Türk İslam Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri*, 58.

⁸ Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, 11.

⁹ Heinemann, “Bilgi Kuramı”, 181.

¹⁰ Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 330, 535.

¹¹ Alwin Diemer, “Bilgi Kuramı”, çev. Doğan Özlem, *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, drl. Doğan Özlem (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1997), 163; Dogubert D. Runes, *Dictionary of Pilosophy -Ancient/Medieval/Modern-* (Iowa: Philosophical Library Inc., 1956), “Epistemology”, 94.

¹² Hüseyin Atay, *Kur’anda Bilgi Teorisi*, (İstanbul: Furkan Yayınları, 1982, 11; Hanifi Özcan, *Epistemolojik Açından İman*, İfav. Yayınları, İstanbul, 1997, s. 9.

¹³ Michel Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, çev. Veli Urhan (İstanbul: Birey Yayıncılık., ts.), 245-246.

sinden farklı olarak doğru bilgi, bilimsel bilgi veya sistematik bilgiyi”¹⁴ ifade eder. Bu konuda, “felsefi düzlemdeki öz belirleyici[nin]”¹⁵ “doğru bilgi” olduğu söylenebilir. “Acaba bilgi, daha doğrusu doğru bilgi mümkün müdür?” Bu, bilgi felsefesinde ilk olarak ve özellikle incelenmesi gereken problemidir. Daha sonra, “doğru bilginin kaynağı nedir?” sorusu problem olarak üzerinde durulmayı gerektirir. Doğru bilgi, tek bir kaynağa mı yoksa birçok kaynağa mı bağlıdır? Acaba bu kaynak(lar) ne(ler)dir? Bir başka problem olarak “bilginin değeri” ve “doğru bilginin ölçütü” konuları belirlemektedir. Hangi kriterler sonucu bilgi doğru olmaktadır? Bilginin sınır ve kapsamını sorgulayarak neyi bilip neyi bilemeyeceğimizi belirlemeye dönük olarak “Nereye kadar bilebiliriz?” sorusu da zikredilmesi gereken bir başka problem alanıdır.

Felsefenin daha spesifik bir ifadeyle bilgi felsefesinin konusu olan bilgi, insan bilgisi olduğuna göre, “insanın bilme imkânı” ifadesi ile kastedilenin ne olduğunu açıklamak sadedinde şunu söyleyebiliriz:

M-K-N kelime kökünden türetilen “imkân, varlığı mümkün olmak anlamına geldiği gibi, güç/kudret ve kabiliyet içeriğine de sahiptir.”¹⁶ S. Hüseyin Nasr, aynı sözcüğün kavramsal tahlilini şu şekilde yapar: “...imkân (possibility) teriminin kökü ‘potentiality’ ve ‘puissance’ ile ilgilidir; ‘olma gücünde’ anlamına gelen her üç kelime de posse kelimesinden türetilmiştir. İmkân (possibility), gerçekte iki anlama sahiptir. Birincisi, herhangi bir şeyin niteliği ya da karakteridir ki, mevcut olabilir ya da olmayabilir ve ikincisi, herhangi bir şeyin niteliği ya da karakteridir ki, iş görme gücünde ve kabiliyetindedir.”¹⁷ O halde, “insan için bilgi mümkün müdür?” derken; öncelikle, insanın bilme istidadına sahip olup olmadığını, ardından bilmenin tahakkukunu anlıyoruz demektir. Çünkü “bir şeyin imkânı, onun gerçekliğinden önce gelmektedir.”¹⁸ Bilginin imkânına dair epistemolojide ortaya konulmuş temel yaklaşımlara değinmeden önce, çalışma konumuzu tespit ve tanımlamada yer vermiş olduğumuz diğer iki ifadeyi, “bilişsel” ve “dinamizm” kavramlarını açıklamamız gerekecektir.

İster duyuya dayalı ister duyudan bağımsız olsun, “bilen varlığın bilinen varlık hakkında elde ettiği zihinsel farkındalığa bilgi”¹⁹ diyoruz. Biliş

¹⁴ Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, 29.

¹⁵ Betül Çotuksöken, *Felsefeyi Anlamak Felsefe ile Anlamak* (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 1995), 27.

¹⁶ A’yd, Ahmed vd. *el-Mu’cemu’l Arabiyyi’l-Esasi* (Tunus: Larus, 1988), 1147; Cübran Mesud, er-Raid (Beirut: Daru’l ilm, 1986), 11/1424; Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük* (İstanbul: Dağarcık Yayınları., 1995), 843; Mevlüt Sarı, *el-Mevarid Arapça-Türkçe Lügat* (İstanbul: Bahar Yayınları, 1982), 1455.

¹⁷ Seyyid Hüseyin Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, çev. Yusuf Yazar (İstanbul: İz Yayıncılık, 1999), 151.

¹⁸ Henri Bergson, *Düşünce ve Devingen*, çev. Mırac Katircioğlu (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1986), 139.

¹⁹ Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, 75.

ise “bilgi eylemini, bilme faaliyetini meydana getiren süreci; düşünme, kavrayış, akıl yürütme türünden zihinsel davranışları gösteren şemsiye terim”²⁰ olarak ifade edilebilir. Dolayısıyla “bilişsel” terimi, “bilgiyle ilgili olanı, bilgiyi içereni; zihinsel yaşamın bilgilenmeyle bağlantılı yönleri için kullanılan bir sıfat”²¹ olmaktadır. Kısacası, “insan varlıklarının akıl ve akıllılığı içeren yönü için kullanılan niteleme olarak bilişseli”²² genel çerçevesi ile ele aldığımızda; akıl, zihin gibi terimlerle dile getirilen bilme, anlama, düşünme edimlerinin içinde yer aldığı bir işlevler alanı ile varlık dediğimiz, anlaşılacak, üzerinde düşünülme üzere aklın, zihnin önüne konulan ifade eden bir alanı gerektirdiğini görürüz. Ahmet Cevizci, biliş teorilerini, “insan varlıklarının anlamlar üretir ve dünyalarını anlamlı hale getirirken, etkin olduklarını vurgulayan kuramlar”²³ olarak açıklar. Süjede, objede ve aralarındaki bilişsel münasebetin niteliğinde, ayrıca bu münasebetin ürünü olan episteme(bilgi)de irdelenebilir olan insana has bu “etkin” olma durumu, çalışmamızda gözettiğimiz dinamik boyutu görme imkânı sunmaktadır. Nedir dinamizm ve biz bu ifadeyle neyi kastetmekteyiz?

Dinamik: “cisimlerin üzerinde etkiyen fiziksel etmenler (kuvvet, enerji) ile bunların neden olduğu hareketler arasındaki ilişkiyi inceleyen fiziksel bilim dalı”²⁴ diye tanımlanmaktadır. Bir başka ifadeyle, “mekanığın fizik ve reel hareketi bütün özellikleriyle inceleyen bilhassa canlı kuvvetini ve kuvvetlerin, hareket halindeki cisimlerle olan münasebetini araştıran kısmına ‘dinamik’ adı verilir”²⁵ ve dikkat edilirse bu tanımda, “bilhassa canlı kuvvetini” ifadesiyle dinamiğin, bir önceki tanımda geçmeyen farklı boyutuna işaret edilmektedir. Dinamizm ise, “nesneleri (eşyayı) meydana getiren cevherin bizatihi bir kuvvet olduğunu kabul eden yahut nesnelerin içinde harekete irca olunamaz birtakım kuvvetler bulunduğunu veya maddede enerjilerin mevcut olduğunu, maddenin esas özelliğinin kuvvet olduğunu ileri süren felsefi meslek”²⁶ diye tanımlanır.

Çalışmamızı ne bilimsel anlamdaki dinamik ne de felsefi bir görüşü temsil eden sistem olarak dinamizm ile doğrudan ilgili görüyoruz. Lakin “dural olanın karşıtı”²⁷ olarak durup dinlenmek bilmeyen hareket ve faali-

²⁰ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, “Biliş”, 146-147.

²¹ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, “Bilişsel”, 147.

²² Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, “Bilişsel”, 147.

²³ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, “Biliş Teorisi”, 148.

²⁴ “Dinamik”, *AnaBritannica*, (İstanbul: Ana Yayıncılık, 1994), 10/167; “Dinamik”, *Meydan Larousse -Büyük Lügat ve Ansiklopedi-* (İstanbul: Sabah Yayınları, ts.), 5/348.

²⁵ Süleyman Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü* (Ankara: Akçağ Yayınları, 4. Basım, 1987), “Dinamik”, 49.

²⁶ Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, “Dinamizm”, 49.

²⁷ Remzi Öncül, *Eğitim ve Eğitim Bilimleri Sözlüğü* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2000), “Dinamik”, 1/327.

yeti, değişim ve dönüşümü, “canlılığı,”²⁸ çağrıştırdığı kadarıyla kavramsal bir ilgiden söz edilebilir. Zira bu disiplinlerdeki öne çıkan anahtar kavramlardan biri olarak “dinamizm”i kullanmayı tercih etmiş olmamız ve yukarıdaki tanımlara yer verişimiz anlamsal içerikle ilgili ve onunla sınırlıdır.

Biz, dinamizm sözcüğünü, işlevsellik ve ardındaki itici gücü temsil eden bir olgu olarak, evvela varlık dünyasında, ardından insanda ve özellikle onun bilişselliğinde bahse konu edeceğiz. Nitekim, kimi kaynaklarda, dinamizme, bu amacımıza referans olabilecek biçimde anlamlar verildiğini görebiliyoruz. Örneğin, “dinamik olma hali”²⁹ diye tanımlanan dinamizm, Meydan Larousse’da: “canlı bir varlığın etkin kuvveti”³⁰ diye geçer. Bu tanım, yukarıda da geçtiği gibi, dinamizm sözcüğünün anlam içeriğinin, sadece nesnelere için değil, canlılar için de kuşatıcı olduğunu göstermektedir. Dinamizm sözcüğü, “davranışları canlı ve enerji dolu kimsenin özelliği”³¹ diye de açıklanır. Bu tanımda, canlı varlığın kişi/kimse ya da insan olabileceğine işaret edilir. O halde dinamizm insan için söz konusu edildiğinde, canlı varlık olan insanın “enerjik ve etkin”³² hali diye tanımlanabilir. İşte biz, insanın sahip olduğunu düşündüğümüz bu halinin bilgi ile münasebetini ve bu münasebetteki rolünü Kur’an çerçevesinde ve insanın bilgi imkânı bağlamında araştırma amacını güdüyoruz.

Felsefenin ve din felsefesinin önemli bir problem alanı kapsamındaki konumuzu, Kur’an çerçevesinde çalışırken, felsefi bakış açısını bir yöntem olarak gözetme, dinî bir metin üzerinde araştırma yapıyor olsak bile, felsefeyi ve felsefi bakış açısını kendi konumunda tutmak zorunluluğunda olduğumuzun farkındayız. Öte yandan çalışma alanı olarak belirlediğimiz Kur’an’ı da nasılsa öyle görme, O’nu kendine dair söz ettiği nitelikleri ile tanıma, değerlendirme gereğinin yanı sıra, O’nu incelerken, diğer herhangi bir kitaba yönelik tarzımızın, alışkanlığımızın güdümünde kalmamak gerektiğinin, O’nun ele aldığı konulara yaklaşım, sunuş ve çözüm biçiminin bütünüyle kendine özgü olduğunun da ayırındayız. Atıfta bulunduğumuz niteliğinden dolayıdır ki, bilgiyi ve problem alanlarını Kur’an çerçevesinde inceleyecek olmamız, daha önce işaret ettiğimiz sıra düzenini kaçınılmaz kılmamakta ise de konu takibini güçleştirmeyecek, yaklaşık bir yol takip ettiğimizi söyleyebiliriz. Söylemek istediğimiz bir diğer husus, Kur’an ekseninde ele aldığımız bu çalışmamızda referans olarak âyetlere yer vere-

²⁸ Öncül, *Eğitim ve Eğitim Bilimleri Sözlüğü*, “dinamik”, 1/539; Micheal Rundell- Gwreth Fox, *English Dictionary* (Malaysia: Macmillian Press), 2002, “Dynamism”, 435.

²⁹ Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük* (Ankara: Rehber Yayınları, 9. Basım, 1992), “Dinamizm”, 261.

³⁰ “Dinamizm”, *Meydan Larousse*, 5/348.

³¹ “Dinamizm”, *Meydan Larousse*, 5/348.

³² Öncül, *Eğitim ve Eğitim Bilimleri Sözlüğü*, “dinamik” 1/539; Rundell- Fox, “Dynamic”, 435.

cek olmamızın pek tabii ve hatta zorunlu olduğudur. Lakin âyetlere Arapça metin olarak hiç yer vermezken, az da olsa meâlen yer verdiğimiz oldu. Ağırlıklı olarak, hatta neredeyse bütünüyle sûre adları ve sure numaralarıyla birlikte âyet numaralarını -mahdut sayıda ve metin içinde- referans göstermeyi tercih ettik.

1. EPİSTEMOLOJİNİN PROBLEM ALANLARINA KUR'AN EKSEN Lİ BİR BAKIŞ

Yukarıda epistemolojinin temel problem alanlarına, ilgili sorular eşliğinde kısaca işaret ettik. Bahse konu olan her bir problemi Kur'an bağlamında mukayeseli bir okuma yaparak yeniden ele aldığımızda, ne gibi benzerlikler ve farklılıklar olduğunu görebileceğiz.

1.1. İnsanın Varlık-Yapısı ve Bilgi İmkânı

Epistemoloji açısından bilgi, süje ve obje denilen iki öge arasında bir ilişkiden ibaret olduğuna göre, bu ilişkinin bulunup bulunmaması hakkında olumlu veya olumsuz bir hüküm sahibi olan ile bu hususta hiçbir hüküm sahibi olmayanlar olmak üzere başlıca iki grubun olduğu görülür. Bilgi hakkında olumlu veya olumsuz bir fikir ileri sürenler şöyle veya böyle bilginin imkânını kabul edenlerdir. Bilgi hakkında herhangi bir fikir ileri sürmekten çekinenler de bilginin imkânsızlığını benimsemiş olanlardır. Bilinen odur ki: "Bilginin olabilirliğini yadsıyan kuramların en köktencisi agnostisizmdir (Grekçe: a-gnosis, tanımazlık, bilinmezlik). Her şeyden kuşku duymayı savunan haliyle septisizm (Grekçe: Skeptis, kuşku) agnostisizme göre daha az köktencidir."³³ Onlar, bilginin varlığından şüphe duymaktan ziyade "kesin ve mutlak bilginin olmadığını ileri sürmüşlerdir."³⁴ Bu kuşku anlaşılar, bilgi felsefesinin ilk problemi olan bilginin/doğru bilginin imkânı probleminden öteye geçememiştir. Çünkü bu soruya olumsuz yanıt vermelerinden dolayı diğer soruların anlamı ve önemi kalmamıştır. Buna karşılık, düşünce dünyasında, bilgiyi mümkün gören, onun kaynak, değer ve ölçütlerine dair görüş ihtiva eden, ağırlıklarını hissettiren felsefeler tabii ki vardır. Hemen belirtelim ki Kur'an insan için bilgiye, dahası doğru bilgiye imkân tanır. Kendisini insanlığa bir hitap/mesaj olarak tanıtan Kur'an için aksi düşünülemez. Doğruluk ve kesinlik ifade eden bilgiye erişim yolunda olan süjenin kendisinde, bu çabası öncesinde, esnasında ve belki sonrasında, sözü edilen çabayı anlamlı kılan 'hakiki' bilgiyle örtüşmeyen kimi niteliklerin belirmesi de Kur'an'da yer alır. Bilgi bağlamında bahse

³³ Diemer, "Bilgi Kuramı", 164.

³⁴ Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, 59.

konu edilebilecek bu nitelikleri; “*cehalet (bilgisizlik)*” (el-Bakara 2/ 67; en-Nisâ 4/17; en-Nahl 16/78), “*zan(sanı)*” (el-En’âm 6/116; Yûnus 10/36; el-Hucurât 49/12), “*şek (şüph)*” (el-Bakara 2/147; Yûnus 10/94; Sebe’ 34/54), “*sehv (yanılma)*” (Yûnus 10/92; ez-Zâriyât 51/11; el-Maûn 107/5) olarak örnekleyebiliriz. Lakin Kur’an doğru bilgiyi, insan için değil mümkün olarak görmek, onun hedefi ve o hedefe ulaşmayı da onun etkin görevi olarak görür (ez-Zümer 39/18; en-Nisâ 4/83; el-Hucurât 49/6).

Bilginin mümkün olduğunun kabulünün yanı sıra, onun ne olduğu da önem arz eder. Nihayetinde bilgi, ‘nasıl’lığı ile değil ‘ne’liği ile epistemolojiye konu olur.³⁵ Şu kadar var ki, bilginin mahiyeti hakkında ileri sürülen fikirler herkesin anlayışına göre değişebilmektedir. “Bu husustaki fikirlerin sınıflamasında rol oynayan unsurun varlık sahasının değişik olmasından ileri geldiği”³⁶ ileri sürülebilir. Zira, “filozof genellikle varolandan neyi anlıyorsa, felsefesini de ona göre kurar.”³⁷ “Her filozofun varlığa ilişkin bir tasarımı vardır; başka deyişle bir ontolojisi, ayrıca da temelinde bunlara ilişkin görüşlerin yer aldığı bir epistemolojisi -bilgi felsefesi- vardır.”³⁸ İnsanın bilgi imkânını ele almak, onun varlık yapısını ele almayı gerektirir. Çünkü bilgiyi kendinde gerçekleştiren süjenin bir varlık-yapısı vardır. İnsanın varlık-yapısı ve bilme imkânı olarak “düşünme” melekesi üzerinden “birbirine tamamen zıt [iki şey söylenmektedir]: [Birincisi] İnsan düşünüyor, çünkü bir ruha sahiptir. [İkincisi] İnsan düşünüyor, çünkü bir beyne sahiptir.”³⁹

H. Atay, bilginin mahiyetine dair görüşlerin farklılığına temel olarak görebildiğimiz varlık anlayışını, insanın yapısıyla ilişkilendirerek şunları dile getirir: “İnsanın bir görünen, bugünkü deyişimi ile laboratuvarında üzerinde deney icra edilen bir varlığı ve bir de bunun dışında kalan bir varlığı vardır. (...) İşte, insana önce bu maddi varlığı ve bu heykeline bakıp ve incelemelerinde onu ön plana alana göre bilgi başka şekilde anlaşılıyor. İnsanın diğer varlığı, zihin varlığı (ruhu veya nefsi veya akli olsun), bu durumda ikinci dereceye ve yardımcı duruma düşüyor. Bir de bunun aksini yapanlar vardır. Onlar önce insanın zihin varlığını ön plana alıyor, kuracağı düşünce sistemini insanın ruh yapısı üzerinde kuruyor ve diğer maddi varlığını, yardımcı olarak kullanıyor. Birinci yoldan gidenlere ‘realist’, ikinci yoldan gidenlere ‘idealist’ deniyor. Bunların da kendi aralarında çeşitli grupları vardır.”⁴⁰ A. Şeriatî insanın incelenmesi ile dünya görüşleri arasındaki

³⁵ Atay, *Kur’an’da Bilgi Teorisi*, 17; Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, 31; Çotuksöken, *Felsefeyi Anlamak Felsefe ile Anlamak*, 27.

³⁶ Atay, *Kur’an’da Bilgi Teorisi*, 14; Georges Politzer, *Felsefenin Başlangıç İlkeleri*, çev. Ayda Düz (Ankara: Doğa Yayınları, 1987), 34.

³⁷ Çotuksöken, *Felsefeyi Anlamak Felsefe ile Anlamak*, 14.

³⁸ Çotuksöken, *Felsefeyi Anlamak Felsefe ile Anlamak*, 16.

³⁹ Politzer, *Felsefenin Başlangıç İlkeleri*, 37.

⁴⁰ Atay, *Kur’an’da Bilgi Teorisi*, 14-15; Politzer, *Felsefenin Başlangıç İlkeleri*, 35 vd.

ilişkiye dikkat çeker.”⁴¹ Varlığın zihnimizde şekillenen biçimi, ruhsal yahut maddî tezahürler taşır. Bu da bir dünya görüşü olarak, yöneldiğimiz alanlara akseder. Bu, “düşünce tarihinin hemen hemen her alanında, yüzyıllardır süregelen bir durumdur.”⁴² Bu bağlamda, Kur'an'ın varlık anlayışı, insanın varlığı, varlık-yapısına dair görüşü ve bunun insanın bilişsel varlığıyla münasebeti önem arz eder.

Kur'an'da, varlığı kendinden olan bir “Yaratıcı”, felsefe diliyle bir Mutlak varlık ve O'na borçlu oldukları varlıklarıyla varlık sahasında yer bulan “yaratılmışlar” vardır. Kur'an'ın bildirmesiyle de fark edilecek olan şudur: Yaratıcı, büsbütün manevî, maddî ve ikisini de barındıran varlık alanları ve varlıklar var etmiştir. Bu varlık alanlarında insanın konumu şöyle ifade edilebilir:

Kur'an varlık alanını duyuşsal alanla sınırlı tutmadığından insanın bilgi imkânını da duyuşlarla sınırlı tutmamaktadır. Kendisini mahzâ vahiy olarak tanıtan Kur'an'da, insanın dünya hayatı öncesi, dünya hayatı ve dünya hayatı sonrası diye bahse konu edildiği üç varlık alanını görüyoruz. Bezm-i elest' diye bilinen, insanın bilişselliğini de alakadar ettiğini düşündüğümüz, dünya hayatı öncesinde bir varlık sahasından haber verilir; insanın o evredeki varlığının ruhsal mı, bedensel mi olduğu tartışılmıştır. Sözü edilen bildirim, sembolik olarak bulan ve o hayatı da yaşadığımız fizik dünyaya aksettiren, öyle yorumlayan bilginler olmuştur. Kur'an'da, dünya hayatı sonrasında bir varlık alanına, insanın orada yer aldığı sahneler ve bilişselliği ile ilintili tezahürlere dair bilgiler de görürüz. İnsanın sözü edilen bu âlemdeki varlığının yine salt ruhsal mı, salt bedensel mi yoksa her iki yapıyı barındıran bir mahiyette mi olduğu da tartışmalara konu olmuştur. Sözü edilen hayatı sembolik bulan, onu bu fizik dünyada gerçekleşecek bir tezahür olarak kabul eden, öyle sunan kimseler de çıkmıştır.

İnsanın bu dünyadaki varlığı ile Kur'an'da nasıl yer aldığını görmeğe, Kur'an'ın “insan” anlayışını daha çok bu zeminde anlamağa çalışacağız. Zira vahyin bildirdiğinden başka, bilgisine sahip olunmayan bu her iki âlemdeki insanın varlığı ve onun varlık-yapısı yerine, bizzat yaşamakta olduğu varlık alanındaki insan, onun varlığında ruh-beden münasebeti ve bu münasebetin bilgi imkânına yansımaları öncelikli konumuzdur. Bilgi kuramında bilgi imkân ve “yöntemlerini[n] tekleştir[ilemeyeceğine],”⁴³ “alternatiflerin var olduğuna, bu olguyu görmezden gelmekle yanılığlara [düşülebileceğine]”⁴⁴ işaret edilmiş olması göz önünde bulundurularak meseleye daha toleranslı

⁴¹ Ali Şeriatî, *Kendini Bilmek*, çev. Selim Naci Karaarslan (İstanbul: Endişe Yayınları, 1990), 115.

⁴² Afşar Timuçin, *Düşünce Tarihi* (İstanbul: BDS Yayınları, 1992), 697.

⁴³ Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, 266.

⁴⁴ Heinemann, “Bilgi Kuramı”, 197.

bakılabileceğini ve alternatif tezler geliştirilebileceğini olası görüyor olsak da daha önce de ifade etmiş olduğumuz gibi bizim çalışma alanımız epistemolojinin hâlihazırdaki problem alanıdır.

Geleneksel felsefî anlayışta insan maddî ve maddî olmayan yönüyle ikili bir yapısal varlığa sahip olarak öne çıkar. Mengüşoğlu bu konuda, “Bu görüş çok yaygın bir görüştür. Bu görüşün yaygın olmasının nedeni, onun temelinin dinlerde bulunmasıdır. Birçok din, özellikle Hıristiyanlık ve İslam[iyet] insanı dual bir varlık olarak görür”⁴⁵ demektedir. Bilindiği üzere dualizm “varlıkta, birbirinden yapı veya öz bakımından farklı iki ilkeyi kabul”⁴⁶ etmek olarak tanımlanmaktadır. Varlıkta (tabi ki insan varlığında) “hem maddî-fiziksel, hem de tinsel-zihinsel şeylerin olduğu kabulü”⁴⁷ noktasında, farklı zamanlarda, farklı mekânlarda ve farklı kültürlerle açık İslamî dünya görüşleri içerisinde, konu ile ilgili muhtelif yaklaşımların görülmesi imkân dahilindedir. Ancak hâkim görüş olarak İslam düşünce sisteminde, insanın varlık yapısı konusunda her zaman ruh bedenle birlikte anılmıştır.⁴⁸ Kur’an çerçevesinde meseleye bakıldığında, Kur’an’a göre de insanın madde ve ruhtan meydana gelen bir varlık olduğu, bu yüzden, Kur’an’ın insan anlayışının madde ve ruhtan ibaret olan geleneksel felsefî anlayışa uygun olduğu gözlenir (es-Secde 32/7-9). Ancak bu, Kur’an’a göre, bazı felsefî ve dinî düşüncelerde olduğu gibi insan varlığında, ruh ve beden arasında, bir nesnenin iki ayrı varlığı anlamında müfrit bir ayırım değil,⁴⁹ “bir ve tek varlığın iki tamamlayıcı cüzleri”⁵⁰ olarak “bir bütünlük”⁵¹ ifade eder. “Bedene girmiş bir ruh veya ruha sarılmış bir beden”⁵² hüviyetinde insan ne tamamen maddî olana ne de tamamen ruhânî olana bağlıdır.⁵³ İniş çıkışlarına rağmen bu iki veçhe, onun varlık-yapısında imtizaç halindedir. Bu gerçekçi bir konumlandırmadır. A. Carrel’in ifadesiyle “dışarıdan bakılınca insan, vücut ve ruh olmak üzere iki parçadan yapılmış telakki edilir. Fakat ruhsuz bir vücut, vücutsuz bir ruh asla müşahade edilmemiştir.”⁵⁴ Ruh ve vücut ayrımı gerçekte değil, “bizim gözlem metodlarımızın icadları,”⁵⁵ “ayrı

⁴⁵ Takiyettin, Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 4. Basım, 1988), 256.

⁴⁶ Arslan, *Felsefeye Giriş*, 104.

⁴⁷ Arslan, *Felsefeye Giriş*, 104.

⁴⁸ Muhammed Kutup, *İslam Düşüncesinde Sanat*, çev. Akif Nuri (İstanbul: Fikir Yayınları, 1979), 32; S. M. Nakib el-Attas, *İslami Eğitim - Araçlar ve Amaçlar-*, çev. Ali Çaksu (İstanbul: Endülüs Yayınları, 1991), 48.

⁴⁹ Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur’an*, çev. Alparslan Açıkgenç (Ankara: Fecr Yayınları, 1987), 67; Atay, *Kur’an’da Bilgi Teorisi*, 14-15.

⁵⁰ Atay, *Kur’an’da Bilgi Teorisi*, 14-15.

⁵¹ Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur’an*, 68.

⁵² Said Şimşek, *Kur’an’ın Ana Konuları* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2001), 183.

⁵³ William Chittick-Sachiko Murata, *İslam’ın Vizyonu -İslam İman ve Amelinin Temelleri-*. çev. Turan Koç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2000), 224.

⁵⁴ Alexis Carrel, *İnsan Denen Mechul*, çev. Refik Özdek (İstanbul: Yağmur Yayınları, 1987), 80.

⁵⁵ Carrel, *İnsan Denen Mechul*, 80

metodların yardımıyla aynı objenin görüntüleri, tek bir varlık hakkında zihnimizde yapılan abstraksiyonlar[dır.]”⁵⁶ Aslında Kur’an çerçevesinde ve Âdem’in yaratılışı ve varlık-yapısı ekseninde bakıldığında şunu ifade edebiliriz: Âdem’in yaratılışının topraktan biçimlenme evresi ve onu takip eden ruhun üflenmesi evresi olmak üzere takdir edilmiş olması (Sâd 38/71-72), bize ruhsuz beden -ki ölü bir beden de ruhsuz bir bedendir- ve bedensiz ruhun varlığının söz konusu edilebileceğini gösterir. Ancak, dikkat edilmesi gereken nokta, henüz ruh katılmamış, topraktan mücessem varlığa Âdem (İnsan) denilmediği gibi, onunla buluşmayan ruha da Âdem (insan) denilmediğidir. Ancak, “beden, kendisinde yansıyan ruhla bir bütünlük,”⁵⁷ “bir uygunluk, bir uyum”⁵⁸ oluşturduğunda Âdem’den ve Âdemoğlundan yani insan dan söz edilebiliyor ki bu önemlidir.

Burada göz ardı edilemeyecek önemli bir mesele, bu ikili (dual) ancak birlikli yapının sadece insanda olmadığı, lakin bizim insanî olan durumu bahse konu ettiğimizdir. Çünkü insanın varlık-yapısında olmak üzere, “aynı dünyada yer alan ve biri diğerine katılan beden ve ruha izafe edilen karşılıklı eylem”⁵⁹ ve “faaliyetleri de, fizyolojik ve zihni olarak, ikiye böldüğümüz mürekkep bir mahlukta (insanda) müşahade ediyoruz.”⁶⁰ “Mahiyeti yalnızca düşündürmektedir dediğimiz o vücuttan farklı bölümün, yardımı olmaksızın sahip olacağımız hepsi birbirinin aynı işlevler açısından, hayvanların da bize benzedikleri; ama düşüncemize bağlı buldukları için yalnızca insan olarak bize ait olan işlevlerin hiçbirini orada bulamadığımızı görüyoruz.”⁶¹

İnsanın, işlevsel olan akli varlığıyla hayvanlardan ayrı düştüğünü (el-Furkân 25/44), böyle bir kıyasın bile ancak insanlara dönük olduğunu, onların algı ve anlayışını hedef aldığını (el-Ankebût 29/43) Kur’an’da gözlemliyoruz. Yine Kur’an’a göre, Yaratıcı olan Allah, insanı yaratmış ve ona ölçülü bir yapı vermiştir (el-İnfîtâr 82/7). “Bu ölçü, onda hem maddi hem ruhani (manevi) yönde tecelli etmiştir.”⁶² “Tanrı’nın, akıllı bir ruh yaratıp, onu vücutla birleştirmiş olmasının”⁶³ özel bir anlamının olup olmadığı, üzerinde durulmağa değer bir konudur. İnsanın, onu hayvandan ayıran bilişsel kapasitesini sadece akıllı ruha, bir başka ifadeyle insanî ruha atfetmek yeterli değildir. Bu ruhun, kendisine uyum arz edecek bir bedenle, insan bedeniyle

⁵⁶ Carrel, *İnsan Denen Mechul*, 143-144.

⁵⁷ Fritjof Capra, *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, çev. Mustafa Armağan (İstanbul: İnsan Yayınları, 1992), 394.

⁵⁸ Abdülkerim Suruş, *Evrenin Yatışmaz Yapısı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1984), 91.

⁵⁹ Capra, *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, 409-410.

⁶⁰ Carrel, *İnsan Denen Mechul*, 143-144.

⁶¹ René Descartes, *Metod Üzerine Konuşma*, çev. K. Sahir Sel (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1994), 44-45; Suruş, *Evrenin Yatışmaz Yapısı*, 87.

⁶² Süleyman Ateş, *İnsan ve İnsanüstü* (İstanbul: Dergah Yayınları, 1979), 19.

⁶³ Descartes, *Metod Üzerine Konuşma*, 44-45.

buluşması, uyuşması sözünü ettiğimiz ölçüye uygun düşer. Zira ruh, “madde içindeki en yüksek olgunluğunu insan mertebesinde bulur.”⁶⁴ İnsanın bilişsel fonksiyonunda da görülür olan bu terkip onun bilgi imkânını ele verir. Zira “kâinata, taşıdığı özellikler yüzünden mümtaz bir varlık olan insanın, cehle kabiliyeti olduğu kadar ilme de kabiliyetli olduğunu görürüz. Esasen bu bütünlük onu öteki varlıklardan ayıran en büyük, hatta tek özelliktir.”⁶⁵

Kur’an’a baktığımızda, insanın bir bilme arzusu taşıdığı (el-Mâide 5/113), bilebileceği (el-Bakara 2/151; en-Nahl 16/43; el-Enbiyâ 21/7), bilgisinin artışının söz konusu olabileceği (Tâhâ 20/114) ve bilenlere değer verildiği (ez-Zümer 39/9) hususunda beyanlar görürüz. Bu durumda, “insanın varlıklar hakkında doğru hiçbir bilgiye sahip olamayacağını öne süren felsefi görüşleri Kur’an’ın reddettiği ortaya çıkmaktadır.”⁶⁶ Doğruluk ve kesinlik ifade eden bilgiye erişim yolunda olan insanın, bu çabası öncesinde, esnasında ve belki sonrasında, kendisinde beliren “*cehalet (bilgisizlik)*”, “*zan (sanı)*”, “*şek (şüphe)*” ve “*sehv (yanılma)*” gibi kimi nitelikler de aslında bilginin imkânını imleyen niteliklerdir. Bilginin, insan için mümkün olduğunu ifade eden pek çok âyetin varlığından ziyade, Kur’an’ın insana gönderilmiş olması ve onu muhatap almış olması zaten tek başına bunun vesikasıdır (İbrâhîm 14/52; Fâtır 35/32).

İnsanın varlık-yapısı ve bilgi imkânını ele almış olduğumuz bu faslı sonlandırmadan önce, insanın bilgiye doğuştan sahip olup olmadığı meselesine dair birtakım açıklamalarda da bulunabiliriz.

Rasyonalistler, “bilgilerimizin doğuştan ve aklın ürünü olduğunu; ancak bu tip bilgilerimize güvenebileceğimizi, bu bilgilerimizin varlığı ve hakikatı tam olarak yansıttığını”⁶⁷ ileri sürerlerken, “bilgi alanı olarak olguları, nesnelere gör[en]”⁶⁸ ve “aklın duyular ve gözlemlerden ibaret olduğunu öne süren”⁶⁹ deneyci anlayış doğuştancılığın ifadesi olarak a priori (önsel) bilgiyi reddeder.⁷⁰ Bir üçüncü görüş insanın “doğuştan bilgilere sahip olarak değil de bilgiye istidatlı, ona yatkın olarak doğdu”⁷¹ yönündedir.

⁶⁴ Ateş, *İnsan ve İnsanüstü*, 155.

⁶⁵ Seyyid Kutup, *Fizilal-il Kur’an -Kur’an’ın Gölgesinde-*, çev. İ. Hakkı Şengüler vd. (İstanbul: Hikmet Yayınları, ts.), 6/45; Chittick-Murata, *İslam’ın Vizyonu*, 224.

⁶⁶ Yusuf Şevki Yavuz, *Kur’an-ı Kerim’de Tefekkür ve Tartışma Metodu* (Bursa, İlim ve Kültür Yayınları, 1983), 62.

⁶⁷ Hüsameddin Erdem, *Problematic Olarak Din Felsefe Münasebeti* (Konya: Hü-er Yayınları, 1999), 127; Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, 62; Karl R. Popper, *Daha İyi Bir Dünya Arayışı -Son otuz yılın makaleleri ve bildirileri-*, çev. İlknur Ata (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001) 64.

⁶⁸ Erdem, *Problematic Olarak Din Felsefe Münasebeti*, 130.

⁶⁹ Arslan, *Felsefeye Giriş*, 30.

⁷⁰ Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, 61; Vehbi Hacıcadıroğlu, *Bilginin Doğası ve Kaynakları Üzerine* (İstanbul: Cem Yayınları, 2002), 50.

⁷¹ Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, 61; Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1991), 257; Abdülbaki Güneş, *Kuran’da İşlevsel Akla Verilen Değer -Akıl Kavramının Semantik Ana-*

Acaba Kur'an'a göre, insan için imkân dahilinde olan bilgi doğuştan mıdır? Sonradan mıdır? Kur'an'da, Hz. Âdem'in yaratıldığı gibi, kendisine bazı isimlerin öğretildiği beyanı vardır (el-Bakara 2/31). "İsimlerden her şeyin (el-eşya) bilgisininin (el-ilm) kastedildiği"⁷² ifade edilir. Hz. Âdem'in Yaratıcısı tarafından bilgilendirilmesinin yanı sıra, Yaratıcısının ona ve eşine tecrübe ile bilgi edinme imkânını verdiğini ilgili âyetlerden anlamak mümkündür. Kur'an'da zikredilen "yasak" (el-Bakara 2/35; el-'Araf 7/19), "yasağın çiğnenmesi" (el-Bakara 2/36; el-'Araf 7/22; Tâhâ 20/121) ve "tebbe" olayı (el-Bakara 2/37), Hz. Âdem ve Havva'nın ilahi rehberliğin yanı sıra tecrübe yoluyla da bilgilenebilir. Bilgi meselesi, sadece Hz. Âdem için değil de insan için söz konusu olduğuna göre, başta Hz. Âdem'in kendisi olmak üzere, gerek Hz. Havva'nın gerekse diğer Âdemoğullarının bilgilerini tecrübeye de borçlu oldukları açıklıkla dile getirilebilir. Bu, insanın bilgiye doğuştan istidatlı oluşunu perdelemekte, bilakis bu yeteneği açığa çıkarmaktadır. Bu durumda, Kur'an'daki verilerden, rasyonalistlerin de empiristlerin de iddia ettiğinin ötesinde insanın bilgileri elde edecek yeteneklerle donatılarak yaratılmış olduğu görüşü çıkarılabilir.⁷³ Kur'an'da, bu yeryüzü yaşamı öncesi (elest bezmi)nde insanla yapılan bir muhâvere (diyalog) her ne kadar haber verilmekte ise de bu dünyaya doğan insanın mezkur âlemden hatırlayıp taşıdığı bir bilginin varlığı herhalde iddia edilemeyecektir. Zira Kur'an'da bu dünya, bir imtihan yurdu olarak geçer ve böyle fiilî bir hatırlatma buna aykırı bir durum teşkil edecektir. Bu arada, ilk insan ve ilk peygamber Hz. Âdem ile ilgili yer verdiğimiz açıklamaların "İslam antropolojisinde ilkel kavramının yeri olmadığı"⁷⁴ görüşünü imlediği söylenebilir.

1.2. İnsanın Bilgi Kaynakları

Her filozofun varlığa, insana, dolayısıyla insanın varlık-yapısına dair tasarımlarıyla epistemolojileri arasında bir münasebet olduğu gerçeği burada da karşımıza çıkmaktadır. "İnsanın ruhi yönünü esas alan ve bilginin kaynağını ruhi kuvvetlerden birisi olan akla dayandıranlar; bunlara akılcılar (rasyonalistler) denir. İnsanın maddi yönünü esas alanlar, bilginin kaynağı olarak duyuları ve duyu verilerini gösterirler ki bunlara duyumcular (sansualistler) denir. Duyular aracılığı ile algılanan varlıkları tekrar tekrar algılamak, onlarla karşılaşmak ve onları denemek suretiyle bilgi elde edi-

lizi- (İstanbul: Ahenk Yayınları, 2003), 22.

⁷² Attas, *İslami Eğitim - Araçlar ve Amaçlar*-, 48.

⁷³ Erdem, *Problematik Olarak Din Felsefe Münasebeti*, 128-129.

⁷⁴ Merrly Wyn Davies, *İslami Antropolojinin Oluşturulması*, çev. Tayfun Doğukargin (İstanbul: Endülüs Yayınları, 1991), 179.

leceğini savunanlara göre bilgi, duyu ve deneyden doğar ki, bu görüşü benimseyenlere deneyciler (empiristler) denir.⁷⁵

Bilginin kaynağı problemini farklı uçlarda temsil eden rasyonalizm ve “ona tepki olarak ortaya çıkan deneyci felsefenin”⁷⁶ -ki sansualizmi de kapsar diyebiliriz- yanı sıra, bilginin kaynağı olarak “sezgi”yi ileri süren görüş de vardır. “Bu görüşe göre gerçek, doğru, sağlam ve tam bilgiyi ancak aracısız ve doğrudan bilmeyi içeren sezgi verir.”⁷⁷ Sezgicilere göre, “bizi aldatan duylardan veya eşyayı parçalayan akıldan farklı,”⁷⁸ “istidlali (delil göstermeyi) bir yana bırakan,”⁷⁹ “bütünsel bir bilgi ile hakikatın sırrına eriştir[en]”⁸⁰ sezgidir. Düşünce tarihine bakıldığında, “birbirinden farklı sezgi anlayışlarının olduğu”⁸¹ gözlenir. Bu, en azından sezginin bir bilgi kaynağı olarak -herkesçe olmasa da- tanındığını göstermektedir. Nedir sezgi? Felsefede, duyu, tecrübe sahalarının dışında tamamen farklı bir bilgi kaynağı olarak görülen, “eskiden hads denilen sezgi,”⁸² Gazâlî gibi kimilerine göre, “kalbe ait,”⁸³ kimine göre de “akla ait” bir faaliyet olarak görülür. Örneğin “hem Aristoteles hem de İbn Sina’ya göre, orta terimi akla çabuk getiren zihnin bir faaliyeti”⁸⁴ olarak görülür. Şu kadar var ki, “İbn Sina, Aristoteles gibi, onu aklın çevik bir isabeti şeklinde tarif ediyor [olsa da] aklın kendisine ait bir özellik olarak saym[amakta,] kendisinin tabiriyle o[nu] ilahi bir feyz”⁸⁵ olarak görmektedir. Sezgi, umumiyetle doğrudan ya da dolaylı olarak aklın bir fonksiyonu, onun keskinleşmiş halini ifade eden zekânın hamlevi bir işlevi olarak görülür.⁸⁶ A. Carrel, “günlük hayatta olduğu gibi ilim hayatında da bir bilgi vasıtası”⁸⁷ olduğunu belirttiği sezgi için “istisnaidir, iptidai şekliyle pek çok insanda vardır, pek az kişide gelişir”⁸⁸ der. Doğrudur. Zira “Her beynin tahliye yapması ve iş meydana getirmesi aynı şekilde değildir.”⁸⁹ Gazâlî’de olduğu gibi aklın değil de kalbin bir işlevi olarak görülmesi durumunda da sezgi istisnai bir meleke olarak değerlendirilir. İster aklın işlevi

⁷⁵ Erdem, *Problematic Olarak Din Felsefe Münasebeti*, 122-123; Arslan, *Felsefeye Giriş*, 45; Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, 61-62.

⁷⁶ Vehbi Hacıkadıroğlu, *İnsan Felsefesi* (İstanbul: Cem Yayınları, 2000), 16.

⁷⁷ Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, 63.

⁷⁸ Arslan, *Felsefeye Giriş*, 30.

⁷⁹ Keklik, *Türk İslam Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri*, 203.

⁸⁰ Arslan, *Felsefeye Giriş*, 30.

⁸¹ Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, “Entüisyonizm”, 78; Arslan, *Felsefeye Giriş*, 48; Bergson, *Düşünce ve Devingen*, 32, 81.

⁸² Keklik, *Türk İslam Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri*, 198-199.

⁸³ Ebu Hamid Muhammed b. Mahmud Gazali, *İhyau Ulumîd-din*, çev. M. A. Müftüoğlu (İstanbul: Tuğra Neşriyat, 1990), 3/27.

⁸⁴ Bilal Kuşpınar, *İbn Sinâda Bilgi Teorisi* (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 2001), 126.

⁸⁵ Kuşpınar, *İbn Sinâda Bilgi Teorisi*, 128.

⁸⁶ Carrel, *İnsan Denen Mechul*, 148; Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, 165; Muammer C. Muştâ, *Konya Enerjetizm Felsefe Okulu* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990), 54.

⁸⁷ Carrel, *İnsan Denen Mechul*, 149.

⁸⁸ Carrel, *İnsan Denen Mechul*, 150.

⁸⁹ Muştâ, *Konya Enerjetizm Felsefe Okulu*, 54.

olarak görülsün ister kalbin, sezgi nihayetinde bir bilgi vasıtası olarak kabul edilmektedir.

Tecrübe (deney) ve onu önceleyen akıl ve duyu üzerinden “bilginin kaynağını uzlaşımçı bir tavırla”⁹⁰ işleyen felsefeler de vardır. Bir bütün olarak bakılması durumunda, kalbin ya da aklın bir fonksiyonu olarak görülen sezgiye bu uzlaşımçı yaklaşımda yer bulunabilir. Kur’an’a bakıldığında, O’nun bilgi evreninin, “kendisinin (=vahyin) dışındaki bilgi vasıtalarına yer vererek beşerî tecrübeyi kuşatan, bilmenin diğer türlerine (...) açık olarak beraberinde çeşitliliği sunan bir evren olduğu”⁹¹ ve insanın varlık yapısında sözü edilen bilgi kaynaklarına referanslar bulunduğu görülür. İleride de ele alacağımız üzere, fiil halindeki kullanımıyla -isim halinde değil- Kur’an’da, çok sarih dinî anlam taşıyan bir anahtar kelime olarak, Allah’ın âyetlerini anlamağa (doğruyu bulmağa) muktedir kılan insan yeteneğini ifade eden⁹² *akıl* (Âl-i İmrân 3/65; Yûsuf 12/2; el-Enbiyâ 21/10), *duyu* ve düşünme (ile de münasebetli) *duygu* gibi algı unsurlarının (el-Mü’minûn 23/78; es-Secde 32/9; el-Mülk 67/23) varlıklarının tanındığı gözlemlenebilir. M. Esed, “Gönül (kalp) gördüğünü yalanlamadı” (el-Kamer 54/11) meâlindeki âyete dair açıklama yaparken; “bilinç ile normal olarak kavranamayacak bir şeyin sezgisel olarak (kalp gözü ile) kavranmasından”⁹³ söz eder. Tabi ki yer verilen âyet, Peygamber hakkındadır. Yine Ya’kub peygamberin kilometrelerce uzaktan oğlu Yûsuf’un kokusunu aldığı yönündeki beyânı (Yûsuf 12/94) uzak mesafeden koku alabilme kapasitesi⁹⁴ ve “kokunun kuvveti”⁹⁵ gibi fiziksel etmenlerin dışında “kalbi seziş” olarak da yorumlanamaz mı? Elmalılı’nın dile getirdiği “Ya’kub’un vicdanı”⁹⁶ ve “ilham”⁹⁷ kalbi sezişten söz etme imkânını vermez mi? Gerçi İslam dünyasında, neredeyse Gazâlî ile bütünleşmesinden de anlaşılacağı üzere sezgi, “İslam kelimcilerinden tasavvufî kelam taraftarlarıncı kabul görmüştür. Bunun dışında genel geçer bir bilgi kaynağı olarak pek kabul görmemiştir.”⁹⁸ Bu, sezgisel bilgiye biçilen rol ve onun ihâta edebileceği varsayılan bilgisel alanla ilgili bir sorun olarak gözükmektedir. Şöyle ki, sezgisel olduğu ifade edilen bilgi ile

⁹⁰ Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, 63.

⁹¹ Halil Rahman Açar, “Kur’an’ın Bilgisinden Bilgi Bilimine”, 1. *Kur’an Haftası Kur’an Sempozyumu*, (Ankara: Fecr Yayınları, 1995), 264.

⁹² Muhammed Fuad Abdülbaki, *el-Mucemu’l Müfheres li Elfâz’il Kur’ân’i’l Kerim* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1986), s. 468-469; Toshihiko İzutsu, *Kur’an’da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.), 82; Güneş, *Kuran’da İşlevsel Akla Verilen Değer*, 226.

⁹³ Muhammed Esed, *Kur’an Mesajı, (Meal-Tefsir)*, çev. Cahit Koytak- Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 1998), 872.

⁹⁴ Ebu’l A’la Mevdudi, *Tefhimu’l Kur’an -Kur’an’ın Anlamı ve Tefsiri-*, çev. Muhammed Han Kayânî vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1986), 2/459.

⁹⁵ Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1971), 4/2921.

⁹⁶ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 4/2918.

⁹⁷ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili* 4/2920.

⁹⁸ Halife Keskin, *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1997), 96.

peygamberin ve O'nun getirdiği dinî metinlerin haber verebileceği alana uzanıp, ilişildiğinde bu tür bir bilginin meşruiyeti tartışılır olmuştur. Ebu Mu'in en-Nesefî'nin, "duyular, akıl ve haber dışında dinlerin doğruluğunu ya da yanlışlığını belirleyecek bir başka ilim kaynağı yoktur"⁹⁹ ifadesine baktığımızda, bu hassasiyet göze çarpmaktadır. M. Hamdi Yazır da bu türden vukûfiyetlerin genel itibarıyla esbab-ı ilimden olmadığını¹⁰⁰ zira "alel'âde bir vehim halinde keramet veya mu'cize mertebelerine kadar çıkacak muhtelif derecatta zâhir olabil[ceğini]"¹⁰¹ dile getirir. Nitekim Ya'kub peygamber şahsında bahse konu ettiğimiz vakıanın "mucizevi" olduğunu söyler. Dinî alanın dışında, ya da dinî alanda olsa bile, vahyin bildirdiğine ters düşmeyen ve genelleştirilmeyen sezgisel bilgi illa ki reddedilmeyi gerektirmeyecektir.

"Kur'an, insanın sağlam duyuları, selim aklı ve doğru haber ile gerçek bilgi elde edebileceğini belirtmiş, hatta bu araçları kullanmasını emretmiştir.¹⁰² Sezgi de -kalbî yahut aklı- bir vakıa, bir olgu olarak kabule mazhar olabilir. Reddini gerektiren durum, onun vahyin alanına uzanması ve ona muhalif olması durumundadır. Hem bir bilgi çeşidi hem bir bilgi kaynağı olarak "vahiy" de -epistemolojide yer verilmiş olmasa da- olgusal olarak vardır"¹⁰³ ve Kur'an kendisini bunun ifadesi olarak sunar (el-En'am 6/19; Tâhâ 20/114; en-Necm 53/4).

Kur'an, insanın bilgi imkânının bilgiye konu olan varlık alanları açısından değerlendirilmesi gerektiği düşüncesini duyurur. Zira "Kur'an'daki bilgiler, bu iki varlık alanına; gayb alemine ait bilgilerle şahadet alemine ait bilgiler ihtiva eder."¹⁰⁴ 'Şuhudî (görünen/fizikî)' ve 'gaybî (görünmeyen/metafizik)' olmak üzere ikili tasnife konu olan bu varlık alanlarının, insan bilgisine konu olurken, insanın hangi bilgi imkânına hitap ettikleri, hangisini gerektirdikleri de ayrı bir inceleme konusudur. Örneğin vahiy, fizik âlemi konu edindiği gibi gaybî olanla daha çok ilgilidir. Hatta onun yegâne kapısıdır. H. Atay, "Nitekim, biz size, aranızdan âyetlerimizi okuyacak, sizi her kötülükten arıtacak, size kitabı ve hikmeti öğretecek ve bilmediklerinizi bildirecek bir peygamber gönderdik" (el-Bakara 2/151) âyetini referans göstererek, muhtevası hakkında şunları söyler: "Birinci derecede âyetlerin anlatılması ve açıklanması, ikinci derecede kitap ve hikmetin öğretilmesi, üçüncüde bilinmeyenin bildirilmesidir. Birincisi duyulara, ikincisi akla,

⁹⁹ Keskin, *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, 98, 99-100.

¹⁰⁰ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* 4/2921.

¹⁰¹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* 4/2921.

¹⁰² Yavuz, *Kur'an-ı Kerim'de Tefekkür ve Tartışma Metodu*, 197.

¹⁰³ Atay, *Kur'an'da Bilgi Teorisi*, 33; Halis Albayrak, *Kur'an'da İnsan-Gayb İlişkisi* (İstanbul: Şule Yayınları, 1993), 196-198; Yaşar Fersahoğlu, *Kur'an'da Zihin Eğitimi* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1988), 169.

¹⁰⁴ Celal Kirca, *Kur'an ve Bilim* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1996), 18.

üçüncüsü de vahye dayanır.”¹⁰⁵ Bu noktada ileri sürülen şey “duyu ve tecrübe dünyasında yanılan aklın gayb alemiyle ilgili hükümlerde de yanılabilceği ve bu aleme ait bilgileri idrak etmekten aciz kalabileceği için vahye muhtaç olduğu[dur.]”¹⁰⁶

1.3. Değeri Açısından İnsan Bilgisi ve Bilen İnsan

Bilginin değeri elbette onun ‘hakikat (doğruluk)’ ile münasebetini ifade eder ki şüphesiz o da bilgi türleriyle ve onların kaynakları ile ilgilidir. “Hakikat, gerçekliğe tekabül ettiği için doğrudur.”¹⁰⁷ Bu sebeple “herhangi bir bilgi kuramı, herhangi bir ‘doğruluk’ tasarımı ile işe başlamak zorundadır.”¹⁰⁸ “İki değerli bir bilgi kuramının, biri gözlem ve deney, diğeri akıl olmak üzere nitelik açısından iki farklı bilme türünden söz etmesi,”¹⁰⁹ doğruluk tasarımını, tecrübî (olgusal) ve aklî (akılsal) zeminde temellendirecek bir kuram olduğunu gösterir. Ancak “bugün için, olgusal doğruluk ve akılsal doğruluk ifadelerinin yetersiz oldukları”¹¹⁰ dile getirilmektedir. Aynı zamanda, “doğruluk kavramının sadece epistemolojik doğruluk ile sınırlı olmayıp, tersine çok daha kapsayıcı bir kavram olduğu, bu nedenle doğruluk öğretisi içinde özel bir tarzda ele alınmayı gerektirdiği”¹¹¹ de ifade edilir. Sezgisel bilginin hakikat değeri, sezgiyi kabul edenlerce, daha doğrusu sezgiyi yegâne bilgi kaynağı olarak kabul edenlerce “kesin, upuygun”¹¹² ve genel geçerlik taşır. Ancak, sezgisel bilginin doğruluk değerine sahip olduğunu söylemek ile hakikatin tek kaynağının o olduğunu söylemek aynı şey değildir. Bu akıl ve duysal bilgi için de geçerli bir yaklaşımdır. Bir de vahyi bahse konu etmemize imkân veren haber, daha spesifik bir ifadeyle sadık (doğru) haber vardır. Sadık haber, “vakıya, hariçteki gerçeğe uygun olan haberdur. Bir haberin sadık, doğru haber olabilmesi için, onun geçmişte ve halde vakıya mutabık olması gerekmektedir.”¹¹³ İlmî kaynaklarda, “sadık haber, mütevatir haber ve peygamber haberi olmak üzere ikiye ayrılır.”¹¹⁴ Mütevatir haber, “yalan üzerine birleşmeleri aklen mümkün olmayan bir topluluğun bildirdikleri haberlerdir.”¹¹⁵ Peygamber haberi ise, “peygamberliği mucize

¹⁰⁵ Atay, *Kur'an'da Bilgi Teorisi*, 44.

¹⁰⁶ Yusuf Şevki Yavuz, “Akıl” (İstanbul: *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 1989), 2/245.

¹⁰⁷ Frithjof Schuon, *Varlık, Bilgi ve Din*, drl. ve çev. Şehabeddin Yalçın, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 153; Ali İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, çev. Salih Şaban (İstanbul: Nehir Yayınları, 1993), 93.

¹⁰⁸ Diemer, “Bilgi Kuramı”, 168.

¹⁰⁹ Heinemann, “Bilgi Kuramı”, 196; Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, “Epistemoloji”, 80.

¹¹⁰ Heinemann, “Bilgi Kuramı”, 196.

¹¹¹ Diemer, “Bilgi Kuramı”, 168.

¹¹² Arslan, *Felsefeye Giriş*, 48.

¹¹³ Şerafeddin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelam* (Konya: Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1988), 77.

¹¹⁴ Gölcük-Toprak, *Kelam*, 77.

¹¹⁵ Gölcük-Toprak, *Kelam*, 77; Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Türkiye

ile sabit olan[ın] verdiği haber”¹¹⁶ yani “vahiy”dir. “Vahyin naklinde peygamberin sıdkının ve emanetinin ispatlanması gerekmektedir. Bu da Allah tarafından deliller ve âyetlerle tasdik edilmesi, teyid edilmesi ile olabilir.”¹¹⁷ M. Bin-Nebi, peygamber haberinin ele alınmasında, Hz. Peygamber özeğinde iki yaklaşıma işaret eder. Önerdiği ilk yaklaşımla, “peygamberin idrak berraklığı ve ifade sadakatine, yani güvenilirliğine”¹¹⁸ vurgu yapar. J. Locke’un inanç için “akıl çıkarımlarına değil de onların, olağanüstü bir iletişim yoluyla Tanrıdan geldiğini bildiren kimseye duyulan güvene dayanan önermeler için gösterilen onaylamadır”¹¹⁹ şeklindeki yaklaşımını burada hatırlamak yerinde olacaktır. İkinci yaklaşım olarak da M. Bin-Nebi, “Kur’an’ın kendisinin bir bütün olarak ‘tetkik’ine”¹²⁰ dikkat çeker.

Bilginin değeri konusunda farklı bir bakış açısıyla pragmatizmi de anmak gerekir. “Pragmatistlere göre, bir bilgi yararlı olduğu sürece değerlidir ve doğrudur. Yararın ne olduğu konusunda kendi içlerinde farklılıklar olsa da ortak noktaları yarar değerinde birleşmeleridir.”¹²¹ Bunlara göre “klasik filozofların iddia ettiği gibi öyle ezeli ve ebedi hakikatler yoktur. Hakikatler, hayat dediğimiz olgular bütününde bizim işimize yarayan, bize faydalı olan şeydir. Hakikatın değeri mutlak değil, onun bize sağladığı fayda ile orantılıdır.”¹²²

Bilgi kaynaklarına, birbirlerini bütünleyici tarzda yer vermekte olduğunu gördüğümüz Kur’an’ın, yine birbirlerini tamamlar nitelikte, “*tekabül*” (Yüsuf 12/26-28) ve “*tutarlılık*” (Âl-i İmrân 3/65) gibi epistemolojide yer alan bilgi ölçütlerini çağrıştıracak örnekler içerdiği söylenebilir. Ancak fayda ve zararı bir olgu olarak ele almakla beraber (el-Bakara 2/102; el-Hac 22/12; eş-Şuarâ 26/73) terim anlamını aşan, felsefi argümanları ile kastedilen pragmatik yaklaşıma, doğru bilgiye bir ölçüt olarak yer verdiği söylenemez. En azından bu yönde bir görüş, “ama”sız olarak Kur’an’a dayandırılmaz. Buna mukabil, bilgi kaynaklarının duyu, akıl ve sezgi olarak öne çıktığı epistemolojide bir bilgi kaynağı olarak yer almayan vahiy, Kur’an’da tartışmasız doğruluk değerine sahiptir ve Kur’an kendisini bunun son ve ilâ nihâye mümessili olarak tanıtır.

Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 306; Suphi Salih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstihlaları*, çev. M. Yaşar Kandemir (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1973), 120

¹¹⁶ Gölcük-Toprak, *Kelam*, 77.

¹¹⁷ Keskin, *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, 82.

¹¹⁸ Malik Bin-Nebi, *Kur’an-ı Kerim Mucizesi*, çev. Ergun Göze (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 51.

¹¹⁹ John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıcağiroğlu (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 1996), 395.

¹²⁰ Bin-Nebi, *Kur’an-ı Kerim Mucizesi*, 128.

¹²¹ Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, 74.

¹²² William James, *Pragmatizm*, Çev. Muzaffer Aşkın (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1986), 55, 80.

Burada üzerinde durmak istediğimiz bir husus da değeri açısından bilen insandır. Kur'an'da, insan diğer varlıklara nazaran değerli (el-Bakara 2/34), melekle mukayesesine imkân verecek kadar üstün bir varlık olarak görülür. Mevlânâ, “insanı Tanrı'nın yeryüzündeki halifesi yapan, ondaki düşünce kuvveti ve hürriyet içinde hareket etme imkânı” olduğunu söyler. Kur'an, ilim sahibi olanların bilgisiz kimseler gibi olamayacağını dile getirir. Bu, ilim sahiplerinin ilim sahibi olmayanlara nazaran üstünlüğünü ifade eder (ez-Zümer 39/9; Fâtır 35/28). Ancak Kur'an'da üstün ve değerli insan olma yolunda bilgi yeter neden değildir. Kur'an'ın “...Allah'tan kulları içinde ancak alimler hakkıyla korkar” (Fâtır 35/28) beyânı, üstünlüğün ölçüsünün takvâ olduğu (el-Bakara 2/177) gerçeğine dikkat çeker. Kur'an'da bilgiyle dile getirilen ve ona anlam katan unsurlar olarak iman ve salih amel (eylem)e de yer verilir (el-Bakara 2/177; el-Mü'min 40/57-58) ve bu unsurlardan uzak olduğunda bilgi sahibi insan kınamaya muhatap olur (el-Cuma 62/5). Öyle ki hayvanla mukayese edilip kendisine aşağı bir durum nispet edilir (el-Araf 7/179; el-Furkân 25/44). Çünkü Kur'an, insanı salt bilen değil, değerle münasebeti olan bir varlık olarak da görür. Başiboş bırakılmadığını söylediği insanın (el-Kıyâmet 75/36) bilişsel aktivitesine insanlığın yararına yön tayin eder.

1.4. İnsan Bilgisinin Sınırı

Heinemann, “Tanrı ve evren üzerine spekülasyonlara başvurulmadan önce, insan anlığının çözümlenmesi ve insan anlığının sahip olduğu olanakların araştırılması”¹²³ gereğine işaret eder. Bu, insan bilgisinin sınırının “insanın bilgi imkânı” ve “bilgiye konu olan varlık alanları” üzerinden ele alınabileceğine dair ilham verici bir tespittir. “İçeriksel ve formel olarak bilginin çeşitli tarzları var mıdır?” diye soran Heinemann, “eğer varsa, bilginin sınırlarını saptamayı istemek anlamsız olmaz mı?”¹²⁴ diye de sorar. Şunu ifade etmek isteriz ki biz, burada bilginin çeşitli tarzları üzerinden bilginin sınırlarını saptamaktan ziyade, süje ve obje bazında bilgide sınırlılığın varlığını genel anlamda ve ayrıca Kur'an'daki tezahürü noktasında konu edinmek durumundayız.

1.4.1. İnsanın varlık-yapısı ve bilgi kaynakları açısından bilginin sınırı

Bilginin sınırsız olmadığı farkında olmak, bu sınırın varlığı kadar önemlidir. “Alimin erdemi kendi bilgisi hakkındaki sınırlardan haberdar

¹²³ Heinemann, “Bilgi Kuramı”, 181.

¹²⁴ Heinemann, “Bilgi Kuramı”, 182.

oluşundandır.”¹²⁵ İnsanın “bilgisinin ve yeteneklerinin sınırını tanıması da bir anlamıyla kendini tanımak anlamına gelmektedir.”¹²⁶

Görünen o ki, bilgisizliğimizin sınırsız, bilimimizin ise sınırlı olabileceğini düşünmek, sağlıklı epistemolojik duruşu ifade etmektedir. Bu duruşun, “bilmemek bilgeliğin başlangıcıdır”¹²⁷ şeklinde formüle edilerek, sınırlı bilginin ötesine taşındığını görüyoruz. Zira bilgiyi öldüren, Whitehead’ın diliyle söylersek: “bilgisizliğin bilgisizliğidir.”¹²⁸ Sokrates’in yaşam felsefesinin bu anlayış üzerine kurulu olduğunu biliyoruz. Aslında, bu yaklaşımların dönüp durduğu yer, insan bilgisinin sınırlılığı ve insanın bunun farkında olup olmaması meselesidir.

Düşünce tarihinde, bilgi kaynakları açısından “bilginin sınır veya kapsamını belirleyen bazı temel görüşler söz konusudur. Örneğin, bilimimizin kapsamı; yani neyi bilip neyi bilemeyeceğimizin ölçütü aklımızdır diyen akılcılık. Tüm bilgilerimizin kaynağını duyu deneylerine indirgeyen ve bilgilerimizin sınırını deneyin belirlediğini söyleyen deneycilik. Bilgilerimizin sınırlarını sezginin belirlediğini söyleyen, ancak bilgiye, daha geniş bir alan tanıyan sezgicilik. Bilgilerimizin sınırını verdiği yarar belirler diyen pragmatizm.”¹²⁹ Her biri, ayrı ayrı bilgi kaynağı kabul eden ve bilgi alanını onunla sınırlı tutan bu görüşlerin ortak yönü, hepsinin de şöyle veya böyle insan bilgisini sınırsız görmedikleridir. Bu bilgi teorilerini bir kenara bıraksak bile, bilgi sınırı açısından insana yöneldiğimizde, benzer izler göreceğiz.

“Bilgilerimizin araçları sayılan duyularımızı tek tek araştırarak olursak, bunların sınırlı olduğunu anlamakta güçlük çekmeyiz. Örneğin gözümüz, belli bir şiddette ışık ve karanlığa göre belli uzaklıktaki belli büyüklükte şeyleri görebilmekte, işitme duyumuz olan kulağımız, belirli frekanstaki sesleri duyabilmektedir. Bu durum diğer duyularımız için de böyledir. Bunların gücü bazı aletler vasıtasıyla artırılrsa da yine sınırlı olmaktan öteye gidememektedir. Diğer taraftan duyularımızın bir süre içindeki algılarını ele alacak olursak yine bu sınırlılığı sezebiliyoruz. Örneğin bir kitabın herhangi bir sayfasını okuduğumuzda gözümüz önce birinci satırı, daha sonra diğer satırları olmak üzere bir süreklilik içinde algıda bulunur.”¹³⁰ Yani, “duyularımız kendilerini etkileyen tikel nesnelere üzerinde kullandıkları sıradaki tanıklıklarıyla sınırlıdır.”¹³¹

¹²⁵ İsmet Özel, *Bilinç Bile İlginç* (İstanbul: Şule Yayınları, 2002), 19.

¹²⁶ Ahmet İnam, “Epistemiyatri Kapısını Açarken”, *Felsefe Dünyası*, 36 (2002/2), 6.

¹²⁷ J. Krishnamurti, *Öğrenme ve Bilgi Üzerine*, çev. Anita Tathier (İstanbul: Ayna Yayınları, 2000), 29.

¹²⁸ Özel, *Bilinç Bile İlginç*, 22.

¹²⁹ Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, 75-82.

¹³⁰ Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 320-321; Emrullah Yüksel, *Amidi’de Bilgi Teorisi* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1991), 95; Albayrak, *Kur’an’da İnsan-Gayb İlişkisi*, 177.

¹³¹ Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 365-366.

Bilginin sınırı ile münasebeti içerisinde son olarak ele almak durumunda olduğumuz kaynak vahiydir. Özel kişilerin kalplerine veya akıllarına doğurtulan bir bilgi kaynağı olarak görülen vahiy, ilâhî menşeli bilgi kaynağına ifade eder. Özel anlamıyla sadece peygamberlere mahsus bahse konu edilebilecek olan bu bilgi kaynağının iki cihetten değerlendirilebileceği kanısındayız; gönderen açısından bakıldığında, bir sınır tahdidi söz konusu edilemez. Muhatap olan (peygamber) açısından bakıldığında, vahiy karşısında bir edilgenlik, onunla kayıtlanmışlık söz konusudur. Ayrıca sair insanların vahiyden istifade etmesi, bilgilenmesi cihetiyle bakıldığında, insan için söz konusu edilebilecek tüm durumlar, burada da geçerli olur. Şu kadar var ki, duyu ve aklın ulaşamadığı, “yetersiz kaldığı noktalarda vah[i]y gerçekliği açıklayıcı bir unsur olarak”¹³² insanın elini güçlendirmektedir.

Fârâbî'nin belirlediği nefsin kuvvetleri arasında hiyerarşik bir düzenin olduğu, bu güçler arasında bir hizmet eden ve hizmet edilen ilişkisinin bulunduğu, bir alttakinin bir üsttekine hizmet ettiği¹³³ şeklindeki yaklaşımı, bilgi kaynakları için de düşünülebilir. Bilgi kaynakları da “en aşağıda duyum, onun üstünde akıl, sonra sezgi ve en üstte ise vahy”¹³⁴ olmak üzere, somuttan soyuta sıralanabilir. Nitekim, “bu bilgi kaynaklarının birbiriyle çok sıkı bir münasebeti olduğu, daima bir alt basamağın bir üste destek verip, onun temellenmesini sağladığı”¹³⁵ ifade edilmiştir. Bu açıklama esas alındığında, birbiriyle münasebeti olan ve birbirini destekleyen bu bilgi araçlarının, insan bilgisi önünde duran sınırı bütünüyle kaldırmasa bile, insanın sahip olduğu bilgiyi, merteye merteye genişletme noktasında birbirlerine katkı sağladıkları söylenebilir.

Kur'an açısından bakılacak olursa görülecektir ki: İnsanın “hilafet alanı, belli bir zaman noktasında, vahyî ve tecrübî bilgisinin alanı ile sınırlı kalmaktadır.”¹³⁶ İnsan bilgide ilerleyebilir, ama yine de bilgilenmesinin bir sınırı olacaktır. Nihayetinde insan Allah'tan fazla bilgi sahibi olamayacaktır (el-Bakara 2/140). Çünkü beşerdir. Onu bilgi imkânları ile yaratan Allah (en-Nahl 16/78; er-Rahmân 55/3-4) onun varlığını beşer üstü kılmadığı gibi, bu istidatlarını da sınırsız kılmamıştır. Kur'an, insanın değil, Allah'ın ilminin her şeye şamil olduğunu ve âlemi kuşattığını ifade etmektedir (el-

¹³² Necati Öner, *İnsan Hürriyeti* (İstanbul: Selçuk Yayınları, 1982), 61; J.M.S. Baljon, *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, çev. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Fecr Yayınları, 1994), 85.

¹³³ Mehmet Aydın, “Türklerin Felsefe Kültürüne Katkıları”, *Erdem Atatürk Kültür Merkezi Dergisi*, 1/3, (Eylül 1985), 631.

¹³⁴ Atay, *Kur'an'da Bilgi Teorisi*, 35; Erdem, *Problematik Olarak Din Felsefe Münasebeti*, 124-125; Mevlüt Uyanık, *Bilginin İslamileştirilmesi ve Çağdaş İslam Düşüncesi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1995), 91.

¹³⁵ Erdem, *Problematik Olarak Din Felsefe Münasebeti*, 124-125.

¹³⁶ M. Rıza Kirmani, “İslam'ın Epistemolojik Temelleri”, çev. Mehmet Paçacı, *İslami Bilimde Metodoloji Sorunu*, haz. Mehmet Paçacı (Ankara: Fecr Yayınları, 1991), 123.

Bakara 2/29, 231, 242; el-En'âm 6/80; et-Talâk 65/12). Kur'an'da geçen, Peygambere hitaben: "Rabb'im, ilmimi arttır de!" (Tâhâ 20/114) âyeti, bilgide sınırlılığı ifade etmektedir. H. Z. Ülken, "bilginin bir barajı var ki, insan o barajın ötesine geçemiyor. Bunun ötesine geçmek için insan-üstü varlık olmak gerekir"¹³⁷ demektedir. "Bazı konularda birbirinden farklı olan, ama bilgisizlik aleminde hepsi de eşit olan"¹³⁸ insanların, insan-üstü olabilecek bir imkânları da mevcut değildir. Kur'an açısından baktığımızda hem genel hem de bilgisel anlamda, insandan insan-üstü olmayı talep etmediğini görürüz. Ancak "kâmil insan" olma hedefinden söz edebiliriz ki bu ne insanın bilişsel melekesinden bağımsızdır ne de bu melekenin sınırlılığına rağmen imkânsızdır. Kur'an'ın insanın bilişsel aktivitesine yön tayin ettiğini ifade edebilmemiz bundandır.

Berkeley "bilgiye giden yolu tıkayan güçlüklerin hepsinin olmasa da çok büyük bir bölümünün tümüyle bizden kaynaklandığını"¹³⁹ söyler. Bizi ve bilgimizi sınırlayan güçlüklerin insan olarak bizden kaynaklanan veçhesini nispeten ele aldık. Şimdi de bizi aşan boyutu ya da alanıyla söz konusu güçlüğü bahse konu edeceğiz.

1.4.2. Bilgiye konu olan varlık alanları açısından bilginin sınırı

Ontoloji (varlıkbilim) "düşünceden müstakil bir varlık ve varoluşu kabul eder,"¹⁴⁰ onun gerçekliğini tanır. Bu tanıma, "varlığı yalnız elle tutulabilenlere dayandırıp, başka gizli, görülemeyen şeyleri varlık saymama"¹⁴¹ gibi bir düşünce ile sınırlandırılmadığı müddetçe, Kur'an'da da temel bulur.

Kur'an yaratılışa vurgu yaparak, evrene gerçeklik tanır (el-Hicr 15/85; en-Nahl 16/3). Ancak, evrenin yanı sıra, öte bir âlem (âhiret)in gerçekliğine (İbrâhîm 14/27; el-Ankebût 29/20; Sebe' 34/3) de dikkat çeker. İnsanın, dünya yaşamını bir tür oyalanma olarak sunup (Âl-i İmrân 3/185; el-En'âm 6/32; el-Ankebût 29/64) değer açısından âhiret yurdundaki yaşamından geri planda zikredip (et-Tevbe 9/38; er-R'ad 13/26; el-Kasas 28/60) karar kılınacak, yurt edinilecek asıl yer olarak öte âlemi gösterse de (el-Kasas 28/60; el-Mü'min 40/39) evrenin ve insanın yaratılışının boşa olmadığını vurgulaması (Âl-i İmrân 3/191; Sâd 38/27; el-Kıyâmet 75/36), onlara gerçeklik tanıdığı şeklinde yorumlanabilir. Kur'an'da, Hakka Suresi'nin 38.

¹³⁷ Hilmi Ziya Ülken, *Bilgi ve Değer* (Ankara: Kürsü Yayınları, ts.), 111.

¹³⁸ Popper, *Daha İyi Bir Dünya Arayışı*, 55, 65.

¹³⁹ George Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*, çev. Halil Turan (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1996), 14.

¹⁴⁰ Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, "Ontoloji", 194.

¹⁴¹ Eflatun, *Theaitetos*, çev. Macit Gökberk (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997), 40; Muhammed Abdurrahman, *Tevhid*, çev. Sabri Hizmetli (Ankara: Fecr Yayınları, 1986), 155; Albayrak, *Kur'an'da İnsan-Gayb İlişkisi*, 211; Ömer Demir, *Bilim Felsefesi* (Ankara: Vadi Yayınları, 1997), 15.

âyetinde “insanın gördüklerine” ve 39. âyetinde ise “insanın görmediğine” kasem (yemin) ile işaret edilir. “Yemin dikkat çekmek içindir”¹⁴² ve “yemin değer verilen şey üzerine yapılır.”¹⁴³ Var olmayanın değeri olmayacağı gibi, dikkat çekilmesi de anlamsız olacaktır. Demek oluyor ki, yemin hem var olan hem de önemli bulunan şeylere edilir. O halde, yemin, bu iki âlemin gerçekliklerine referans teşkil etmektedir. Çünkü “Allah’ın yarattığı şeyler üzerine yemin etmesi, onları yaratmış olmasındandır; bizzat onların kendilerine değil, onların varlıklarınadır.”¹⁴⁴

Aynı şekilde, Furkan Suresi 59. âyete baktığımızda, evrenin yaratılışını konu edindiğini ve bu konuda (fizik evren ve yaratılışı hakkında), bilene sormayı telkin ettiğini, araştırmağa sevk ettiğini görürüz. Evren, varlığıyla fizikî objeyi ifade etmekte olduğu halde, yaratılışı söz konusu edildiğinden, Yaratıcıya ve dolayısıyla aşkın alana da işaret etmektedir. Bu durumda âyet, insanın bilgi imkânına yer vermiş olduğu gibi, onun fizik evren ve aşkın alan olmak üzere, bilgiye konu olan varlık alanına da işaret etmiş olmaktadır.

Yukarıda kaydettiğimiz âyetlerden istifade ederek, şu sonuca varabiliriz: Kur’anda, iki âlemin varlığından ve bu âlemlerdeki varlıklardan söz edilir. O halde, Kur’an’dan hareket edecek epistemolojik yaklaşım, maddî evrenle sınırlı/kayıtlı olmayacaktır; her iki âlemi de bilgiye konu etmesi kaçınılmaz olacaktır. Elbette bu iki alanı işleyen bir epistemoloji, sadece maddî olan üzerinde duran bir epistemoloji gibi olmayacaktır. Kur’an, fizik ve aşkın diye söyleyip durduğumuz, âlemlerin varlığına yer vermekle beraber, farklı terminolojiyle bunu zaten ifade etmektedir. Kur’anda birçok kere tekrarlanan “âlemü’l gayb veş-şehâde” ibaresine bakmak yeterlidir (el-En’âm 6/73; et-Tevbe 9/105; el-Mü’minûn 23/92; ez-Zümer 39/46; el-Haşr 59/22). Zira buradaki gayb kavramının görülmeyen anlamında olup görülemediği için zaten deney ve gözlem konusu olmayan aşkın konuları temsil ettiği açıkça anlaşılmaktadır. Şehâdet kavramının ise, görülen anlamında olduğundan tecrübî bilgilerimize işaret ettiği yine açıkça anlaşılabilir. Varlık âleminin gayb ve şehâdet diye ayrılması, şüphesiz ki insanlara göre bir mana ifade eder, yoksa Allah için gayb diye bir şey yoktur.

İster fizik evren (şehâdet âlemi) ister aşkın alan (gayb âlemi) bahse konu edilsin, “bilinen şey, varolan şey kadar değildir; varolan bilinirliğin ve bilenebilirliğin sınırını çok aşar.”¹⁴⁵ Fizik âlemde, bilgimize henüz kapalı olan

¹⁴² Mevdudi, *Tefhimu’l Kur’an*, 7/222.

¹⁴³ Celaleddin Suyuti, *el-İtkan fi ulumi’l Kur’an -Kuran İlimleri Ansiklopedisi-*, çev. Yakup Yıldız-Avni Çelik (İstanbul: Hikmet Neşriyat A.Ş., 1987), 2/250, 346.

¹⁴⁴ Suyuti, *el-İtkan*, 2/348; Mevdudi, *Tefhimu’l Kur’an*, 7/222.

¹⁴⁵ Carrel, *İnsan Denen Mechul*, 59; Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, 118.

alanlar vardır. Belki bilgi kaynakları değil, lakin onlarla iş gören “araştırma araçları ilerledikçe, bu alanların kendisini ele vermesi, kendisini göstermesi de ilerleyecektir.”¹⁴⁶ Duyu, akıl gibi bilen öznenin bilme yetilerinin ötesinde olup, başka bilgi türlerine gereksinim duyduğundan aşkın diye nitelenen alan ve bu alandakilere dair bilgilerde de bir sınırlılık söz konusudur. Ancak, bu alanda bilgi imkânı olarak vahiy iş görmektedir. Bu konuda, “insan zihninin sınırları olduğu şeklindeki teolojik fikrin ve akli aştığı iddia edilen sınırların önemi nedir?” diye soran F. Schoun, cevap olarak: “İlahi vahiy otoritesine başvurmaktır ve bu son derece açıktır”¹⁴⁷ der. Vahyin bu noktada iş gördüğünü söylemiş olsak da bu her iki evrenle ilgili olarak ne akıl ne de ona kılavuz olan vahiy, onun önüne bütün sınırları sermiştir. İnsan, her iki evrene ait bilgilere sahip ve her iki evrenden bilgisizliklerle kuşatılmıştır (el-Bakara 2/255; Yûnus 10/5; eş-Şuarâ 26/132; Lokmân 31/4). Ancak bilgi çemberini genişletme imkânına maliktir (Tâhâ 20/14). Herkes vüs’ati nispetinde buna muvaffak olur (Yûsuf 12/76, 96; en-Nahl 16/43; el-Enbiyâ 21/7). Fakat bunun yine de bir sınırı vardır (el-En’âm 6/35; er-Rahmân 55/33).

Olgusal alan ile aşkın alan arasındaki sınırın nerede başlayıp nerede bittiğinin sorun teşkil etmesi yanında, aşkın alanın sınırlarının ne kadarının insana açık ve ne kadarının kapalı olduğu, bir başka ifade ile insanın yol alması ve durması gereken safhaların nelerden ibaret olduğu, nerede başlayıp nerede bittiği de sorun teşkil etmektedir. Bu probleme, yukarıda yer verdiğimiz şehâdet ve gayb kavramlarının tahliliyle daha bir açıklık getirilebilir.

Önüne serilen fizik âlemi, peyder pey keşfeden, bilgice vakıf olan insan, gayb âleminden hiç mi pay almamaktadır? Bu konuda, M. Hamdi Yazır’ın şu ifadeleri açıklayıcı olacaktır: “Gaybdan murad halkın henüz vukufu olmayan mümkünattır ki gerek hiç vücuda gelmemiş olsun gerekse vücut verilmiş de henüz hiç kimse muttali olmamış olsun”¹⁴⁸ diye gayba tanım getiren müellif, şu önemli açıklamayı da verir: “Gayb iki manada kullanılır ki birisine gaybi mutlak, birisine de gaybi izafi denilir. Gaybi mutlak: Hiçbir mahlukun ne ihsası ne de ilmi te’alluk e[dendir]. Gaybi izafi: Muayyen bir mahlukun ilmi te’alluk etmeyendir ki ona nisbetle gayb denmektedir.”¹⁴⁹ “Mutlak Gayb insanlara açıklanmayan bildirilmeyen, bildirilse bile sadece peygamberlere bildirilen alandır.”¹⁵⁰ “İzafi gayb ise, adından da anlaşılacağı üzere ne bütünüyle gayb, ne de bütünüyle şehâdettir.”¹⁵¹ İlki, yani “mutlak gayb, Kur’an’ın haber verdiği şekliyle ve yorumsuz olarak inanca konu

¹⁴⁶ Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, 118.

¹⁴⁷ Schoun, *Varlık, Bilgi ve Din*, 113.

¹⁴⁸ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 6/3943.

¹⁴⁹ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 7/4869.

¹⁵⁰ Albayrak, *Kur’anında İnsan-Gayb İlişkisi*, 160.

¹⁵¹ Albayrak, *Kur’anında İnsan-Gayb İlişkisi*, 166.

olur.”¹⁵² İkincisi, yani “izafi gayb, vahyin yol göstermesi ile inanca konu olduğu gibi bilgiye de konu olur.”¹⁵³ Her iki halde de ortaya çıkan şudur: “İnsan gaybî olanın haberine temelde, vah[i]y ile muttali olur.”¹⁵⁴ Ancak, bu bile sınırlandırılmıştır (el- Bakara 2/255). Allah, mutlak gayb bilgisinden, sınırını kendisinin tayin ettiği kadarını peygamberlerine vermiştir.

Nasıl ki, hepsi vazgeçilmez epistemolojik fonksiyonlar gören bu bilgi kaynaklarının sınırlarını göstermek, onları, bütün varlık ve olayların bilgisini kuşatmadaki gücü konusunda farklı mütalaa etmek, bilgi kaynakları olmak noktasında asla “onları red etmek anlamını taşımaz”¹⁵⁵ ise, aynı şekilde, bu bilgi kaynaklarının taşıyıcısı olan süjenin, varlık-yapısında ve çevresiyle sınırlılıklarla kuşatılan bir varlık olduğunun söylenmesi, biyolojik varlığına nispeten bu sınırları esneten bilgisel varlığıyla yine de sınırlı olduğunun dile getirilmesi, insanı, dahası bilen insanı inkâr anlamına gelmemekte, aksine bunu ikrar etmektedir. Sonuç olarak ifade etmek gerekirse, bilgi imkânlarını “duyu/akıl ve deneye indirgemeyip, bilgi yöntemini tekleştirmeyen, çoğulcu kaynak ve yöntem anlayışı ile inanç kaynağını yadsımamış”¹⁵⁶ epistemik bir anlayış, insanı salt bilen değil, “bilen ve inanan” bir varlık olarak ele almağa imkân vermekle tam anlamıyla insanî olan bir insan görüşü sunduğu gibi aynı zamanda insanın bilgice sınırlılığına da bir açılım getirir.

2. VARLIK DÜNYASI, İNSANIN VARLIK-YAPISI VE DİNAMİZM

Kur'an'da varlık dünyası her ne kadar bu âlemin ötesine uzanırsa da biz bu âlemi esas almak durumundayız ve Kur'an'da bilen varlık her ne kadar sadece insan değilse de biz sadece insanı esas alıyoruz. Nihayet Kur'an'da, insan sadece bilen de değildir. Ancak biz onu diğer canlılardan farklı olan bu yönü üzerinden ele aldığımız gibi, “dinamizm” vurgusunu yine bu temel üzerinden yapıyoruz, onun diğer canlılarla ortak anatomik yapısı üzerinden değil.

2.1. Evrenin Varlık-Yapısı ve Dinamizm

Dinamiğe, kuvvet, enerji gibi “cisimlerin üzerinde etkiyen fiziksel etmenler ile bunların neden olduğu hareketler arasındaki ilişki çerçevesinde” göndermede bulunmuştuk. Bilinen odur ki, “enerji, kendiliğinden idrak edilen (algılanan) bir varlık değildir. Çünkü biz onu, ancak tezahürleri

¹⁵² Alparslan Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1992), 179-180.

¹⁵³ Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi*, 179-180.

¹⁵⁴ Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi*, 174-175; Albayrak, *Kur'an'da İnsan-Gayb İlişkisi*, 211.

¹⁵⁵ Atay, *Kur'an'da Bilgi Teorisi*, 26.

¹⁵⁶ Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, 266.

(görünüŖleri) bakımından algılamaktayız ve hareket onun tezahürlerinden biridir.”¹⁵⁷ Evrende tezahür eden hareketin varlığı ve kökenine dair, düşünce tarihinde, farklı görüşler ortaya konulmuştur. “Müslüman filozof ve kevnîyatçılar, varlıkların asıllarının ilm-i ilahîde bulunduğunu ve mutlak yokluk (Adem-i mutlak) söz konusu olamayacağından, Allah’ın ilmindeki bu varlık köklerine (ayan-ı sabite) “ol” demesiyle varlıkların dışlaştıklarını ve kainatın sürekli bir oluş halinde ‘İlm-i İlâhî’nin Meşîet ve İrade-i İlâhî ile tecellisi sonucu meydana gelen şeylerin bütünü olduğunu (Mükevvenat) belirtmektedirler.”¹⁵⁸ Müslüman filozof ve kelamcıların, Kur’an’dan ilham aldıklarını göz önünde bulundurursak, bu görüşün nazar-ı itibara alınması gerektiği ortaya çıkacaktır. Söz konusu görüş, maddeye varlık verenin ve taşıdığı dinamik yapıyı onda var kılanın kaynağını açıkça ifade etmektedir. Zira “Kur’an’a göre, Allah bir şeyi yaratacağı zaman o şeyin kabiliyetini ve eylemlerini (emr veya hidayet) mahiyeti (nature-tabiatı veya karakteri) içerisine yerleştirir. Böylece o şey, bir etken (faktör) durumuna geçer.”¹⁵⁹ Evrende gerçekliğini gözlemlediğimiz hareketten, aynı şekilde canlıların da pay aldığını gözlemliyoruz. Evrende, “otodinamik” olarak cereyan eden hareket, “insan dışındaki canlılarda (...) içgüdü eskilerin tabiriyle “sevk-i tabii” olarak görünmektedir.”¹⁶⁰ Bilinen ve görünen canlılar içinde yalnızca insanın fiil ve davranışları, bu davranışların büyük bir kısmı, düşünceye bağlı görünmektedir. “Gerçi pek çok hayvanın belli seviyelerde bilgilerinin olduğu, bir kısmının düşük seviyede de olsa düşündüğü ileri sürülmüş ise de”¹⁶¹ “mevcut varlıkları, görünen ve cereyan eden hadiseleri dikkate almak, onları bilgi dairesine sokmak”¹⁶² şeklinde tanımlayabileceğimiz düşünmek, insana has bir realitedir.

Kur’an’da, insanın kendi varlığının bir Yaratıcı’ya işaret ettiğini, özgür iradesinin alanına girmeyen, onu aşan bedensel fonksiyonlarının, diğer yaratıklardaki gibi, Yaratıcı’nın tasarrufunda olduğu ve ister irade dışı dinamik çehresinin, diğer varlıklarda olduğu gibi “sünnetullah” çerçevesindeki işleyişinin, ister iradî hareketlerinin her ikisinin de bir hedefe yönelik bulunduğunu gösteren pek çok âyeti görmek mümkündür (Tâhâ 20/50; eş-Şuarâ 26/78; er-Rûm 30/20, 54; ez-Zuhruf 43/27; et-Tür 52/35; el-İnsân 76/2; el-A’lâ 87/3).

¹⁵⁷ Keklik, *Türk İslam Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri*, 187.

¹⁵⁸ Ali Ünal, *Kur’an’da Temel Kavramlar* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1988) 462.

¹⁵⁹ Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur’an*, 71.

¹⁶⁰ Fahrettin Olguner, *Türk-İslam Düşüncesi Üzerine* (İstanbul: Ötügen Yayınları, 2001), 11; Kırca, *Kur’an ve Bilim*, 8.

¹⁶¹ Olguner, *Türk-İslam Düşüncesi Üzerine*, 8, 11; Henri Bergson, *Yaratıcı Tekamül*, çev. Şekip Tunç (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1986), 183 vd; Chittick-Murata, *İslam’ın Vizyonu*, 2000, s. 195; Kırca, *Kur’an ve Bilim*, 8.

¹⁶² Olguner, *Türk-İslam Düşüncesi Üzerine*, 13.

2.2. İnsanın Varlık-Yapısı ve Dinamizm

“Bir kültür hareketi olarak İslâm, kâinatın sakin ve câmîd olduğuna dair eski nazariyeyi reddeder ve kuvvaniyet (dynamic) nazariyesinde karar kılar. Heyecanî bir vahdet sistemi olarak, ferdin [de] bu haysiyetle kıymetini teslim eder”¹⁶³ diyen İkbâl, canlı cansız bütün unsurları kuşatan bir bütün olarak âlemin dinamik yapısına ve bu âlemde konuşlanmış, muhtelif dinamiklerden beslenen bir enerjiye sahip hayat sahibi varlıkların en mükemmeli olarak görünen insanın bu dinamik yapıdan pay taşıdığına dikkatimizi çeker. Kant’ın ahlâkî sorumluluk bağlamında dile getirmiş olduğu “mümkün olmayan bir şeyi gerçekleştirmek ahlâkî vazifemiz olmaz, çünkü “yapmalıyım” “yapabilirim”i içerir”¹⁶⁴ şeklindeki yaklaşımı, Kur’anda geçen “...boş kaldın mı hemen yorul (meşgul ol)”¹⁶⁵ mealindeki âyeti (el-İnşirâh 94/7) anlamamıza ve yorumlamamıza imkân verir ki o da benzer şekilde, insanın dinamizme potansiyel olarak sahip olduğudur. Çünkü “teklifin takat ile mütenasip olması”¹⁶⁶ gereğini ilham eden “...Rabbimiz bize takatımız olmayanı yüklemeye” (el-Bakara 2/186) âyeti ile “...boş kaldın mı hemen yorul (meşgul ol)” yani “iş bitti diye rahata düşüp kalma da yine zahmet edip[işe koyul]”¹⁶⁷ mealindeki ilâhî buyruğu bir arada anlamağa çalıştığımızda, insanın dinamik olana elverişli yapıya bilkuvve sahip olduğu gerçeğinin zımnen içerildiğini düşünme imkânı buluyoruz. Bir diğer gerçek, eğer ki insandan söz ediliyorsa bu dinamizmin bilfiil yansımalarının bilme ve bilgi ile münasebetsiz düşünülemezdir. “Hayatın kanunu faaliyettir”¹⁶⁸ diyen Mevlânâ’nın “insandaki düşünce kuvveti”¹⁶⁹ vurgusu bu açıdan önemlidir.

Bizim problem edindiğimiz nokta, insanın dinamik veçhesini, ona özgü ve onu farklı kılan, dahası insan kılan bilişsel kabiliyeti bağlamında ele almak ve söz konusu dinamizme insanın “yapısal” olarak bilkuvve (potansiyel) ve bilfiil (fonksiyonel) elverişliliğine dikkat çekmektir.

2.3. İnsanın Bilme İmkânı ve Dinamizm

Descartes’in, “söylemekten çekinmeyeceğim ki, gençliğimden beri mutlu bir rastlantıyla, beni bir takım düşünce ve düsturlara götüren bir yol

¹⁶³ Muhammed İkbâl, *İslâmîda Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, çev. Sofi Huri (İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1999), 165.

¹⁶⁴ Mehmet Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1990), 78.

¹⁶⁵ Seyyid, *Fizılal-il Kur’an -Kur’anın Gölgesinde-*, 16/264; Mevdudi, *Tefhimu’l Kur’an*, 7/158; Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 8/5925.

¹⁶⁶ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 2/1004.

¹⁶⁷ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 8/5925.

¹⁶⁸ Aydın, “Türklerin Felsefe Kültürüne Katkıları”, 644.

¹⁶⁹ Aydın, “Türklerin Felsefe Kültürüne Katkıları”, 644.

üzerinde bulundum, onlarla bir metot kurdum ve bu metotla, sanırım, bildiğimi derece derece artırmak ve zihnimin fakirliği, ömrümün kısalığı elverdiğince yüksek bir noktaya kadar yavaş yavaş onu çıkarmak imkanını buldum¹⁷⁰ açıklaması, insan bilgisinin sınırlı olduğu realitesinin bir ifadesidir. Ancak aynı zamanda gelişmeye imkân veren dinamik yanını da dikkatimize sunar. Zira “Episteme, bir gün görünmüş sonra da birdenbire ortadan silinip gidecek olan hareketsiz bir biçim değildir; o kurulan ve bozulan, kesilmelerin, dengelenmelerin, rastlaşmaların sonsuzca hareketli bir bütünüdür.”¹⁷¹ “Bilgi sürecinin doğasında, kendi birikimlerinin gücüyle açılıp genişlemek ve bu genişlemelerin sağladığı birikimlerle yeniden açılıp genişleme olanakları bulmak biçimindeki kesintisiz ve sonsuz oluşum¹⁷² söz konusudur.

“Bilgi ile bilme arasında bir fark yok mudur?”¹⁷³ diye soran J. Krishnamurti, bilgi ile bilme arasında bir fark olduğunu ve bu farkın dinamizm olarak ifade edebileceğimiz bir tezahürden kaynaklandığına işaret ederek, kendi belirlediği soruyu, yine kendisi cevaplar ve der ki: “Bilgi, kuşkusuz hep zamana ilişkindir. Oysa bilme zamana ilişkin değildir. Bilgi bir kaynaktan, bir birikimden, bir sonuçtan gelir, ama bilme bir harekettir.”¹⁷⁴ J. Krishnamurti, bilme “eylemi sürekli bir harekettir,”¹⁷⁵ “başı ve sonu yoktur, oysa bilginin vardır”¹⁷⁶ diyerek, bilginin durağan; ama bilmenin dinamik olan mahiyetine vurgu yapar. Aslında bilgi sürecindeki dinamik yapının, bilme için olduğu gibi, bizzat bilgi için de dile getirildiğini gözlemleyebiliyoruz. Nitekim “filozof Jean Piaget, bir değişmekte olan bilgi kavramı getiriyor ve bilgiyi, bir durum olarak değil bir süreç olarak görüyor.”¹⁷⁷ O, “her yeni bilginin yeni bir algılama biçimi getireceğinden ve bu durumda dural bir bilgi türü olamayacağından yola çıkarak, bir gelişme durumundaki bilgi görüşünü”¹⁷⁸ öne sürer. Dinamik mahiyet ister bilmeye ister bilgiye atfedilsin, nihayetinde her ikisi ile münasebetli bilişsellik insana has ve onun dinamik çehresini farklı kılan bir niteliktir. S. Ateş, “her şeyin, her zerrenin Allah’ın koyduğu şuur ve dinamizm ile O’nun buyruğu doğrultusunda görevini yapmakta olduğuna”¹⁷⁹ işaret eder. Bu görevlerini, “insanların dışında kalan mahluklar ilhamla temadi ettirmeye mecbur tutulurken,”¹⁸⁰ şuurlu

¹⁷⁰ Descartes, *Metod Üzerine Konuşma*, 8.

¹⁷¹ Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, 246.

¹⁷² Hacıkadiroğlu, *Bilginin Doğası ve Kaynakları Üzerine*, 60.

¹⁷³ Krishnamurti, *Öğrenme ve Bilgi Üzerine*, 127.

¹⁷⁴ Krishnamurti, *Öğrenme ve Bilgi Üzerine*, 127.

¹⁷⁵ Krishnamurti, *Öğrenme ve Bilgi Üzerine*, 135.

¹⁷⁶ Krishnamurti, *Öğrenme ve Bilgi Üzerine*, 179.

¹⁷⁷ Hacıkadiroğlu, *Bilginin Doğası ve Kaynakları Üzerine*, 63.

¹⁷⁸ Hacıkadiroğlu, *Bilginin Doğası ve Kaynakları Üzerine*, 63.

¹⁷⁹ Ateş, *İnsan ve İnsaniüstü*, 17.

¹⁸⁰ M. Said Çekmegil, *Bilginin Gücü* (İstanbul: Timaş Yayınları, 1996), 145.

olduğunu idrak edecek bir sisteme sahip olan insanoğlu, kendisi “için bir güç, bir ışık ve bir enerji konumunda olan akıl”¹⁸¹ ve iradesi ile farklı, aynı zamanda dinamik bir mahiyette yerine getirebilmektedir. Arının öğrenmiş olarak, insanın öğrenmek üzere dünyaya gelmiş olması, basit bir örnek olarak verilebilir. Arıların yaşamında da insanı hayran bırakacak bir dinamizm vardır. “Arı gibi çalışkan” ifadesi, bunu teyit etmektedir. Fakat genel olarak bu dinamizm bir yeknesaklıkla kuşatılmıştır. Onların uğraşları bir dinamizmi aksettiriyor ise de gelişime, dönüşüme kapalıdır. En önemlisi de onlardaki dinamizm bilgi-bilme ile alakalı değildir. Daha önce de yer verdiğimiz gibi tamamen içgüdüselidir. Buna karşılık, insanın orjinalitesi, biri gayr-ı irâdî; diğeri irâdî olmak üzere iki kaynaktan gelmektedir. İnsanın doğru bir açıklamasını veren, insana asıl anlam kazandıran da onun irâdî yönüdür. Bu nedenledir ki, şair Pope, “İçgüdüyü Tanrı, akılı da insan güder”¹⁸² demektedir. Mevlânâ'nın “İnsandaki düşünce kuvveti [faaliyeti] ve hürriyet içinde hareket etme [kabiliyet ve] imkânının onu Tanrı'nın yer-yüzündeki halifesi yapan”¹⁸³ unsurlar olduğu görüşünü burada hatırlamak yerinde olacaktır.

A. İzzetbegoviç, tabiatta pek çok gerçeğe işaret eden Kur'an'ın, hazır ilmî hakikatler ihtiva etmekten ziyade, esaslı ilmî bir tavır ve dış dünyayla bir münasebet kurduğuna, fikrî merak uyandırıp, zihni tahrik ederek araştırma ruhunu teşvik ettiğine¹⁸⁴ işaret eder. İbn Rüşd ise, Kur'an'ın “varolanları akıl ile değerlendirmeyi ve bu yolla onların bilgisini araştırmayı”¹⁸⁵ teşvik ettiğini, fikhî literatüre ait vacip ve mendup kavramları eşliğinde zikrederek dile getirir. Gerçekten Kur'an'a baktığımızda, insanın dikkatini evrene yönelttiğini, onu araştırmaya, düşünmeye, anlamaya sevk ettiğini görürüz (el-Hucurât 49/6; Âl-i İmrân 3/191; el-İsrâ 17/44; el-Kehf 18/57). Ancak Kur'an, insanın dikkatini dış dünyaya yönelterek onda ilmî merak uyandırmakla kalmaz, onun kendi nefsinin de yine kendisinin nazar-ı dikkatine sunar (Fussilet 41/53; ez-Zâriyât 51/20-21; et-Târik 86/5). Gerek âfâka gerek enfüse yönelik zihinsel yönelim, esasında biteviye bir işlevsellik imkânı bularak, potansiyel olarak var olan bilişsel dinamik veçheyi açığa çıkaracak biçimde kişinin algı ve anlayışına ivme kazandırmaya matuf bir edim olarak görülebilir.

¹⁸¹ İbrahim Agah Çubukçu, *İslam'da Ahlak ve manevi Vazifeler* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, ts.), 9.

¹⁸² Condillac, *İnsan Bilgilerinin Kaynağı Üzerine Deneme*, çev. Miraç Katırcıoğlu (İstanbul: Maarif Basımevi, 1954), 95.

¹⁸³ Aydın, “Türklerin Felsefe Kültürüne Katkıları”, 644.

¹⁸⁴ İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, 240-241.

¹⁸⁵ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal (Felsefe-Din İlişkisi)*, çev. Bekir Karlığa (İstanbul: İşaret Yayınları, 1992), 64.

3. YAPISAL VE İŞLEVSEL AÇIDAN İNSANIN BİLGİ İMKÂN LARI VE BİLİŞSEL DİNAMİZM

İnsandaki duyular, işlevsel olarak kimi farklılıklar taşısa da salt insan olarak yaratılmış olmaktan gelen imkânlar değildirler. Çünkü yaratılıştan gelmiş olma ve yapısal açıdan insanın beş duyusu hayvanlardakilerle benzerlik arz eder. Ancak fizyolojik-biyolojik yapılarıyla hayvan için içgüdüsel olarak işleyen duyular, insanda artı olarak bilişsel aktivite için, elverişli platform oluşturmaktadır. Nitekim Kur'an'da duyulara önem atfedilmesi, bilgiyle hatta bilginin niteliğiyle münasebeti sebebiyledir.¹⁸⁶ Çünkü insanda aktif duysal yapıların işlevi, aktif ve etkin zihni yapıyla kemal bulmaktadır. Zihni yapı ise, onlarla daha zengin ve dinamik bir işlev ortaya koymaktadır.

Bilim adamları “fizik alemin bize nüfuz ettiği kapılar olarak görülen duyulardan,”¹⁸⁷ “görme ve işitme duyularını yüksek duyular, bunun dışındaki duyuları ise alt duyular olarak kabul etmişlerdir.”¹⁸⁸ Çünkü insanın duyu organlarından olan göz ve kulak, önemli bilgi kaynaklarıdır. Tabir yerinde ise bu organlar, duysal bilgiler alanında aklın eli ayağıdır. Zira ona “veri” taşırlar. Ancak akıl olmadığı takdirde, bu organlar kendi başına bilgi yapıcı niteliğine sahip değildir. Nitekim insanlarda bulunduğundan daha keskin gözlere, hakeza keskin kulaklara sahip yaratıklar içgüdüsel olarak bu organlarından yararlanıyorlar, ancak yararlanmaları -insan gibi- bilgiye dönüştürücü boyutta değildir. Bu sebeple ne kendi duyularına ne de kendilerine ait bilgileri söz konusudur.

Duysal bir organ olan kulak, “işitmek” ve “dinlemek” suretiyle elde edilecek bilgilere vasıta teşkil eder. Kur'an, duysal bilgi edinme vasıtalarından biri olan kulağa, organik anlamda yer verdiği gibi (el-Mâide 5/45) onun vasıtasıyla gerçekleşen bilgi edinme yollarından biri olarak dinlemeğe de yer vererek, önemini vurgular (el-Ârâf 7/204). Dinlemek, işitmeğe (duymağa) nazaran iradî bir eylem olarak görünür. İstenmediği halde duymak söz konusu olabilir (en-Nisâ 4/140). Fakat dinlemekte, kasta bağlı bir eylem söz konusudur (Fussilet 41/26).

Bilgi nedeni olan duyulardan biri de gözdür. Kur'an'da, organik anlamda da yer verilen göz (el-Mâide 5/45; Yâsîn 36/66; el-Beled 90/8) ve onun işlevi olan “bakmak” ve “görmek” (Âl-i İmrân 3/13; el-Ârâf 7/195; el-Kehf 18/28) esasında bilişsellikteki fonksiyonu ile öne çıkar (el-Ârâf 7/179). Yukarıda nasıl ki işitmek ve dinlemek arasında bir ayrımın söz konusu olduğuna dik-

¹⁸⁶ Fersahoğlu, *Kur'an'da Zihin Eğitimi*, 175.

¹⁸⁷ Carrel, *İnsan Denen Mechul*, 87.

¹⁸⁸ Fersahoğlu, *Kur'an'da Zihin Eğitimi*, 175.

kat çektik, aynı şekilde, bakmak ve görmek arasında da bir farklılık olduğuna yine dikkat çekmek isteriz. Bakmak, görmek için bir ön şarttır ancak, yeter şart değildir. Ayrıca, irade dışı görmekten söz edilebilir. Zira irade, daha çok bakmakla ilgilidir. Esas olan ikisinin de bulunmasıdır.

Her ne kadar gerek kulak gerekse göz algılayma yönüyle faal ve bilişselliğe katkıları büyük ise de “duyu organlarından en önemlisi[nin] göz [olduğu] görüşünde olanlar vardır. Onlara göre, insan en çok göz vasıtasıyla dış dünyadan haberdar olmakta, diğer duylara oranla görsel algılarda süreklilik daha çok dikkat çekmektedir.”¹⁸⁹ Örneğin Gazâlî, göz duyusunu, “mahsusat aleminin en geniş”¹⁹⁰ diye niteler. Duyusal algı ediminde kulağın, dolayısıyla işitmenin daha önemli bir fonksiyona sahip olduğu da ileri sürülmüştür.¹⁹¹ Aslında bu farklı bakış, kişilerin görsel ya da işitsel yanını öne çıkarıcı bireysel farklılıkla izah edilebilir.

Kur'an açısından bakılacak olursa, evvela şunu söylememiz lazım gelir: Önemine binaen, Kur'an'da, insanın bilgi edinme sürecinde duylar sürekli olarak vurgulanmakta ve bu yetilerin kullanılarak, dış dünyadaki olayların ve olguların değerlendirilmesi talep edilmektedir. Görme ve işitme duylarından hangisinin daha önemli olduğu meselesi, insanî gerçeklikten bağımsız düşünülemez. Zira Kur'an insanî gerçeklikleri tanır. Önemli olan, bütün duyları işler tutmak, onlardan olması gerektiği gibi yararlanmaktır. Kur'an'da, duyu organları bulunmasına ve sağlam olmasına rağmen, onları işlevsiz bırakanlar, yani gözleri olduğu halde görmeyenler, kulakları olduğu halde işitmeyenler kınanarak bahse konu edilir (el-Mâide 5/71; el-Arâf 7/179; el-Hac 22/46). Bu, Kur'an'ın, değindiğimiz mesajını açıkça ortaya koymaktadır. Kur'an açısından değerlendirildiğinde, meselenin sadece organik bir eylem olarak bakmak yahut dinlemek değil, baktığını görmek, dinlediğini duymak ya da duyduğunu dinlemek ve doğru bir şekilde anlamlandırarak gereğini yapmak (Nûr 24/51) olduğu görülür.

H. Atay, Kur'an-ı Kerim'in “duylarla akılı birbirine pek sıkı bağladığını ve her ikisine de aynı önemi verdiğini”¹⁹² belirtir. “Şu var ki akıl, insanı diğer canlılardan ayıran nefis cevherinin düşünme melekesi (en-nefsü'n-natıka) olarak bilgiyi asıl mümkün kılan güçtür.”¹⁹³ Bilgi edinimindeki bu ağırlığı sebebiyledir ki “akıl, bilgi ile aynileştirilebilmektedir.”¹⁹⁴ Bunun bir nedeni de belki ikisinin niteliklerindeki benzerliktendir. Bilindiği üzere, bilgi, süje

¹⁸⁹ Fersahoğlu, *Kur'an'da Zihin Eğitimi*, 177.

¹⁹⁰ Ebu Hamid Muhammed b. Mahmud Gazali, *Dalaletten Hidayete*, çev. Ahmet Suphi Fırat (İstanbul: Şamil Yayınları, ts.), 77.

¹⁹¹ Mehmet Yolcu, *Kur'an'ın Zihniyeti Değiştirmesi* (İstanbul: Denge Yayınları, 2005), 187.

¹⁹² Atay, *Kur'an'da Bilgi Teorisi*, 36-37.

¹⁹³ Necip Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1997), 160.

¹⁹⁴ Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, 158.

ve obje arasında gerçekleşen dinamik bir süreçtir. Akıl da bizzat bu süreçte faal olarak bulunan, dinamik bir bilgi vasıtasıdır. Nitekim bu niteliğin adı olan akılı değil, aklın bu niteliğini Kur'an'da gözlemleyebiliyoruz. Bu aktif ve dinamik zihinsel faaliyet imkânı, bir başka ve yaygın kullanımıyla “potansiyel akıl, başlangıçta herkesin sahip olduğu bir imkân ve kabiliyet olarak vardır.”¹⁹⁵ Bu nedenle, bu etkinliği herkes şahsında biteviye gerçekleştirebilir. Aklını işler kılmadığı taktirde, kişi kınamaya konu olur. Zira sahip olunan akıl gibi bir nimetin âtıl (işlevsiz) tutulması, daha doğrusu daha etkin ve yerinde kullanılmaması tasvip edilen bir durum değildir. Kur'an'da gözlemlenen budur.

Kur'an'da aklın kendisi değil, onun yansıması olan eylemler bilgi konusudur. Bu, Kur'an'ın, “aklın ontolojik yapısına değil onun epistemolojik yönüne önem vermesindedir.”¹⁹⁶ Kur'an'da, insanın sahip olduğu bütün organların, fonksiyonel yönleri esas tutulmak, onların bu yönüne önem verilmekle birlikte, ontolojik yapıları da yer alır. Örneğin, *deri* (Fussilet 41/20), *el* (Tâhâ 20/22), *ayak* (el-A'râf 7/144), *baş* (el-Mâide 5/6), *yüz* (en-Nisâ 4/43), *burun* (el-Mâide 5/45), *ağız* (et-Tevbe 9/32), *dudak* (el-Beled 90/9), *diş* (el-Mâide 5/45), *dil* (Nûr 24/24). Ancak “akıl” dediğimiz şey O'nda sadece işlevselliği ile yer alır. *Aklın Kur'an'da isim olarak değil de fiil olarak ve anlamca nüanslar içeren muhtelif türevleriyle yer alması, sürekli dinamizm, etkinlik, eylem ve hareket halinde bulunmasının onun mahiyeti gereği olduğunu göstermektedir* (el-Bakara 2/44; Âl-i İmrân 3/65; el-En'âm 6/32; el-Ârâf 7/169; Yûnus 10/16). Demek oluyor ki bizim akıl dediğimiz şey, Kur'an'da, “akletmek” anlamıyla “*taakkul*” fiili ve onun türevleriyle ancak fonksiyon olarak bahse değer görülen şeydir.

Nasıl ki, duyuşsal bilgi kaynaklarının, farklı isimlerle anılacak kadar işlevleri çeşitlilik arz etmekteydi (kulak için, işitmek-dinlemek ve göz için, bakmak-görmek gibi). Aynı şekilde, akıl da hep fiil hali ve türevleriyle bilgi sürecine zenginlik ve dinamizm getiren bir mahiyet arz etmektedir. Bir de aynı fiil kökünden türemiş olmasa da akıl ile münasebetli, onun farklı biçimlerindeki tezahürleri olarak değerlendirilebilecek başkaca zengin zihinsel anlamlar içeren fiiller de bu dinamizme katkı vermektedir. Karşımıza çıkan ifadelerin hem akletmeye hem de akleden kişiye delalet ediyor olması, bu katkının süje temelinde varlık kazandığı gerçeğini bize gösterir.

Şimdi, süjede gerçekleşen akletmenin bilişsel süreçteki dinamik yapısını ve bunun yol açabileceği bilişsel canlılığı görmeye dair yeterli kanaat oluşturacağına inandığımız, kimi farklı açılımlarına Kur'an'dan hareketle

¹⁹⁵ Aydın, “Türklerin Felsefe Kültürüne Katkıları”, 631.

¹⁹⁶ Güneş, *Kuran'da İşlevsel Akla Verilen Değer*, 31.

yer verelim istiyoruz ki, bu tezahürler, “bilginin, aklın teşekkül tarzıyla münasebetini de göstermektedir.”¹⁹⁷ Çünkü “şuurun uyanması, düşünsel aksiyonların zenginliği nispetinde olmaktadır.”¹⁹⁸

İdrâk: Kur'an'da fiil olarak yer aldığını gördüğümüz idrâk (el-İnfîtâr 82/17-18; el-Mutaffifîn 83/8, 19; et-Târik 86/2; el-Beled 90/12; el-Kadr 97/2; el-Kâria 101/3,10; el-Hümeze 104/5) kelimesi, “burhan ile akletmek,”¹⁹⁹ “haber yoluyla mükemmel şekilde bilmek”²⁰⁰ ve “en geniş anlamıyla bilmek”²⁰¹ manalarına gelmektedir.

Tedebbür: Yine Kur'an'da yer aldığını gözlemlediğimiz tedebbür (en-Nisâ 4/82; el-Mü'minûn 23/68; Sâd 38/29; Muhammed 47/24) kelimesi, “bir işin hakikati ve sebepleri ya da ondan doğacak sonuçlarla ilgili olan her türlü düşünmeyi ifade etmek için kullanılır.”²⁰²

Tezekkür: Kur'an'da geçen bir başka kelime, tezekkür kelimesidir (el-Bakara 2/235; Âl-i İmrân 3/135; Yûsuf 12/85; Meryem 19/67; Tâhâ 20/34). Bu kelime, “zikir kavramından türemiştir.”²⁰³ Zikir: “istenilen şeyin (ilmin) akılda tutulması anlamını taşır.”²⁰⁴ “Tezekkür kavramı ise, unutulmuş şeyleri, tekrar zihne döndürmeye, hatırlamaya yönelik bir çabadır.”²⁰⁵

Tefekkür: Kur'an'da yer alan, önemli bir kavram da tefekkürdür (Yûnus 10/31; en-Nahl 16/78, 108; el-İsrâ 17/36; es-Secde 32/9; el-Câsiye 45/23). Tefekkür kelimesi, “fikir” kökünden türer.²⁰⁶ Fikir ise, “ilimle bilinebilecek şeylere yol arama kuvvetidir. Ağır ağır, aşama aşama zamana bağlı düşünceyle gerçekleşen yürüyüşe fikir denir.”²⁰⁷ Tefekkür ise, “insandaki fik[i]r gücünün akli nazar ile dolaşması eylemidir.”²⁰⁸ Tefekkür süjeye nispetiyle “fikir çokluğu”²⁰⁹ ya da düşünce yoğunluğunu ifade eder. Bu nedenle, süjenin, “bilinen üzerinde yoğunlaşmasını, dikkatini ve enerjisini o noktada toplamasını”²¹⁰ gerektirir.

Tefakkuh: “Zihnin aktif çaba sonucu bilgi elde etmesi”²¹¹ ve “ince

¹⁹⁷ Bergson, *Yaratıcı Tekamül*, 201; Hüseyin Aydın, *Muhasibi'nin Tasavvuf Felsefesi -İnsan/Psikoloji/Bilgi/Ahlak Görüşü-* (Ankara: y.y., 1976), 150; Eduard Spranger, *İnsan Psikolojisi -Bir Kişilik Psikolojisi-*, çev. Ahmet Aydoğan (İstanbul: İz Yayınları, 2001), 55.

¹⁹⁸ Bergson, *Yaratıcı Tekamül*, 338.

¹⁹⁹ Musa Bilgiz, *Kur'an'da Bilgi -Kavramsal çerçeve/Bilgi türleri-* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 97.

²⁰⁰ Bilgiz, *Kur'an'da Bilgi*, 97.

²⁰¹ Ahmed A'yd vd. *el- Mu'cemu'l Arabiyyi'l- Esasi* (Tunus: Larus, 1988), 448.

²⁰² Güneş, *Kur'an'da İşlevsel Akla Verilen Değer*, 100; Bilgiz, *Kur'an'da Bilgi*, 95.

²⁰³ Sarı, *el-Mevarid*, 546-547.

²⁰⁴ Bilgiz, *Kur'an'da Bilgi*, 95.

²⁰⁵ Bilgiz, *Kur'an'da Bilgi*, 96.

²⁰⁶ Sarı, *el-Mevarid*, 1174.

²⁰⁷ Ünal, *Kur'an'da Temel Kavramlar*, 443.

²⁰⁸ Râğub el- İsfahâni, *el-Müfredât fî ğaribi'l Kur'an* (İstanbul: Darü Kahraman, 1986), 578.

²⁰⁹ İsfahâni, *el-Müfredât*, 578.

²¹⁰ Bilgiz, *Kur'an'da Bilgi*, 86.

²¹¹ Bilgiz, *Kur'an'da Bilgi*, 98.

kavrayış”²¹² anlamında dır. Kur’anda, bu yer verdiklerimizin haricinde, “bir şeyin kendisini değil, eserini düşünmek ve eseri sebebiyle eserin sahibini bilmek”²¹³ anlamında “*irfan*”, “dikkat üzere bilmek”²¹⁴ anlamında “*şuur*”, “manayı tasavvur etme”²¹⁵ anlamında “*feh*m” gibi aklın bilişsel aktivitesini temsil eden zengin kelime örgüsü vardır.

Kur’an aklın tüm bu fonksiyonlarını, insanın şahsında dile getirmektedir. O halde, insan, kendisiyle anlam bulduğu bu dinamik imkânı, bütün zenginliği, çeşitliliği ve derinliği ile potansiyel olarak sahiptir demektir. Geriye, her insanın bunu kendi şahsında yaşaması, bizzat gerçekleştirmesi kalmaktadır. Kur’an’ın öngördüğü budur. Çünkü Kur’an, insana hitap etmektedir ve insana, onun gerçekleriyle hitap etmektedir.

Duyular ve aklın dışında, sezgi (/ilham) ve vahy gibi nesnel olmayan, başka bilgi imkânları da vardır. “Trigg, modern bilimin, her şeye, nesnel doğruluğu içeren bir bilim anlayışı ile bakmakla, insan aklını tek şekle sokmakta olduğunu, insanın inançlarını ve yeni bilgi olanaklarını köreltliğini ileri sürer.”²¹⁶ Sezgici bir filozof olmakla beraber “bilimsel bilgiyi reddetmeyen, fakat onu tek bilgi türü olarak hatta gerçekliğin tek bilgisi olarak hiçbir zaman kabul etmeyen”²¹⁷ Bergson ise aklın bilgide “sürekliği ve dinamikliği vermediği, aksine bilgiyi statik yaptığını ileri sürer.”²¹⁸ Bilgi imkânı olarak sezgiyi öne çıkararak, onu “bilginin sınırlarını genişleten,”²¹⁹ duyu ve akla göre, daha canlı ve dinamik olan bir bilgi yolu olarak görürler. S. Uludağ da “Selefiye, rivayet ve nakle dayanan sabit, değişmez ve durağan bir İslam anlayışını, kelam akli ve mantiki ilke ve kurallara dayanan belli, değişmez, standart ve durağan bir İslam anlayışını savundukları halde tasavvuf tam tersine dinamik ve harareti bir İslam anlayışını benimsemiştir”²²⁰ der. Ancak bu konuda aykırı görüşler de vardır. Örneğin K. Ahmet: “tasavvufun, inancı rasyonalizm, empirisizm ve pragmatizmden korumaya yönelik isteğini gerçekleştirirken, İslami dinamizm için açık olan tüm dünyevi faaliyet yollarını kapamış”²²¹ olduğunu ileri sürer. Bu konuda, tartışmalara girmeden şu kadarını söylemek istiyoruz. Sezgisel bilginin dinamik bir yapıda olduğu, hatta bu nitelikteki yegâne bilgi yolu olduğu iddiası, sezgicilerin ileri sürdükleri, savundukları bir görüş olarak görülmektedir. Yaşanarak biline-

²¹² Güneş, *Kuran’da İşlevsel Akla Verilen Değer*, 106.

²¹³ İsfahâni, *el-Müfredât*, 495.

²¹⁴ İsfahâni, *el-Müfredât*, 384.

²¹⁵ Bilgiz, *Kuran’da Bilgi*, 94.

²¹⁶ Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, 266.

²¹⁷ Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, 237, 238.

²¹⁸ Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, 237, 238.

²¹⁹ Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, 82.

²²⁰ Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı* (İstanbul: Dergah Yayınları, 1979), 129.

²²¹ Kadirüddin Ahmet, *İslam Dinamizmi ve Entellektüel Atalet*, çev. Ertuğrul Aytekin (İstanbul: İlke Yayınları, 1992), 44.

bilecek bir bilgi imkânı olarak görüldüğünden, yapısal olarak dinamik bir veçheye sahip olup olmadığı, onu yaşadığını söyleyenlerin açıklamalarına kalmaktadır. Zira “sezgi, metafizik bir mesele”²²² olarak, onu yaşamayanın erişimi dışındadır. Vahye gelince, vahiy de metafizik bir mesele olmakla birlikte, sezgiden farklı olarak; kaynağı belli olduğu gibi, insanın incelemesine açık, somutlaşmış bir metni de vardır. Vahiy farklılık arz eden başlı başına bir olgu olarak insana katkı sunar. Zira nasıl ki, duyular iş görmek için akla muhtaçtır. Aynı şekilde, akıl da duyu ve akıl-üstü konularda, “işlev görebilmek için kendisinden çıkaramayacağı ve işlevi için elzem olan verilere ihtiyaç duyar. Gerekli veriler olmadan duyu-üstü gerçeklikler hakkında muhakemede bulunmak imkansızdır; bu verileri sağlayan da vahiydir.”²²³

Vahyin dinamik yönü, onun hayatın akışıyla paralel yürümesi, hayattan kopuk ve uzak kalmayışında kendini gösterir. Bu da peygamberin şahsında ve sair insanların, onunla münasebetinde tezahür etmektedir; peygamberi yüz üstü bırakmayan vahiy (ed-Duhâ 93/3), peyder pey nazil olarak (el-İsrâ 17/106) karşılaşılan her duruma açıklık getirerek (en-Nahl 16/89) canlı bir rol üstlenmiştir. İnsanların ihtiyaç duydukları problemlere çözüm olarak (Yûnus 10/57) her daim (el-Hicr 15/9) orada olması, vahyin hayatiyetini ve dinamik fonksiyonunu ifade etmektedir. Vahyin bütün insanları muhatap alması (İbrâhîm 14/52), O'na yönelen her bir zihne, seviyesince anlamlar sunma niteliğini (el-Kamer 54/17, 22, 32, 40) barındırması, onun dinamik veçhesini ortaya koyması açısından ayrıca önem arz eder.

Vahyi bilgi özellikle Kur'an eksenli değerlendirildiğinde, dinamik bir yapıyı içerir. Kur'an'da geçen “O zikri (Kur'an'ı) biz indirdik ve O'nun koruyucusu da biziz!” (el-Hicr 15/9) âyeti, böyle dinamik bir yapıya işaret ettiği şekilde yorumlanmağa müsaittir. Elbette ki, Allah'ın kudreti vahyini korumağa yeterlidir. Ancak bunu, sadece yücelerde, ötelerde bir koruma olarak anlamak sağlıklı olmayacaktır. Kur'an bağlamında bu, vahyin sahip olduğu niteliklerin bunu sağlamaya elverişli olduğu şeklinde de anlaşılabilir.

Âyetlerinden bir kısmının muhkem bir kısmının müteşâbih olduğu Kur'an'ın kendi beyânıdır (bk. Âl-i İmrân 3/7). İlgili kaynaklarda, âyetlerin muhkem olanlarının kendi başına, doğrudan anlaşılabilir, müteşâbih olanlarının ise manaca kapalı,²²⁴ kimilerince ancak te'vil edilerek anlaşılabilen kimilerince de anlaşılabilen ve te'vile de kapalı olarak değerlendirildiği görülür. M. Esed, söz konusu âyetin “Kur'an'ın anlaşılması noktasında bir anahtar olarak görülebileceğini”²²⁵ söyler. Farklı ve birbirine zıt yaklaşımla-

²²² Bergson, *Yaratıcı Tekamül*, 233-234.

²²³ Schuon, *Varlık, Bilgi ve Din*, 53-54.

²²⁴ Suyuti, *el-İtkan*, 2/7-9.

²²⁵ Esed, *Kur'an Mesajı*, 99.

ra konu olan bu âyet, aslında birbirine muhalif görüşler üzerinden insanın bilişsellğine ve bilişsellikteki dinamizmine katkı noktasında yorumlanmağa imkân verir görünüyor. Şöyle ki: Nevevî'nin de ifade ettiği gibi, "kimse-nin bilmeyeceği tarzda Allah'ın kullarını muhatap kılması düşünülemez"²²⁶ denilerek, "ilimde rusuh sahibi (derinlemesine bilgisi) olanların bunları bilebilecekleri"²²⁷ görüşü esas alındığında, müteşâbih âyetlerden bağımsız olarak, muhkem âyetlerin insanı düşünmeğe iten teşvik ve muhtevasının yanı sıra müteşâbihatın hakikat ifade edecek şekilde yorumlanması konusundaki fonksiyonunu ve Kur'an'ın gözetilmesi gereken bütünlüğünü de hatırd tutarak müteşâbih âyetlerin araştırmacı akıl için stratejik konuma sahip olduğunu söylemek mümkündür.

Öte yandan, M. Bin-Nebi gibi, bu türden âyetleri "Kur'an'ın iç mimarisi"²²⁸ olarak gören, "anlamlarının anlaşılamayacağını,"²²⁹ "tevazu ile bu harfler hakkında <<Allah bilir>>"²³⁰ demek gerektiğini söyleyenlerin görüşünü esas alarak bir değerlendirme yapacak olmamız durumunda ise şu söylenebilir:

Kur'an, bilişsel olanı da dahil insanın çabasını sonuç getirecek hedefe yönelir (el-İsrâ 17/9). Buna rağmen, "hırslı bir varlık olarak yaratılmış olan insan" (el-Meâric 70/19), bu niteliğinden olacak ki, "bilmediğinin ardına düşer" (el-İsrâ 17/36). Fizik âlemdaki ve aşkın âlemdaki sırlara vakıf olma noktasında, sınırlarını zorlar. Kur'an'da, fizik (şehâdet) âleminin insan aklı ile bilinmeyeceğine dair bir işaret olmayıp, aksine bu âlemin öğrenilmesi için teşvik söz konusu olduğundan, fizik âlemin, yine fiziksel olguları noktasında kaçınılmaz ve belki gerekli olan bu bilme hırsı, aşkın âleme ait vahyin bildirmedeği noktalarda ısrara dönüşürse, vahyin önermediği, dahası sakındırdığı bir cüretkarlık olarak belirir ki bunun getirisi olmayacaktır. "Hem bilginin tabiatı itibariyle hem de kapasitelerimiz itibariyle elde etmeğe [takatimizin yetmeyeceği]"²³¹ bir bilginin peşinden çabalamak, "zeninleştiren değil, yoksullaştıran,"²³² insanın bilişsel enerjisini yönelmesi gerekenden alıkoyan bir çaba olmaktan öteye geçemeyecektir. Müteşâbih âyetlerin anlamlarına muttali olma arzu ve çabasından sakındırılmış olmanın bu yönde bir tesiri ve sonuç getirecek alanlara yönelten etkisi de düşünülebilir.

Netice itibariyle ifade etmek isteriz ki yer verdiğimiz bu iki yaklaşım

²²⁶ Suyuti, *el-İtkan*, 2/9.

²²⁷ Suyuti, *el-İtkan*, 2/9.

²²⁸ Bin-Nebi, *Kur'an-ı Kerim Mucizesi*, 205.

²²⁹ Suyuti, *el-İtkan*, 2/9.

²³⁰ Bin-Nebi, *Kur'an-ı Kerim Mucizesi*, 206.

²³¹ Schuon, *Varlık, Bilgi ve Din*, 168.

²³² Schuon, *Varlık, Bilgi ve Din*, 168.

bir kimsenin tercihinde, bir arada doğru olamaz. Ancak dikkat çekmek istediğimiz, hangisinden yana olursa olsun tercihte bulunanın bilişsel aktivitesine ivme kazandıran, onu geliştiren bir imkân olarak düşünülebileceğidir. Her iki görüşe imkân veren ilmî bir ihtilafın bu yönde bir getirisi neden olmasın? Bu durumda, bu ikili yaklaşımımız, âyetlerden (Hûd 11/1; ez-Zümer 39/23) yola çıkarak “muhkem ile müteşabah arasında zıtlık değil birlik olduğu”²³³ yönünde ileri sürülen bağlamlardan biri olarak da değerlendirilebilecektir.

Her ne kadar bilgiye dair “niyet, maksat ve kapasiteye bakmaksızın herkesin elde edebileceği bir şeymiş gibi basitçe kazanılama[yacağı]”²³⁴ yönünde değerlendirmeler olsa da bu, insan için söz konusu ettiğimiz “dinamizm”i hükümsüz ve insanı âtıl kılacak bir görüş olamaz. Çünkü dinamizme alan açacak “yeterli bilginin [herkes için] mümkün olduğu”²³⁵ inkâr edilemez. Ayrıca meselenin az ya da çok bilmenin ötesinde, göz ardı edilemez bir boyutu daha vardır ki o da bilginin dinamizme daha da alan açan eylemle münasebetidir. Kur’ân’ın istikamet gösterdiği kâmil kişilik ve erdemli toplum inşasında bilgiyi edinmek kadar, kişinin “bilgiyi davranışa nasıl uyarlayacağını, bilgi ve eylemi (...) bütün bir hayat çerçevesi içinde nasıl kaynaştı(raca)ğını bil(mesi)”²³⁶ de kaçınılmaz bir gerekliliktir. Hem bir fert hem de bir toplum üyesi olduğundan gerek bireysel gerek toplumsal bazda böyle bir kaynaşmayı başarmak için insanın bazı temel değerlere ihtiyacı vardır ve Kur’ân bu imkânı sunmada ardına kadar açıktır. “Kur’ân’ın bir hayat kitabı olmasının da anlamı budur.”²³⁷ “Bir hidayet kitabı olarak insan hayatına yön verebilmesi ve ona yol gösterebilmesi (...) okunması ve anlaşılması[yla olacaktır.]”²³⁸ Bu dahi dinamik bir münasebeti gerektirir. İnsanlığa rehber olarak gönderilen (el-Bakara 2/2, 97); Âl-i İmrân 3/138; İbrâhîm 14/52) ve ilk buyruğu “oku!” (el-Alak 96/1,3) olan “Kur’ân” (Yûsuf 12/2; el-İsrâ 17/9, 82; Vâkıa 56/77; el-Burûc 85/21) adının bir anlamının “okunan kitap,”²³⁹ “çok ve tekrar tekrar okunan”, diğer bir ifadeyle “okunduğu okunan” olması bir dinamizmi imlemez mi? Buna bir de Kur’ân’ın kendisini, her biri farklı anlam içeren muhtelif isimlerle nitelemesi açısından bakıldığında durum daha da açık hale gelecektir. “Dinleyen zihnine tesir ederek kendisine yeni bir fayda sağlaması”²⁴⁰ anlamında *kelam*, “kü-

²³³ Ali Ünal, *Kur’ân’da Temel Kavramlar* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1986), 58.

²³⁴ Attas, *İslami Eğitim -Araçlar ve Amaçlar-*, 22.

²³⁵ Attas, *İslami Eğitim -Araçlar ve Amaçlar-*, 22.

²³⁶ Attas, *İslami Eğitim -Araçlar ve Amaçlar-*, 12.

²³⁷ Celal Kırcı, *Kur’ân ve İnsan* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1996), 8.

²³⁸ Kırcı, *Kur’ân ve İnsan*, 10.

²³⁹ Suyuti, *el-İtkan*, 1/122.

²⁴⁰ Suyuti, *el-İtkan*, 1/122.

für, cehalet, kin gibi kalbi ve bedeni marazlardan şifaya kavuşturması”²⁴¹ yönüyle *şifa*, kendisinde “öğütler bulunması”²⁴² sebebiyle *zıkr*, “hakikati göstermesi”²⁴³ anlamıyla *hidayet*, “Hak ile batılı ayırması”²⁴⁴ anlamında *furkan* ve daha pek çok isim(/nitelik), okumak ve anlamak üzere Kur’an ile temas kuranın dinamik bir münasebete, bir prizmadan akseden ışık gibi değişim ve dönüşüm sağlayıcı etkisi pek çok cihetten akseden dinamik bir öğrenme ve eyleme sürecine adım atmış demektir.

İnsanın bilişsel dinamizmine imkân sağlama noktasında bahse konu edilebilecek bir takım fitrî saikler de vardır. Şöyle ki: “İnsan fıtratı ile bilgi arasında bir münasebetin varlığı”²⁴⁵ söz konusu olduğundan bilgiye yönelen insan, kendisinde fitrî olarak bulunan “bilme arzusu,”²⁴⁶ “bilme arzusu ile münasebet içerisinde [olan] hayret ve şüphe,”²⁴⁷ “merak” ve merakla münasebeti bulunan, alın yazısı misali insanın fıtratından²⁴⁸ ve “hayatın dinamikliğinden”²⁴⁹ kaynaklı ve insanın bilişsellğine dinamizm katan, “hayatın dinamikliği sürdükçe [de] yenilenmeye devam edecek”²⁵⁰ olan, “kaçınmadığı sorular [ve sorgulamalar]”²⁵¹ gibi insanî birtakım saiklerin etkisinde kalarak bilgiye yönelmiş olmaktadır. Nasıl ki bilişsel çabasında, “bir arayış yöntemi olan şüphe”²⁵² insan için kamçılayıcı bir unsur olarak görünüyorsa, aynı şekilde “hayret de onun aklını harekete geçiren”²⁵³ bir başka unsur olarak iş görmektedir. Yine “şüphe ile nispeten ilişkili bulunan,”²⁵⁴ başlı başına “dinamik bir bilişsel tavır”²⁵⁵ ve “insanın tabiatında var olan bir kapasite ol[arak]”²⁵⁶ Kur’an açısından bakıldığında hem insanî bir realite hem de “yapıcı ve iyi niyet üzerine bina edildiğinde sâlih bir eylem olarak da görül[ebileceği]”²⁵⁷ olan “eleştiri” bilişsellikte anılmaya değer dinamik insanî kapasitelerdir. Biz bilgi imkânları derken, sadece bilgi kaynaklarına sahip olmayı değil bilgiye istidatlı olmayı da kastettiğimizden, bu istidat

²⁴¹ Suyuti, *el-İtkan*, 1/123.

²⁴² Suyuti, *el-İtkan*, 1/123.

²⁴³ Suyuti, *el-İtkan*, 1/122.

²⁴⁴ Suyuti, *el-İtkan*, 1/122.

²⁴⁵ Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi*, 18; Arslan, *Felsefeye Giriş*, 13.

²⁴⁶ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996), 75.

²⁴⁷ Necati Öner, “Niçin Felsefe?”, *Erdem Atatürk Kültür Merkezi Dergisi*, 1/2 (Mayıs-1985), 497.

²⁴⁸ Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1978), 67.

²⁴⁹ Erdem, *Problematic Olarak Din Felsefe Münasebeti*, 183-184.

²⁵⁰ Erdem, *Problematic Olarak Din Felsefe Münasebeti*, 183-184.

²⁵¹ Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, 67.

²⁵² Arslan, *Felsefeye Giriş*, 37-38; Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, 54-56; İbrahim Agah Çubukçu, “Gazzali ve Felsefesi”, *Bellekten* L/196-198 (1987), 624.

²⁵³ Timuçin, *Düşünce Tarihi*, 545; İbrahim Agah Çubukçu, “Türk Filozofu Farabi ve Düşüncesi”, *Bellekten* XLIX/194 (1985), 281.

²⁵⁴ Cevad Memduh Altar, “Çağdaş Sanat Yaratıcılığında Eleştirinin Yeri”, *Erdem Atatürk Kültür Merkezi Dergisi*, 2/5 (mayıs-1986), 351.

²⁵⁵ Altar, “Çağdaş Sanat Yaratıcılığında Eleştirinin Yeri”, 352-355.

²⁵⁶ Schuon, *Varlık, Bilgi ve Din*, 53.

²⁵⁷ Ramazan Altıntaş, “Kelamî Epistemolojide Aklın Değeri”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (2001), 125; Yolcu, *Kur’an’ın Zihniyeti Değiştirmesi*, 247.

ve kabiliyeti açığa çıkardığını, geliştirdiğini, zenginleştirdiğini düşündüğümüz bu fitrî faktörleri de hesaba katmak durumundayız. Nitekim M. Kutup, Kur'an, "hiçbir zaman insanın [potansiyel] enerjilerini durdurmaz ve körletme yoluna gitmez. Çünkü Allah onu aksiyon haline gelmesi için yaratmıştır"²⁵⁸ der. İnsanın bilişsel dinamizminde olmazsa olmaz derecede etkin olan bu durumu, insanî realiteyi tanıdığını mükerreren ifade ettiğimiz Kur'an'ın tanınması anlaşılabilir değildir.

"Kur'an'ın ilk ve son olarak üzerinde durduğu husus zihin ve düşünce terbiyesidir."²⁵⁹ "Kur'an, insanların eğitilmesinde fitrî yolu izlediği için mümkün olan her konuda vakıya sahip çıkar."²⁶⁰ Bu sebepten Kur'an, insanın "zihnindeki [bilişsel] bütün melekeleri ele alır, hepsine birden hitap eder."²⁶¹ Aslında Kur'an zihniyet eğitimi açısından sadece bireyi de muhatap almaz, çünkü zihniyet, insan zihninin bir hali bir tavır olarak düşünceyi sadece bireysel olarak değil, toplumsal bazda da sevk ve idare eder.²⁶² Etkin zihinsel aktivite, tek tek kişilerin değil, toplum olarak insanların düşünceleriyle söz konusu olacağı bir vakıdır.²⁶³ Ancak düşünsel yaşam ve "bilginin gelişimi için bir etkileşim sistemi olarak, gerekli olduğunu gördüğümüz toplumun,"²⁶⁴ çoğu zaman, "zihni faaliyetlerimize uygun bir muhit sağlama[yan hatta] bununla da kalmayıp karşı da dura[n]"²⁶⁵ bir zihniyeti temsil etmesi de olası bir vakıdır. Mademki Kur'an vakıya sahip çıkar, o halde salt bireysel olmayan²⁶⁶, "toplumsal bir edim"²⁶⁷ olarak öne çıkan bilgi konusunda Kur'an'ın sessiz kalması düşünülemez. Nitekim "kendisini 'düşünenlere' hitap eden bir vahiy olarak tanıtan"²⁶⁸ Kur'an'ın, "aklını kullanan (düşünen) toplum" (en-Nahl 16/13; el-Câsiye 45/13) vurgusu, bilişselliği ile sadece bireyi değil, toplumu da muhatap aldığı gösteren bir örnektir. "Zihinsel (intellectual) etkinlik hem Allah'ın istek ve iradesini daha iyi anlamanın güvenilir bir yolu olarak, hem de ahlakî bilinç ve duyarlılıkla pekiştirildiği takdirde Allah'a kulluk etmenin de en sağlam ve güvenilir yolu

²⁵⁸ Muhammed Kutup, *İslam'da Fert ve Cemiyet*, çev. Mehmet Süslü (İstanbul: Hikmet Yayınları, 1985), 309; Altıntaş, "Kelâmî Epistemolojide Aklın Değeri", 123.

²⁵⁹ Hüseyin Atay, *Kur'an'a Göre İslam'ın Temel Kuralları* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1994), 1; Chittick-Murata, *İslam'ın Vizyonu*, 21.

²⁶⁰ Yavuz, *Kur'an-ı Kerim'de Tefekkür ve Tartışma Metodu*, 94.

²⁶¹ Bayraktar Bayraklı, *İslam'da Eğitim - Batı Eğitim Sistemleriyle Mukayeseli-* (İstanbul: Anda Neşriyat, 1983), 230.

²⁶² Necati Öner, *Felsefe Yolunda Düşünceler* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1995), 64; Necati Öner, "Zihniyet Farklılıkları ve Kültür", *Erdem Atatürk Kültür Merkezi Dergisi* 1/1 (Ocak-1985), 83.

²⁶³ Şakir Kocabaş, *İslam'da Bilginin temelleri* (İstanbul: İz Yayınları, 1997), 107.

²⁶⁴ Davies, *İslami Antropolojinin Oluşturulması*, 189; Hacıkadiroğlu, *Bilginin Doğası ve Kaynakları Üzerine*, 113.

²⁶⁵ Carrel, *İnsan Denen Meçul*, 183.

²⁶⁶ Hacıkadiroğlu, *İnsan Felsefesi*, 28;

²⁶⁷ N. Şazi Kösemihal, *Sosyoloji Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1989), 87.

²⁶⁸ Esed, *Kur'an Mesajı*, 327.

olarak öngörülmektedir. Bu Kur'anî ilke²⁶⁹ bir toplumun savaş zamanında bile, ilmî faaliyetleri sürdürecektir bir zümreyi geride bırakması gerektiğini ifade eden Kur'an âyetinde (et-Tevbe 9/122) de açıkça gözlemlenebilmektedir.

SONUÇ

Bilgi problemini konu edinen felsefî disiplin olarak epistemoloji tamamen beşerîdir. Kendisini beşerî müdahalelerden uzak, bütünüyle ilahî bir kitap olarak tanıtan Kur'an, insan kaynaklı düşüncelerden farklı ve kendisine has bir özgünlüktedir. Bu, O'nu kendi çerçevesi içerisinde mütâlâa etmeyi kaçınılmaz kılan bir durumdur. Bu sebeple çalışmamızda, konunun epistemolojik kapsam ve münasebetini belirlemek için epistemolojik verilerden, Kur'an çerçevesinde mütâlâa etme noktasında ise başta Kur'an olmak üzere ilgili eserlerden yararlanırken gerek epistemolojinin gerekse Kur'an'ın statülerini gözeterek, her iki açıdan ve karşılıklı bir münasebet içerisinde yol almaya çalıştık.

Yapılan çalışmada varılan neticeler şunlardır: Epistemoloji, felsefenin bir alt dalı olarak, onun sahip olduğu nitelikten pay aldığından, bilginin imkânı, kaynakları ve değeri konularında paralel, yakın ve zıt görüşler, kısaca, farklı düşünce ve tutumlar barındırmaktadır. Kur'an'la mukayesesinde de aynı şekilde, paralellikler, benzerlikler ve zıtlıklar gözlemlenebilmektedir.

Epistemoloji, sadece insan bilgisini konu edinirken, Kur'an'ın, bilgiyi insanla sınırlı tutmadığı; insan-üstü varlıklar için de bilgi imkânına yer verdiği gözlenmiştir. Lakin biz "bilen" olarak sadece insanı ve "bilgi" olarak da insanî bilgiyi ele aldık. Yine epistemoloji, yeryüzü insanının, fizik dünyadaki bilgi imkânını ve bilgisini konu edinirken, buna karşın, Kur'an'ın bu yeryüzü yaşamı öncesinde "bezm-i elest" diye tanımlanan, bir varlık alanına göndermede bulunduğu ve bu yeryüzü yaşamı sonrasında, "âhiret" diye tanımlanan, bir varlık alanına ve insanın bu her iki alandaki bilişsel varlığına yer verdiği görülmüştür. Ancak biz, epistemolojik çerçeveyi baz alarak insanı elan yaşamakta olduğu bu fizik dünyadaki varlığıyla ve sahip olduğu bilişsel imkânlarıyla ele aldık. Epistemolojide bilginin doğuştan ya da sonradan olduğu tartışması vardır. Kur'an'da insanın bilişsel yeteneğinin doğuştan (fitrî), ancak bilgiye erişiminin sonradan olduğu yönünde referans olacak âyetler görebiliyoruz. Bunun yanında, duyu, akıl ve sezgiyi bilgi kaynağı olarak kabul etme hususunda, farklı noktada bulunan bilgi teorilerinin, vahyi bahse konu etmemek gibi ortak bir yönlerinin olduğu gözden

²⁶⁹ Esed, *Kur'an Mesajı*, 327.

kaçmazken, zaten kendisini vahiy olarak sunan Kur'an'ın duyu, akıl gibi bilgi kaynaklarını tanıma noktasında epistemolojiyle paralelliği gözlemlense de bilgi kaynağı ve bilgi türü olarak vahyi öne çıkarması ve temsil etmesiyle farklılık sergilediği görülür.

Epistemolojide de olduğu gibi Kur'an, bilgi kaynaklarının hepsinin hedefi olarak hakikati koyduğu gibi, vahiy hariç, diğer bilgi kaynaklarıyla hareket ettiği, süjenin şu veya bu şekilde yanılma realitesini tanır ve bir bilgi kaynağı ve türü olarak vahyi, doğrudan hakikati temsil eder görünürken, ondan yararlanan, onu anlayıp yorumlayan süjenin, yanlış algılamasına, yanlış yorumlamasına da aynı şekilde bir gerçeklik olarak yer verir. Bununla beraber insanın bilgisine açık olmayan varlık alanlarından söz ederek bilgisinin sınırlı olduğu gerçeğini öne çıkararak insanın bilgisinin mutlak olmadığına dikkat çeker. Kur'an, neredeyse sınır tanımayan, bilmeye yönelik arzu, merak, heyecan ve sorgulama gibi insanî realiteleri tanıdığı gibi bilginin ve bilenin değerini de tanır. Ancak bu tanıma, değerle münasebetsiz değildir ve tam da bu noktada, Kur'an toplumsal yapının gereğini ve önemini öne çıkarır.

Kur'an çerçevesinde ele almaya çalıştığımız "insanın bilişsel dinamikleri" ile kastımız olan insanın dinamik yapısının bilgideki yansımalarına gelince: Evrende, durağanlığın aksine bir hareket, bir dinamik olduğu inkâr edilemez ve Kur'an bu gerçekliğe yer verir. Kur'an'da, bilgi imkânı ve kaynaklarını ele alır tarzda yorumlanabilecek pek çok âyet vardır. Aynı şekilde, evrenin dinamik yapısına, insanın dinamizmine, dahası onun bilişsel dinamiklerine işaret edecek, öylece yorumlanabilecek âyetler de vardır. Gerek kulak ve göz gibi duyu organlarının yapıları ve işlevsel çeşitliliklerine gerekse faal bir meleke olarak akla isim olarak değil, fiil halindeki kullanımına ve onun anlamsal içerikleriyle biri ötekenden farklı nüans içeren türevlerine, ayrıca yine farklı zihni durumları ifade eden başka fiillere yer vererek, temelde yine akıl eksenli muhtelif düşünsel fonksiyonları dikkate sunmasında bunu açıklıkla görmek mümkündür. İşte bu, evrende konuşlandırılan insanın, evrende var olan dinamik dışında olmadığı; bünyesinde, iradesi dışında cereyan eden canlılık ve hareketin yanı sıra, iradî olarak da faaliyet sergilemek imkânının bulunduğu, insanın iradî görülen aktivitelerinin pek çoğunun, hatta tamamının gerisinde, onun bilişsel yeteneği ve etkinliğinin söz konusu olduğunu öne çıkarır.

Büyük bir hayat enerjisine sahip insanın, kendi bilgi imkânlarında temel bulan ve bir tür bilişsel enerji olarak da ifade edilebilecek olan nitelikten pay alan bilişsel aktivitesi ve sahip olduğu dinamiklerinin nihayetinde bir "güç" olarak -sınırsız olmasa da- oldukça geniş bir alanda, ama müspet

ama menfî bir şekilde etkin bir işlev göreceği bir gerçektir. İnsanî realite-leri tanıyan ve İnsanın başı boş bırakılmadığı beyanında bulunan Kur'an, bilginin kendisine, kaynaklarına, nasıl kullanıldığına, sonuçlarına dikkat çekmekte olduğu gibi, olması gerekeni ilham etmek suretiyle insanı zihni bir eğitimle muhatap almakta ve onun bilişsel dinamizmine "hilafet" görevi ve bilinciyle yön tayin etmektedir. Zira Kur'an, insanı bilişsel ve iradî eylem imkânlarına sahip bir varlık olarak öne çıkarmaktadır.

KAYNAKÇA

- A'yid, Ahmed vd. el- Mu'cemu'l Arabiyyi'l- Esasi. Tunus: Larus, 1988.
- Abduh, Muhammed. Tevhid. çev. Sabri Hizmetli. Ankara: Fecr Yayınları, 1986.
- Abdülbaki, Muhammed Fuad. el-Mu'cemu'l Müfehres li Elfâzi'l Kur'ân'î'l Kerim. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1986.
- Açar, Halil Rahman. "Kur'an'ın Bilgisinden Bilgi Bilimine" 1. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu. 261-267. Ankara: Fecr Yayınları, 1. Basım, 1995.
- Açıkgenç, Alparslan. Bilgi Felsefesi. İstanbul: İnsan Yayınları, 1992.
- Ahmet, Kadirüddin. İslam Dinamizmi ve Entellektüel Atalet. çev. Ertuğrul Aytekin. 1. Basım, İstanbul: İlke Yayınları, 1992.
- Akarsu, Bedia. Çağdaş Felsefe. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1978.
- Albayrak, Halis. Kur'an'da İnsan-Gayb İlişkisi. İstanbul: Şule Yayınları, 1993.
- Altar, Cevad Memduh. "Çağdaş Sanat Yaratıcılığında Eleştirinin Yeri", Erdem Atatürk Kültür Merkezi Dergisi, 2/5 (mayıs-1986), 351-355.
- Altıntaş, Ramazan. "Kelamî Epistemolojide Aklın Değeri". Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 5/2 (2001), 97-129.
- Aristoteles. Metafizik. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 2. Basım, 1996.
- Arslan, Ahmet. Felsefeye Giriş. Ankara: Vadi Yayınları, 4. Basım, 1999.
- Atay, Hüseyin. Kur'an'da Bilgi Teorisi. İstanbul: Furkan Yayıncılık, 1982.
- Atay, Hüseyin. Kur'an'a Göre İslam'ın Temel Kuralları. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1994.
- Ateş, Süleyman. İnsan ve İnsanüstü. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1. Basım, 1979.
- Attas, M. Nakib. İslami Eğitim -Araçlar ve Amaçlar-. çev. Ali Çaksu. İstanbul: Endülüs Yayınları, 1991.
- Aydın, Hüseyin. Muhasibi'nin Tasavvuf Felsefesi -İnsan/Psikoloji/Bilgi/Ahlak Görüşü-. Ankara: y.y., 1976.
- Aydın, Mehmet. Din Felsefesi. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 2. Basım, 1990.

- Aydın, Mehmet. "Türklerin Felsefe Kültürüne Katkıları". Erdem Atatürk Kültür Merkezi Dergisi, 1/3 (Eylül-1985), 621-644.
- Baljon, J. M. S. Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler. çev. Şaban Ali Düzgün. Ankara: Fecr Yayınları, 1994.
- Bayraklı, Bayraktar. İslam'da Eğitim -Batı Eğitim Sistemleriyle Mukayeseli-. İstanbul: Anda Neşriyat, 2. Basım, 1983.
- Bergson, Henri. Düşünce ve Devingen, çev. Miraç Katırcıoğlu. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2. Basım, 1986.
- Bergson, Henri. Yaratıcı Tekamül. çev. Şekip Tunç. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2. Basım, 1986.
- Berkeley, George. İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine. çev. Halil Turan. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1996.
- Bilgiz, Musa. Kur'an'da Bilgi -Kavramsal çerçeve/Bilgi türleri-. İstanbul: İnsan Yayınları, 1. Basım, 2003.
- Bin-Nebi, Malik. Kur'an-ı Kerim Mucizesi. çev. Ergun Göze. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1. Basım, 1991.
- Bolay, Süleyman Hayri. Felsefi Doktrinler Sözlüğü. Ankara: Akçağ Yayınları, 4. Basım, 1987.
- Capra, Fritjof. Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası. çev. Mustafa Armağan. İstanbul: İnsan Yayınları. 2. Basım, 1992.
- Carrel, Alexis. İnsan Denen Mechul. çev. Refik Özdek. İstanbul: Yağmur Yayınları, 4. Basım, 1987.
- Cevizci, Ahmet. Paradigma Felsefe Sözlüğü. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Chittick, William-Murata, Sachiko. İslam'ın Vizyonu -İslam İman ve Amelinin Temelleri-. çev. Turan Koç. İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.
- Condillac, İnsan Bilgilerinin Kaynağı Üzerine Deneme. çev. Miraç Katırcıoğlu. İstanbul: Maarif Basımevi, 1954.
- Çekmegil, M. Said. Bilginin Gücü. İstanbul: Timaş Yayınları, 2. Basım, 1996.
- Çotuksöken, Betül. Felsefeyi Anlamak Felsefe ile Anlamak. İstanbul: Kabcacı Yayınları, 1. Basım, 1995.
- Çubukçu, İbrahim Agah. "Gazzali ve Felsefesi", Belleten, L/196-198 (1987), 621-635.
- Çubukçu, İbrahim Agah. İslam'da Ahlak ve manevi Vazifeler. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, ts.
- İbrahim Agah Çubukçu, "Türk Filozofu Farabi ve Düşüncesi", Belleten XLIX/194 (1985), 273-286.
- Çüçen, A. Kadir. Bilgi Felsefesi. Bursa: Asa Kitabevi, 1. Basım, 2001.

- Davies, Merrly Wyn. İslami Antropolojinin Oluşturulması. çev. Tayfun Doğukar-
gın. İstanbul: Endülüs Yayınları, 1991.
- Demir, Ömer. Bilim Felsefesi. Ankara: Vadi Yayınları, 2. Basım, 1997.
- Descartes, René. Metod Üzerine Konuşma, çev. K. Sahir Sel. İstanbul: Sosyal Ya-
yınları, 2. Basım, 1994.
- Diemer, Alwin. "Bilgi Kuramı". çev. Doğan Özlem. Günümüzde Felsefe Disiplinle-
ri. drl. Doğan Özlem. 163-180, İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2. Basım, 1997.
- Dogubert D. Runes (ed.), Dictionary of Philosophy -Ancient/Mediavel/Modern-.
Iowa: Philosophical Library Inc., 1956.
- Doğan, Mehmet. Büyük Türkçe Sözlük, Ankara: Rehber Yayınları, 9. Basım, 1992.
- Eflatun, Theaitetos. çev. Macit Gökberk. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları,
1997.
- Erdem, Hüsameddin. Problematik Olarak Din Felsefe Münasebeti. Konya: Hü-er
Yayınları, 2. Basım, 1999.
- Esed, Muhammed. Kur'an Mesajı, (Meal-Tefsir). çev. Cahit Koytak- Ahmet Ertürk.
İstanbul: İşaret Yayınları, 4.Basım, 1998.
- Fazlurrahman, Ana Konularıyla Kur'an, çev. Alparslan Açıkgeç. Ankara: Fecr Ya-
yınları, 1. Basım, 1987.
- Fersahoğlu, Yaşar. Kur'an'da Zihin Eğitimi. İstanbul: Marifet Yayınları, 2. Basım,
1988.
- Foucault, Michel. Bilginin Arkeolojisi. çev. Veli Urhan. İstanbul: Birey Yayınları,
2. Basım, ts.
- Gazali, Ebu Hamid Muhammed b. Mahmud. Dalaletten Hidayete. çev. Ahmet Sup-
hi Fırat. İstanbul: Şamil Yayınları, ts.
- Gazali, Ebu Hamid Muhammed b. Mahmud. İhyau Ulumi'd-din, çev. M. A. Müftü-
oğlu. 4 Cilt. İstanbul: Tuğra Neşriyat. 1990.
- Gölcük, Şerafeddin- Toprak, Süleyman. Kelam, Konya: Selçuk Üniversitesi İlahiyat
Fakültesi Yayınları, 1988.
- Güneş, Abdülbaki. Kur'an'da İşlevsel Akla Verilen Değer -Akıl Kavramının Seman-
tik Analizi-. İstanbul: Ahenk Yayınları, 1. Basım, 2003.
- Hacıkadiroğlu, Vehbi. Bilginin Doğası ve Kaynakları Üzerine. İstanbul: Cem Ya-
yınları, 2. Basım, 2002.
- Hacıkadiroğlu, Vehbi. İnsan Felsefesi. İstanbul: Cem Yayınları. 2. Basım, 2000.
- Heinemann, Fritz. "Bilgi Kuramı". çev. Doğan Özlem. Günümüzde Felsefe Disip-
linleri. drl. Doğan Özlem. 181-199. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2. Basım,
1997.

- İbn Rüşd. Fasl'u'l-Makal (Felsefe-Din İlişkisi). çev. Bekir Karlığa. İstanbul: İşaret Yayınları, 1992.
- İkbal, Muhammed. İslâm'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü. çev. Sofi Huri. İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1999.
- İnam, Ahmet. "Epistemiyatri Kapısını Açarken". Felsefe Dünyası. 36 (2002), 3-8.
- İsfahânî, Râgıb. el-Müfredât fi ğaribi'l Kur'ân. İstanbul: Darü Kahraman, 1986.
- İzutsu, Toshihiko. Kur'an'da Allah ve İnsan. çev. Süleyman Ateş. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.
- İzzetbegoviç, Ali. Doğu ve Batı Arasında İslam. çev. Salih Şaban. İstanbul: Nehir Yayınları, 1993.
- James, William. Pragmatizm. çev. Muzaffer Aşkın. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2. Basım, 1986.
- Keklik, Nihat. Türk İslam Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1987.
- Keskin, Halife. İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi. İstanbul: Beyan Yayınları, 1997.
- Kırca, Celal. Kur'an ve Bilim. İstanbul: Marifet Yayınları, 1996.
- Kırca, Celal. Kur'an ve İnsan. İstanbul: Marifet Yayınları, 1996.
- Kirmani, M. Rıza. "İslam'ın Epistemolojik Temelleri". çev. Mehmet Paçacı. İslami Bilimde Metodoloji Sorunu. haz. Mehmet Paçacı. 1. Basım, Ankara: Fecr Yayınları, 1991.
- Kocabaş, Şakir. *İslam'da Bilginin temelleri*. İstanbul: İz Yayınları, 1997.
- Kösemihal, N. Şazi. *Sosyoloji Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 4. Basım, 1989.
- Krishnamurti, J. Öğrenme ve Bilgi Üzerine. çev. Anita Tatlıer. İstanbul: Ayna Yayınları, 2. Basım, 2000.
- Kuşpınar, Bilal. İbn Sinâda Bilgi Teorisi. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 2001.
- Kutup, Muhammed. İslam Düşüncesinde Sanat, çev. Akif Nuri. İstanbul: Fikir Yayınları, 1979.
- Kutup, Muhammed. İslam'da Fert ve Cemiyet. çev. Mehmet Süslü. İstanbul: Hikmet Yayınları, 1985.
- Kutup, Seyyid. Fizılal-il Kur'an -Kur'an'ın Gölgesinde-. 16 Cilt. çev. İ. Hakkı Şengüler vd. İstanbul: Hikmet Yayınları, ts.
- Locke, John. İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2. Basım, 1996.
- Mengüşoğlu, Takiyettin. Felsefeye Giriş. İstanbul: Remzi Kitabevi, 4. Basım, 1988.
- Mesud, Cübran. er-Raid. 2 Cild. Beyrut: Daru'l ilim, 5. Basım, 1986.
- Mevdudî, Ebu'l A'la. Tefhimu'l Kur'an -Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri-. çev. Muhammed Han Kayânî vd. İstanbul: İnsan Yayınları, 1986.

- Muşta, Muammer C. Konya Enerjetizm Felsefe Okulu. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Mutçalı, Serdar. Arapça-Türkçe Sözlük. İstanbul: Dağarcık Yayınları., 1995.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. Bilgi ve Kutsal. çev. Yusuf Yazar. İstanbul: İz Yayıncılık, 1999.
- Olguner, Fahrettin. Türk-İslam Düşüncesi Üzerine. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2. Basım, 2001.
- Öncül, Remzi. Eğitim ve Eğitim Bilimleri Sözlüğü. 2 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2000.
- Öner, Necati. Felsefe Yolunda Düşünceler. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1995.
- Öner, Necati. İnsan Hürriyeti. İstanbul: Selçuk Yayınları, 1982.
- Öner, Necati. "Niçin Felsefe?". Erdem Atatürk Kültür Merkezi Dergisi 1/2 (Mayıs-1985), 493-500.
- Öner, Necati "Zihniyet Farklılıkları ve Kültür", Erdem Atatürk Kültür Merkezi Dergisi 1/1 (Ocak-1985), 83-96.
- Özel, İsmet. Bilinç Bile İlginç. İstanbul: Şule Yayınları, 3. Basım, 2002.
- Politzer, Georges. Felsefenin Başlangıç İlkeleri. çev. Ayda Düz. Ankara: Doğa Yayınları, 1987.
- Popper, Karl R. Daha İyi Bir Dünya Arayışı -Son otuz yılın makaleleri ve bildirileri- çev. İlknur Ata. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1. Basım, 2001.
- Rundell, Micheal- Fox, Gwreth, English Dictionary. Malaysia: Macmillian Press, 1st printing, 2002.
- Salih, Suphi. Hadis İlimleri ve Hadis İstilahları. çev. M. Yaşar Kandemir. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2. Basım, 1973.
- Sarı, Mevlüt. el-Mevarid (Arapça-Türkçe Lügat). İstanbul: Bahar Yayınları, 1982.
- Schuon, Frithjof. Varlık, Bilgi ve Din. drl. ve çev. Şehabeddin Yalçın. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Spranger, Eduard. İnsan Psikolojisi -Bir Kişilik Psikolojisi-. çev. Ahmet Aydoğan. İstanbul: İz Yayınları, 2001
- Suruş, Abdülkerim, Evrenin Yatışmaz Yapısı, İstanbul: İnsan Yayınları, 1984.
- Suyuti, Celaledin. el-İtkan fi ulumi'l Kur'an -Kuran İlimleri Ansiklopedisi-. çev. Yakup Yıldız-Avni Çelik. 2 Cilt. İstanbul: Hikmet Neşriyat A.Ş., 1987.
- Şeriati, Ali. Kendini Bilmek, çev. Selim Naci Karaarslan. İstanbul: Endişe Yayınları, 1990.
- Şimşek, Said. Kur'an'ın Ana Konuları. İstanbul. Beyan Yayınları, 2. Basım, 2001.

- Taylan, Necip. İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 3. Basım, 1997.
- Timuçin, Afşar. Düşünce Tarihi. İstanbul: BDS Yayınları, 1992.
- Uğur, Mücteba. Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- Uludağ, Süleyman. İslam Düşüncesinin Yapısı. İstanbul: Dergah Yayınları, 1. Basım, 1979.
- Uyanık, Mevlüt. Bilginin İslamileştirilmesi ve Çağdaş İslam Düşüncesi. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1995.
- Ülken, Hilmi Ziya. Bilgi ve Değer. Ankara: Kürsü Yayınları, ts.
- Ünal, Ali. Kur'an'da Temel Kavramlar. İstanbul: Beyan Yayınları, 1. Basım, 1988.
- Weber, Alfred. Felsefe Tarihi. çev. H. Vehbi Eralp. İstanbul: Sosyal Yayınları, 4. Basım, 1991.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Akıl". 2/242-246. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 1989.
- Yavuz, Yusuf Şevki. Kur'nâ-ı Kerim'de Tefekkür ve Tartışma Metodu. Bursa: İlim ve Kültür Yayınları, 1983.
- Yazır, Muhammed Hamdi. Hak Dini Kur'an Dili. 10 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat, 1971.
- Yolcu, Mehmet. Kur'an'ın Zihniyeti Değiştirmesi. İstanbul: Denge Yayınları, 2. Basım, 2005.
- Yüksel, Emrullah. Amidi'de Bilgi Teorisi. İstanbul: İşaret Yayınları, 1. Basım, 1991.

VİCTOR COUSIN'E GÖRE ANLAMINI TANRI'DA BULAN EVRENSEL VE ZORUNLU İLKELERİN ÖZELLİKLERİ

CHARACTERISTICS OF UNIVERSAL AND NECESSARY PRINCIPLES WHICH FIND
THEIR MEANING IN GOD ACCORDING TO VICTOR COUSIN

MUHARREM ŞAHİNER

DR. ÖĞR. ÜYESİ, KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ İSLAM FELSEFESİ
ANABİLİM DALI

ASSISTANT PROFESSOR, UNIVERSITY OF KILIS 7 ARALIK UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY
DEPARTMENT OF ISLAMIC PHILOSOPHY

sahinerm@hotmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-2360-9922>

 <http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.802699>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

30 Eylül / September 2020

Kabul Tarihi / Accepted

24 Aralık / December 2020

Yayın Tarihi / Published

Aralık / December 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season

Aralık / December

Atıf / Cite as

Şahiner, Muharrem, "Victor Cousin'e Göre Anlamını Tanrı'da Bulan Evrensel ve Zorunlu İlkelerin Özellikleri [Characteristics of Universal and Necessary Principles Which Find Their Meaning in God According to Victor Cousin]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 7/2 (Aralık/December 2020): 903-927.

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

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.
For Permissions

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



VİCTOR COUSIN'E GÖRE ANLAMINI TANRI'DA BULAN EVRENSEL VE ZORUNLU İLKELERİN ÖZELLİKLERİ

Öz

Fransada 19. yüzyılın önemli filozoflarından olan Victor Cousin, felsefesinde benimsediği eklektisizm sayesinde Sokrates'ten kendi dönemine kadar olan felsefi birikimi başarılı bir şekilde sentezlemiştir. Bu sentezin önemli örneklerinden birini özellikle Ortaçağ Felsefesinde filozofların gündeminden düşmeyen tümeller konusunda görmekteyiz. Biz bu çalışmamızda Cousin'in özellikle *Du Vraie Du Beau et du Bien* eserinden faydalanarak, düşüncenin yapı taşlarını oluşturan evrensel ve zorunlu ilkeler nelerdir, bu ilkelerin zihinde düşüncelerle birlikte buldukları ve yalın halleri nedir, evrensel ve zorunlu ilkeler akıl ve bilinç üzerinde nasıl bir etkiye sahiptir, söz konusu ilkeler, varlığını zihnimize mi, dış dünyaya mı yoksa başka bir ilkeye mi borçludur gibi sorulara cevap arama gayretinde olduk. Cousin'e göre evrensel ve zorunlu ilkeler tüm bilimlerin olduğu gibi zihni her türlü faaliyetimizin de temelini oluşturmaktadır. Ancak bu evrensel ilkeleri zihnimiz kendisi üretmediği gibi gözlemlediğimiz dış dünyaya ait bir unsur da olamazlar. Cousin, bu şekilde düşünen filozofların yanıldığı noktalara temas ettikten sonra evrensel ve zorunlu ilkelerin konumunun Tanrı olduğunu ifade etmektedir. Sonuç olarak evrensel ilkeler, düşüncenin ham maddesini oluşturmanın yanı sıra Tanrı'nın özelliklerini kavramamıza yardımcı olan bir ışık olarak akılda bulunmakta ve bilinç sayesinde farkına varılmaktadır.

Özet

Felsefe tarihinde epistemolojinin önemli bir problemi olarak gündemden hiç düşmeyen tümeller konusu, sürekli hareket ve değişim içerisinde olan evrene dair değişmez bir bilginin imkânını sorgulamaktadır. Victor Cousin söz konusu bu tartışmayı evrensel ve zorunlu ilkelerin varlığı ve konumu üzerinden yürüterek düşüncelerini ortaya koymaktadır. Çalışmamızın birinci bölümünde evrensel ve zorunlu ilkelerin varlığı ve zihindeki konumunu araştırarak hem düşünceleri düzenlemedeki hem de bilimsel yöntemdeki önemi üzerinde durduk. Sabit ilkelerin bilgisine sahip olmak tutarsız bilgi yığınlarından kurtulmak ve evrene dair bilgilerimizi değişmez hakikatler üzerine inşa etmek için gereklidir. Cousin, herhangi bir olguya dair zihin düşünmeye başladığında bunu neden, zaman, mekân ve gaye ilkeleri bağlamında yaptığını söylemektedir. Böylece nedensellik gibi bir takım ilkelerin varlığını zihinde onaylamış olmaktadır. Bu ilkelerin kaynağını araştırırken Cousin, Hume'un nedenselliği olgudan bağımsız bir ilke olarak görmesine karşın sürekli gözlemlediğimiz olgulardan edinilen bir alışkanlık olarak tanımlamasına karşı çıkarak, nesnel varlıkların veya ampirik yöntemin asla evrensel ve zorunlu ilkeleri edinmemizin sebebi olamayacağını ifade etmektedir. Çünkü deney ve gözlemin anlamlı olabilmesi için zihnimize ulaşan bilgilerin duyular sayesinde olduğuna dair bir neden sonuç ilişkisini öncesinde kabul etmemiz gerekmektedir. Nedenselliğin yanı sıra zaman ve mekân ilkeleri de zorunluluk vasfını taşıyan diğer ilkelere. Cousin, evrensel ve zorunlu ilkelerin kaynağının nesne olamayacağı gibi zihnin kendisinin de olamayacağını söylemiştir. Zira örneğin matematiksel bir aksiyomu zihin ne dilediği gibi oluşturabilmekte ne de onu değiştirebilmektedir. Zorunlu ilkelerin düşünceye yerleşmesini analiz eden Cousin, insanın soyut varlığını oluşturan unsurları iradi etkinlik, akıl ve duyum olarak tarif etmektedir. İradi etkinlik insandaki özgürlük anlamına gelirken, duyum dış dünyaya dair imgelere, akıl ise zorunlu ilkelerin yerleştiği mekâna işaret etmektedir. Akıl, duyum ve iradi etkinlik olarak iç dünyamızda gerçekleşen işlemleri bilinç sayesinde gözlemlemekte ve haberdar olmaktadır. Bilincin gözlemlediği tüm etkinliklerin gerçekliğe tekabül ettiğini ifade eden Cousin, düşüncenin ise onları parçalarına ayırarak anlamlandırmaya çalıştığı eylem olduğunu

ifade etmektedir. Cousin, zorunlu ilkeleri araştırırken hipotetik veya deneysel bir yöntemle değil akılsal psikoloji dediği bir içe bakış yöntemini kullanmaktadır. Çalışmamızın ikinci başlığı evrensel ve zorunlu ilkelerin yalın formlarını araştırmaya hasrettik. Zorunlu ilkelerin bilgisine ulaşmada nesnel varlıklardan hareket ederek örneğin iki elma ile başka iki elmanın toplamının dört olması gibi somuttan soyuta doğru bir yol izleyebileceğimiz gibi, zihinde iki ile ikinin toplamının dört ettiğini inkâr etmeye çalıştığımızda bunun imkânsızlığını gördüğümüz soyut bir yol da takip edebiliriz. Ancak zorunlu ilkelerin yalın formları düşünceyle birleşmeden önce bulunmalıdır. Cousin, düşünceden önce ama düşünceyle eş zamanlı olarak zorunlu ilkenin yalın halini zihnin sezdiğini ve düşünsel işlemlerini bu sezgi sayesinde gerçekleştirdiğini savunmaktadır. Sezgi yoluyla ulaşılan gerçeklik ancak üzerinde düşünöldükten sonra akledilebilir zorunlu bir ilkeye dönüşmektedir. Üzerine düşünme ise nesnel varlıklardan söz konusu ilkeleri soyutlama şeklinde gerçekleşebilir. Zaman, mekân ve nedensellik gibi ilkeler için tek bir olgunun gözlemlenmesi yeterli olmaktadır. Cousin, Maine de Biran'ın her olgu bir nedeni gerektirir şeklindeki ilke-geçen "neden" kelimesinin bir ide olarak hüküm bildiren ilkeden önce geldiğini savunmasına, ide veya kavramlar ilkenin bilgisinden sonra meydana gelmekte, buna mukabil herhangi bir ilke ideden türememektedir diyerek itiraz etmektedir. Kant ise zorunlu ilkeleri, saf aklın bir ürünü olarak değerlendirmekte ve deneyden bağımsız sentetik apriori bilgi şeklinde tanımlamaktadır. Cousin, bu yaklaşımın zorunlu ilkeleri öznelştirdiğini ifade ederek, şayet zorunlu ilkeler sadece duyularla organize etmeye yarayacaksa zihinde bu ilkelere sahip olmanın gerçek bir değer ifade ettiğini çünkü bu gerçekliğin sadece bize ait olduğunu söyleyerek itiraz etmektedir. Bu anlayış, Kant'ın, zihinde bulunduğu için ilkeler gerçektir anlayışının karşısına gerçek oldukları için zihinde bulunmaktadırlar söylemini yerleştirmektedir. Çalışmamızın üçüncü bölümü Cousin'in evrensel ve zorunlu ilkelerin konumunu araştırmasını ele almaktadır. Nominalist tavrı kabul etmeyen Cousin, zorunlu ilkelerin zihnimize ait adlandırmalardan ibaret olmadığını söyledikten sonra sürekli değişim içerisinde bulunan nesnel varlığın da söz konusu ilkelerin gerçek konumları olamayacağını ifade etmektedir. Dolayısıyla evrensel ve zorunlu ilkelerin dışarıda diğer varlıklar gibi bir gerçekliğinin bulunduğu kast ediliyorsa Cousin bu realist yaklaşıma da katılmadığını ifade etmektedir. Cousin, tüm olguların kendi öznesini barındırması ve düşüncenin, iradenin ve duyguların ancak ben dediğimiz bir özne ile varlık kazanabilmesi gibi nesne ve insanı aşan evrensel ve zorunlu ilkelerin de var olmak için aşkın bir özneye ihtiyaç duyduğunu belirtmektedir. Böylece zorunlu ilkeler konumu belirsiz soyut varlık olmaktan çıkmakta ve bir öznedeki anlam kazanmaktadır. Bu özne zorunlu ilkelerin varlık sebebi olduğu için kendisi de onlar gibi zorunlu bir varlık durumundadır. Aynı zamanda böyle bir öznenin varlığı zorunlu ilkelerin inkâr edilemez varlığı gibi sabit olmalıdır. Cousin'e göre söz konusu bu varlık ancak Tanrı olabilir. Bu açıklamalar sadece evrensel ve zorunlu ilkelerin gerçek konumuyla ilgili bir söylem olarak değil aynı zamanda bir Tanrı kanıtlanması olarak da kabul edilmelidir. Platon'un idealarına benzeyen zorunlu ilkeler Tanrı'dan bağımsız olarak değil onun yetkinliğinin bir parçası olarak bulunmaktadır. Cousin, Platon'un da böyle düşündüğünü çeşitli aktarımlarda bulunarak desteklemektedir. Ancak zorunlu ilkelerin bilgisine Tanrısal özde ulaşmak, Tanrı'ya dönüşmek anlamına gelmediği gibi dış dünyanın inkâr edilmesi olarak da değerlendirilmemelidir. Sonuç olarak Cousin, evrensel ve zorunlu ilkeleri Tanrı ile insan arasında kurulan ilişkinin bir parçası olarak görmek ve bilimin deney ve gözlem metodunun da bu ilkeler olmadan anlamsızlaştığına dikkat çekerek psikolojik içe bakış yönteminin ve dolayısıyla metafizik bilginin gücünü yeniden vurgulamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, Victor Cousin, Evrensel ve Zorunlu İlkeler, Tümmeller, Tanrı

CHARACTERISTICS OF UNIVERSAL AND NECESSARY PRINCIPLES WHICH FIND THEIR MEANING IN GOD ACCORDING TO VICTOR COUSIN

Abstract

Victor Cousin, one of the important philosophers of the 19th century in France, successfully synthesized the philosophical accumulation from Socrates to his own period thanks to the eclecticism he adopted in his philosophy. We see one of the important examples of this synthesis, especially in the subject of universals that did not fall from the agenda of philosophers in medieval philosophy. In this study, we use Cousin's work, especially *Du Vraie Du Beau et du Bien*: "What are the universal and necessary principles that constitute the building stones of thought? What are the plain states of these principles that exist with thoughts in the mind? What effect do universal and necessary principles have on mind and consciousness? Do these principles owe their existence to our mind, to the outside world or to another principle?" We tried to find answers to such questions. According to Cousin, universal and necessary principles constitute the basis of all our activities as well as all sciences. However, just as our minds do not produce these universal principles, they cannot be an element belonging to the external world that we observe. After touching the points where philosophers who think in this way are wrong Cousin states that the place of universal and necessary principles is God. As a result, universal principles are found in the mind as a light that helps us to comprehend the properties of God, as well as forming the raw material of thought, and they are realized thanks to consciousness.

Summary

The subject of universals, which has never fallen from the agenda as an important problem of epistemology in the history of philosophy, questions the possibility of an unchanging knowledge of the universe that is in unchanging motion and change. Victor Cousin puts forward his thoughts by carrying out this discussion through the existence and position of universal and necessary principles. In the first part of our study, we focused on the existence of universal and necessary principles and their importance in both the regulation of thoughts and the scientific method by investigating their position in the mind. Knowledge of unchanging principles is necessary to get rid of incoherent masses of information and to build our knowledge of the universe on unchanging truths. Cousin says that when the mind starts to think about any phenomenon, it does so in the context of the principles of why, time, space and purpose. Thus, we confirm the existence of a number of principles such as causality in the mind. While investigating the source of these principles, Cousin opposes Hume's definition of causality as a habit acquired from the phenomena we constantly observe, although he sees causality as a principle independent of the fact, and states that objective entities or empirical method can never be the reason for us to acquire universal and necessary principles. Because in order for experiments and observations to be meaningful, we must first accept a cause-effect relationship that the information reaching our minds is due to the senses. In addition to causality, the principles of time and space are other principles that have the characteristic of necessity. Cousin said that the source of universal and necessary principles cannot be the object, nor the mind itself. For example, the mind can neither form nor change a mathematical axiom as it wishes. Cousin, analyzing the establishment of the necessary principles in thought, describes the elements that make up the abstract existence of human beings as voluntary activity, reason and sensation. Voluntary activity means freedom in the human being, sensation refers to the images of the external world, and mind refers to the place where the necessary

principles are located. Thanks to consciousness, we observe and become aware of the processes that take place in our inner world as mind, sensation and voluntary activity. Stating that all activities observed by consciousness correspond to reality, Cousin states that thought is an action that he tries to make sense by breaking them into pieces. Cousin uses an introspection method that he calls mental psychology, not a hypothetical or experimental method, while investigating the necessary principles. We devoted the second title of our study to researching the simple forms of universal and necessary principles. In reaching the knowledge of the necessary principles, we can follow a path from the concrete to the abstract, starting from objective entities, for example, the sum of two apples and two other apples is four, or we can follow an abstract path where we see the impossibility of this when we try to deny that the sum of two and two is four. However, simple forms of necessary principles must be found before they can be combined with thought. Cousin argues that before thought, but simultaneously with thought, the mind senses the simple form of the necessary principle and realizes its intellectual operations through this intuition. Reality reached through intuition turns into a necessary principle that can be rationalized only after being considered. Rationalization can take place in the form of abstracting these principles from objective entities. Observing a single phenomenon is sufficient for principles such as time, space and causality. Cousin objects to the argument of *Maine de Biran* that the word "cause" in the principle that every phenomenon requires a reason comes before the principle that decides as an *idea*, by saying that the *idea* or concepts occur after the knowledge of the principle, on the contrary, any principle does not derive from the *idea*. Kant, on the other hand, evaluates the necessary principles as a product of pure reason and defines them as synthetic a priori knowledge independent of experiment. Cousin argues that this approach subjectivates the necessary principles and objects by saying that if the necessary principles are only going to serve to organize sensations, having these principles in the mind does not mean any real value because this reality belongs only to us. This understanding places the discourse of "principles are in the mind because they are real" against Kant's understanding of "principles are real because they are in the mind". The third part of our study discuss Cousin's research on the position of universal and necessary principles. Cousin, who does not accept the nominalist attitude, states that after saying that the necessary principles are not just the naming of our minds, the objective being that is constantly changing cannot be the real positions of the principles in question. Therefore, Cousin states that he does not agree with this realist approach if it is meant that universal and necessary principles have a reality outside like other entities. Alfred states that universal and necessary principles that transcend object and human also need a transcendent subject to exist such as the fact that all phenomena contain their own subject and that thoughts, will and feelings can only come into existence with a subject we call "I". Hence, necessary principles cease to be abstract entities whose position is ambiguous and gain meaning in a subject. Since this subject is the reason for the existence of the necessary principles, he is also a necessary being like them. At the same time, the existence of such a subject must be constant, as the undeniable existence of necessary principles. According to Cousin, this being in question can only be God. These explanations should be regarded not only as a discourse about the true position of universal and necessary principles, but also as a proof of God. Necessary principles similar to Plato's *ideas* exist not independently of God but as part of his competence. Cousin supports that Plato also thinks so by making various quotations. However, reaching the knowledge of the necessary principles in divine essence does not mean turning into God, nor should it be considered as a denial of the external world. As a result, Cousin sees universal and necessary principles as a part of the relationship established between God and human and emphasizes the power of psychological

introspection method and thus metaphysical knowledge by drawing attention to the fact that the method of experiment and observation of science becomes meaningless without these principles.

Keywords: Philosophy of Religion, Victor Cousin, Universal and Necessary Principles, Universals, God

GİRİŞ

1792 yılında Paris'te doğan Victor Cousin 10 yaşında iken döneminin başarılı liselerinden biri olan Charlemagne Lisesinde 18 yaşına kadar okudu. Daha sonra öğretmen okuluna giden Cousin, buradaki üstün başarısından dolayı bir taraftan ders alırken diğer taraftan yardımcı hoca olarak derslere girdi. Kendi ifadesiyle o dönemde Locke ve Condillac'a dair dersler veren Laromiguière ile psikolojiye dair derinlemesine bilgi sahibi olmasını sağlayan Maine De Biran, Cousin üzerinde etkili olan önemli düşünürlerdir. Laromiguière, Cousin'in bilinç ile duyum arasındaki farkı kavramasına; Royer-Collard, duyum ile algı arasındaki farkı ve aklın onayladığı ilkeleri keşfetmesine ve Biran da insanda bulunan iradenin ilkelerini nasıl araştırması gerektiğine dair benimsediği yönteme önemli katkılar sunmuşlardır. Cousin'in felsefesinde bu kavramların ne kadar önemli olduğunu gördüğümüzde söz konusu hocalarının etkisi daha iyi anlaşılmaktadır.¹ 1815-1821 yılları arasında Royer-Collard'ın desteğiyle Sorbonne Üniversitesinde vekil profesör olarak çalıştı. 1830 yılında asaleten profesörlüğe devam eden Cousin, 1840 yılında Fransa'da Milli Eğitim Bakanı olarak kısa bir süre görev yaptı. 1855 yılında Sorbonne Üniversitesinde onursal profesör ilan edildikten sonra emekli olan ve Cannes şehrine taşınarak çalışmalarına orada devam eden Cousin, 1867 yılında öldü.²

Biz bu çalışmamızda yukarıda kısaca hayatına değindiğimiz Cousin'in evrensel ve zorunlu ilkeler hakkındaki düşünceleri üzerinde duracağız. On dokuzuncu yüzyılda baş gösteren bilimsel gelişmeler ile deney ve gözlem yöntemi yaygınlaşırken felsefenin soyut akıl yürütmeleri hak ettiği değeri görmemekteydi. Bu yüzden Cousin, sadece düşünsel boyutta değil bilimsel alanda da bir takım evrensel ilkeler olmadan bir bilim tesis etmenin mümkün olmadığından hareketle söz konusu ilkelerin özellikleri ve kaynağının araştırılması gerektiğini düşünmektedir. Bunun için öncelikle yapılması gereken bir takım evrensel ve zorunlu ilkelerin varlığının imkânını araş-

¹ Paul Janet, *Victor Cousin et Son Oeuvre*, 3. Bs (Paris: Ancienne Librairie, 1893), 1-11; Michel Narcy, "Le Platon Libéral de Victor Cousin", *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, 37 (2013): 37-38.

² Jules Simon, *Victor Cousin* (Paris: Librairie Hachette, 1887), 5-29.

tırmak olmalıdır. Şayet evrensel ilkeleri tespit etmek mümkünse bunların her yerde geçerli olmayan daha genel ilkelerden nasıl ayırt edileceğini de göstermek gerekmektedir. Cousin'e göre deney ve gözlemin tek başına evrensel ilkeleri açıklayamayacağı gibi bu ilkeler olmadan da duyulur dünyayı araştırması mümkün değildir. Biz de çalışmamızın ilk bölümünü evrensel ve zorunlu ilkelerin varlığını ve insanı oluşturan akıl, bilinç ve duyular gibi farklı bölümlerden hangisi ile bu ilkeleri elde edebileceğimizi araştırmaya hasredeceğiz.

Çalışmamızın ikinci bölümünde Cousin'e göre evrensel ve zorunlu ilkelerin kaynağını ve tikel olaylardan bağımsız olarak salt hallerini ortaya çıkarmaya çalışacağız. Bunun için gerçekliğin kendisini bizlere farklı formlarda ve dizilişte nasıl sunduğunu göstererek, evrensel ilkelere zihinde bir anda sahip olma anlamına gelen aydınlanma modeli ile belli bir düşünme eylemine işaret eden soyutlama teorisi üzerinde durarak evrensel ilkelere kaynağını sorgulayacağız. Cousin'in, Kant'ın deney ve gözlem dışında kalan bilgi alanıyla ilgili septik tutumuna yönelttiği eleştirilerden faydalanarak evrensel ilkelerin bilgisini elde etmeye yönelik yöntemini daha açık hale getirmeyi hedefliyoruz. Bu bölümde temel sorumuz, evrensel ilkelerin sonradan mı elde edildiği yoksa baştan beri sahip olduğumuz bir bilgi türü mü olduğudur.

Üçüncü ve son bölümde ise evrensel ilkelerin nihai dayanağını araştıracacağız. Evrensel ilkeler sadece zihnin bir ürünü olarak nominalist bir tavırla açıklanabilir mi? Yoksa bu ilkeler farklı varlıklara içkin olarak yayılmış bir şekilde mi bulunmaktadır? Evrensel ilkeler hem kişiden hem de nesneden bağımsız olarak kendi başına kaim bir varlık olarak değerlendirilebilir mi? Bu ilkeler, nihai olarak anlamını Tanrı'da mı bulmaktadır? Hemen söylememiz gerekir ki Cousin, bu seçenekler arasında diğerlerinin geçersizliğini göstererek evrensel ve zorunlu ilkelerin ancak Tanrı'nın varlığı ile anlamlı hale geldiğini savunmaktadır. Bu yüzden çalışmamızın bu bölümünde zorunlu ilkelerin, Tanrı'nın varlığının dışında mı yoksa ona içkin olarak mı var oldukları meselesi ayrıca araştırmamız gereken bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır.

Cousin'in birçok felsefi eseri bulunmaktadır. Özellikle felsefe tarihine önemli katkılar sunmuş olan ve eklektizmi temellendirdiği *Histoire de la Philosophie (Felsefe Tarihi)*, Kant'ın Fransada daha iyi tanınmasını sağlayan *Philosophie de Kant (Kant'ın Felsefesi)* ve Antik Yunan felsefesine ışık tutan *De la Métaphysique d'Aristote (Aristoteles'in Metafiziği)*, *Œuvres de Platon (Platon'un Eserleri)* gibi eserlerini zikretmek gerekmektedir. Ancak biz çalışmamızın merkezine onun en meşhur çalışması olan ve tümeller prob-

lemine en kapsamlı şekilde ele aldığı *Du vrai, du Beau et du Bien* (Gerçek, Güzel ve İyi Hakkında) kitabını koyarak yol almaya çalıştık.

1. EVRENSEL VE ZORUNLU İLKELERİN VARLIĞI VE ZİHİNDEKİ KONUMU

Cousin, bir takım evrensel ilkelerin arayışı içinde olmayı felsefede olduğu gibi bilimde de atılması gereken önemli adımlardan biri olarak görmektedir. Zira birbiriyle uyumsuz ve tutarsız bilgi yığınları, elimizde sabit ve değişmeyen bir ilke olmadığı müddetçe insanı tatmin edecek bir bilgi düzeyine ulaşamaz. Nitekim evrendeki işleyişi açıklama iddiasında olan fizik, olguların gerçekleşme düzenini ve varlıktaki sürekli değişimi, değişmeyen yasalarla açıklayamadığı müddetçe gerçek anlamda bir bilim olmaz. Evrensel ilkeleri araştırma gerekliliğinin ikinci nedeni ise gerçek yasaları yanıltıcı ve değişken olanlardan ayırt ederek düşünceleri sağlam bir zemin üzerine inşa etme ihtiyacından kaynaklanmaktadır. Cousin böylece deneyin verileri ile aklın ilkeleri arasında uyumlu bir birliklik kurmaya çalışmaktadır.³

Bütün bilimler bir şekilde anlamını ve dayanağını evrensel ilkelere almaktadır. Örneğin aksiyomlar olmadan matematik; özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü halin imkânsızlığı ilkeleri olmadan mantık, nedensellik ilkesi olmadan fizik, gaye neden ilkesi olmadan psikoloji gibi bilimlerin inşası ve ilerlemesi mümkün olmayacaktır. Cousin, aynı ilkelerin insanın düşünsel eylemlerinde de vazgeçilmez olduğunu vurgulamaktadır. Örneğin az önce bir cinayet olayının gerçekleştiğini duyduğumuzda soracağımız ilk sorular ne zaman, nerede, kim tarafından ve niçin olacaktır. Çünkü zihin meydana gelen bir olayı anlamaya çalıştığında zaman, mekân, neden ve gaye ilkeleri ile düşünme eyleminde bulunmaktadır. Dolayısıyla zihnimizin bir tarafında hiçbir olayın bir anda kendi başına ortaya çıkamayacağı ve mutlaka bir nedeninin olması gerektiğine dair bir bilgi vardır. Şayet cinayeti işleyen kişi bunu kendisinin mutlu olması ve öldürdüğü kişinin de aslında çok mutsuz biri olduğunu ve onu bu mutsuzluktan kurtarmak için cinayeti işlediğini söylese, akli başında hiçbir insan bu eylemi meşru bulmayacak ve adalet ilkesine aykırı olarak niteleyecektir. Cousin'e göre bu ve benzeri durumlar bütün insanlarda ortak olan ve bölgeye veya inanca göre değişmeyen evrensel ilkelerin varlığına işaret etmektedir.⁴

Cousin, evrensel ve zorunlu ilkeler ile aynı değere sahip olmayan genel ilkeler arasında ayırım yapmaktadır. Örneğin gece gündüzü takip eder de-

³ Victor Cousin, *Du Vrai du Beau et du Bien* (Paris: Librairie Académique, 1872), 19-20.

⁴ Cousin, *Du Vrai du Beau et du Bien*, 22-23.

duğumuzda bu ilke gözlemleyebildiğimiz bölgelerde doğru bir hüküm olabilir ve bu yüzden genellenebilir. Ancak dünyanın dışında başka sistemlerde sürekli gece olması mümkündür. Bu durumda gece ve gündüz birbiri ardına gelir önermesi zorunlu bir ilke değildir. Bu örnekten hareketle Cousin, duyulara konu olan dünyadaki olguların kendi içinde bir zorunluluk değil sadece imkân taşıdığını düşünmektedir. Farklı sistemlerde farklı fiziksel kanunlara rastlamak mümkünken, ne matematiğin ne de ahlakın ilkeleri değişmemektedir. Dolayısıyla gece gündüzü takip eder önermesi dünya ile sınırlandırılarak düşünüldüğünde evrensel bir ilke olabilir ama zorunluluk taşımamaktadır.⁵

Her ne kadar genel ilkeler zorunlu ilkeler gibi değerlendirilmese de, gerçekleşen her olayın bir nedene bağlı olarak oluşması gerektiği düşüncesi bütün olgularda içkin olarak bulunmaktadır. Cousin, her hadisenin gerisinde mutlaka fiziksel veya ahlaki bir neden olması gerektiğini ifade etmektedir. Çünkü hiçbir mekân ve zamanda bir anda ortaya çıkan ve nedensiz oluşan bir şey görmek mümkün değildir. Hatta kendi zihnimiz hariç bütün varlığı yok saydığımız bir durumda bile zihin kendi eylemi olan düşünmeye zorunlu olarak devam edecektir.⁶ Düşünme eylemi ise örneğin nedensellik gibi zorunlu ilkeler olmadan mümkün değildir. Nedensellik ilkesiyle ilgili söylenenlerin bizi getirdiği nokta bu ilkeyi nasıl elde ettiğimiz sorusudur. Gözlemlediğimiz bütün olguların neden-sonuç ilişkisi içinde meydana geldiğini görmek, nedensellik ilkesini bu olgulardan çıkardığımız anlamına gelir mi? Cousin bu soruya cevap vermeden önce Hume'a atıfta bulunarak onun duyumsanan varlıkların nedensellik ilkesini verecek güçte olmadığı fikrini hatırlatmaktadır. Hume, nedenselliği olgulardan ayrı olarak düşünse de nihayetinde bu ilkeyi sürekli karşılaştığımız olaylardan edindiğimiz bir alışkanlık olarak değerlendirmiş ve şöyle demiştir: “Nesnelerin birlikte hiçbir saptanabilir bağlantıları yoktur; nitekim bir nesnenin ortaya çıkışından bir başka nesnenin varoluşunu çıkarsamamızı sağlayan ilke imgelem üzerinde işleyen alışkanlıktan başka bir şey değildir.”⁷

Cousin için Hume'un söylemi bir kavram olarak nedenselliği olgulardan ayırdığı için doğru bir yaklaşım olsa da onu alışkanlığa indirgediği için

⁵ Cousin, *Du Vrai du Beau et du Bien*, 23-24.

⁶ Cousin'in bu söylemi, duyuların çalışmasını engelleyen bir ortamda bulunduğumuzu farz ederek, bedenimiz hakkında hiçbir bilgiye sahip olmasak da düşünen bir varlığın bilincine ulaşabileceğimiz ve bilincinde olduğumuz varlığın bilgisine sahip olmadığımız bedenden farklı olduğunu söyleyerek “ben” denilen varlığın nesnel olmadığını ve iç duyu güçleriyle algılanan bir gerçekliğe işaret ettiğini ifade eden İbn Sînâ'nın uçan adam metaforunu anımsatmaktadır. Geniş bilgi için bkz.: İbn Sînâ, “Var Olma Bilinci Her Şeyden Önce Gelir”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, trc. Mahmut Kaya, 3. Bs (İstanbul: Klasik Yayınları, 2005), 295; İbn Sînâ, *İşaretiler ve Tembihler (el-İşârât ve't-tenbihât)*, trc. Ali Durusoy v.dğr. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 107.

⁷ David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, trc. Ergün Baylan (Ankara: BilgeSu, 2009), 81.

yanlıştır. Nedensellik için söylenenleri cevher ve birlik kavramları için de söylemek mümkündür. Duyular sadece bir takım olaylar ve nitelikler algılamaktadır. Uzamsal bir varlığa dokunduğumuzda, renkleri gördüğümüzde veya bir çiçeğin kokusunu aldığımızda duyular yoluyla hiçbir zaman bir varlık olarak uzama, kokuya veya renge temas etmiş olmamaktayız. Dolayısıyla doğrudan duyularla algılanmayan birtakım cevherler ampirik yaklaşıma göre hayali varlıklar olmaktan öteye geçememektedir. Aynı şekilde birlik kavramı da duyuların doğrudan ulaştığı bir olgu değildir. Çünkü biz her şeyi karmaşık ve birleşik bir şekilde algılamaktayız. Farklı varlık türleri insicam içerisinde bir araya gelerek bir birlik oluşturabilirler. Ancak bu birliği duyular ile değil ancak akıl ile kavrayabiliriz. Cousin, basit bazı kavramları açıklamak için bile deneysel yöntem yetersiz kalıyorsa bu durumda ondan evrensel ve zorunlu ilkeleri açıklamasını beklemek beyhude bir çaba olur demektir. Çünkü duyular var olanı algılamak, var olmaması imkânsız olanı görememektedir.⁸

Cousin bir adım daha öteye giderek şayet bir ilke olarak nedenselliğe önceden sahip olmasaydık ampirik yöntemle dış dünyaya dair hiçbir şey bilmemiz de mümkün olmazdı demektir. Nedenselliğin bilgisine sahip olmadığımızda görme, işitme, dokunma gibi duyularla elde ettiğimiz bilgilerin nedenini bilemeyeceğimiz gibi bir nedeninin olduğunu dahi kabul etmek imkânsız olacak ve bilgilerimiz temelden yoksun kalacaktır. Ama bir ilke olarak zihnimize nedenselliğe sahip olduğumuzda duyuların kaynağının kendimiz olmadığını göreceğiz ve benliğimizin dışında bir neden arayışına gireceğiz. Böylece dış dünyanın varlığına dair ilk bilgiyi de elde etmiş olacağız. Dolayısıyla ancak evrensel ve zorunlu bir ilke sayesinde ampirik yöntem geçerliliğini muhafaza edecek ve benzer başka ilkeler sayesinde dış dünyaya dair söylemlerini geliştirebilecektir.⁹

Nedensellik ilkesine bağlı olarak bir dış dünyanın varlığını gösterdikten sonra söylenmesi gereken ikinci husus dışarıdaki varlıkların bir mekânda buldukları olmalıdır. Çünkü zihin, hiçbir varlığı mekân olmadan var kabul edememektedir. Cousin'e göre mekânın varlığı fizikte olduğu kadar metafizikte de zorunlu olarak herkes tarafından kabul edilen bir aksiyomdur. Varlığın bulunduğu mekân, kendisi varsa o da bir mekâna ihtiyaç duymalıdır ve bu böylece sürüp gider. Dolayısıyla mekân üzerine düşünme onun sonsuz olduğunu gözler önüne serer ki Cousin buna uzay (*espace*) demektir. Örneğin suyun bardakta, bardağın masada, masanın odada, odanın evde ve evin yeryüzünde olduğu düşüncesini devam ettirerek sonsuz bü-

⁸ Victor Cousin, *Philosophie de Kant*, 3. Bs (Paris: Librairie Nouvelle, 1857), 58; Cousin, *Du Vrai du Beau et du Bien*, 24-26.

⁹ Cousin, *Du Vrai du Beau et du Bien*, 26-27.

yüklükte bir uzay fikrine ulaşabiliriz. Bu varlıklardan biri için mekânı inkâr ettiğimizde hepsini inkâr etmek gerektiği gibi birini kabul ettiğimizde de sonsuz mekânı zorunlu olarak onaylamak durumundayız.¹⁰

Her varlık bir mekânda var olmak zorunda olduğu gibi her olay da bir zaman diliminde meydana gelmelidir. Herhangi bir eylemi veya olguyu ona bitişen belirli bir zaman tasavvuru olmadan düşünmek imkânsızdır. Zamanı yok saydığımızda birçok bilimin temelini yıktığımız gibi, insanın doğaya dair tüm inançlarını da yok etmiş olmaktadır. Cousin, zaman ve mekân kavramlarını iki hususa dikkat çekmek için ele almaktadır. Birincisi, her iki kavrama da doğrudan duyu yoluyla ulaşmamaktayız. İkincisi ise zaman da mekân da duyulur olan varlıklarla beraber onlara içkin olarak bulunmaktadır. Dolayısıyla salt ampirik bir yöntemle hareket ettiğimizde bile evrensel ve zorunlu ilkelerden vazgeçmek mümkün olmadığı gibi aynı yöntemle söz konusu ilkeleri açıklamak da olanaksızdır.¹¹

Cousin, evrensel ve zorunlu ilkelerin duyuyla elde edilen bir bilgi olmadığından hareketle bunlara zihinde sahip olduğumuz sonucuna ulaşmaktadır. Ancak bu ilkeleri biz kendimiz oluşturuyor da olamayız. Çünkü örneğin matematiksel ilkelerin kaynağı kendimiz olsaydık onları dilediğimiz gibi değiştirebilir veya yok edebilirdik. Oysa bilincimizi yokladığımız zaman bu ilkeler üzerinde herhangi bir tasarrufumuzun olmadığını görmekteyiz. Öyleyse bizim yaptığımız tek şey zihnen sahip olduğumuz ilkelere varlığa uygulamaktır. Ayrıca sürekli değişim halinde olan ve karmaşık bir çeşitliliğe sahip nesnel varlıklar da sabit evrensel ilkelerin kurucusu olamayacak kadar karanlıktır. Cousin bu söylemini şu cümle ile özetlemektedir: “*Gerçek bende ama bana ait değil (la vérité est en moi et n'est pas à moi)*”. Fizik dünya ile duyu aracılığıyla bağlantı kurduğumuz gibi, evrensel ve zorunlu ilkelerle de akıl aracılığıyla irtibat kurmaktayız.

İnsanın evrensel ve zorunlu ilkeler ile olan ilişkisini anlayabilmek için onu oluşturan unsurları açıklamak gerekmektedir. Cousin, insanı oluşturan unsurları genel bir değerlendirme ile iradi etkinlik, duyum ve akıl olarak görmektedir. Bu unsurlar çoğunlukla aynı anda ve birbirine bağlı olarak işlevsellik göstermektedir. İradi etkinlik, insanı değerli kılan ve gerçek anlamda insan olmasını sağlayan bir özgürlüğe işaret etmektedir. İradi etkinlik olmadan kendimizi gerçekleştiremeyeceğimizden dolayı diğer unsurların anlamlı olması buna bağlıdır. Örneğin herhangi bir duyumun gerçeklik kazanması o anda sahip olunan bir dikkat ile mümkündür. Çünkü uyku halinde veya baygınken, yani iradi etkinliğimizi kaybettiğimiz za-

¹⁰ Cousin, *Du Vrai du Beau et du Bien*, 27-28.

¹¹ Victor Cousin, *Premiers Essais de Philosophie*, 3. Bs (Paris: Librairie Nouvelle, 1855), 189-190; Cousin, *Du Vrai du Beau et du Bien*, 28.

manlarda herhangi bir duyumu algılamamız ve anlamlandırmamız olanaklı değildir. İradi etkinlik bilinç ve hafıza üzerinde etkili olan bir unsurdur. Şiddetli bir duygunun bizi ele geçirdiği zamanlarda yaptığımız eylemleri anlamlandıramayışımızın nedeni özgürlüğümüzü kaybetmiş olmaktır. Ancak, insanın sahip olduğu özgürlük sonsuz değildir çünkü aynı zamanda evrenin sınırları onu çevrelemektedir. Bir şeye ihtiyaç hissetmek, tutkulara ve hazlara sahip olmak ve bazen mutlu bazen de hüzünlü olmak insanın iradi etkinliği ile ortaya çıkan durumlar değildir. İradi etkinlik ve duyumdan sonra insanı oluşturan bir başka unsur akıldır. Akıl, Cousin tarafından farklı kategorilerdeki gerçekliklerin ve zorunlu ilkelerin yerleştiği mekân olarak görülmektedir. Dolayısıyla akıl, duyuların ve iradi akıl yürütmelerimizin dışında, geçekliğin temsil edildiği bir ışık olarak anlam kazanmaktadır.¹² Bütün insanların evrensel ve zorunlu ilkelerde ortak bir fikre sahip olması ise aklın bir yönüyle bizden bağımsız bir yapıda olduğunun göstergesidir.¹³

Aklın bağımsız yapısı ile insan arasındaki ilişkiyi bilinç sayesinde kurmaktayız. Bilinç; aklı, duyularını ve iradi etkinlikleri yönlendiren evrensel ilkelerin varlığını gözlemleyen bir yetidir. Cousin'e göre bilincin gözlemine konu olan her şey gerçektir. Örneğin duyduğumuz mutluluk veya acı, ancak bilincin gözlemine konu oluyorsa gerçektir. Aynı şekilde özgürlük, akıl ve zorunlu ilkeler de kişinin bilincinde karşılık bulunduğu ve onun tanıklık ettiği kadar gerçektir. Bilinç benliğimizde meydana gelen şeyleri hissederken, düşünme onları parçalarına ayırarak anlamaya çalışmaktadır.¹⁴ Bilincin sadece bir gözlemci olması özellikle üzerinde durulması gereken bir husustur. Herhangi bir eylemde bulunmak, bir varlığı duyumsamak veya aklın bir takım gerçeklikleri zorunluluk vasfı ile tanıtmayı, bilincin bunların farkına varması sayesinde meydana gelmemiştir. Yani bilinç sadece bir tanıktır. Aklın sunduğu gerçeklikler akıl sunduğu için değil, söz konusu ilkeler var olduğu ve aklın onları göstermekten başka bir yolunun olmamasından dolayıdır. Dolayısıyla mutlak ilkeler ne aklın ürünüdür ne de bilinç onları oluşturmaktadır. Çünkü akıl da düşünme eylemini bu ilkeler sayesinde gerçekleştirmektedir. Bilinç ise sadece akla ayna olmakta ve orada var olanı yansıtmaktadır. Cousin, evrensel ve zorunlu ilkelerin akıl ve bilinçten bağımsız olarak var olduğunu söylerken, onların tecrübe ve gözlemden tamamen ayrı olmadığına da dikkat çekmektedir. Zira gerçeklik kendisini

¹² Cousin, *Du Vrai du Beau et du Bien*, 30-32.

¹³ Victor Cousin, *Introduction a L'Histoire de la Philosophie*, 7. Bs (Paris: Librairie Académique, 1872), 93-94; Victor Cousin, *Cours de l'Histoire de la Philosophie Moderne* (Paris: Librairie Philosophique De Ladrangé, 1846), 1: 186-192.

¹⁴ Victor Cousin, *Philosophie Écossaise*, 3. Bs (Paris: Librairie Nouvelle, 1857), 371.

deneyde ifşa etmekteyken hiçbir deney, zorunlu ilkeleri gösterecek güçte değildir.¹⁵

Cousin, evrensel ve zorunlu ilkelerin özelliklerini araştırarak düşüncelerini üzerine inşa edebileceği sağlam bir zemin arayışı içindedir. Kendi ifadesiyle takip ettiği yöntem ne hipotetik ne de deneyseldir. Deneysel psikolojiden farklı olarak kendisinin akılsal psikoloji dediği bir yöntemle evrensel ve zorunlu ilkelerin zihindeki izlerini takip etmeye çalışmaktadır. Böylece Cousin, felsefede birçok söylemin yanı sıra birçok tartışmanın da temelinde yatan hakikat arayışına akıl-bilinç bağlamında geliştirdiği içe bakış yöntemi ile katkı sağlamayı hedeflemektedir.¹⁶

2. EVRENSEL VE ZORUNLU İLKELERİN YALIN FORMU

Evrensel ve zorunlu ilkelerin bir şekilde akıl gücümüzde bulunduğunu gösterdikten sonra yapılması gereken, bu ilkelerin duyuşsal veya zihinsel başka varlıklarla birleşmeden önceki saf hallerini araştırmak olmalıdır. Cousin, bunun için karanlık bir dünya olan ve ne varlığını ne de sınırlarını net tanımlayamadığımız iç âlemimize yönelmemiz gerektiğini düşünmektedir. Bu yolculuğun tehlikesi, dikkatimizden kaçan karanlık noktaları hipotezlerle doldurma yoluna giderek gerçeklikten uzaklaşmak olabilir. Filozof, bu şekilde ileri sürülen hipotezlerin cazibesinden korunmak gerektiğine inanmaktadır. Locke¹⁷ ve Condillac gibi filozofların evrensel ilkelerin kaynağı hususunda yanıldıklarını, ampiristlerin ise bu ilkelerin şu andaki durumlarını inceleme ihtiyacı duymadan doğrudan yalın halini araştırmaya başlayarak hata ettiklerini savunan Cousin, Kant'ın¹⁸ ise sadece bugünle ilgilendiğini ve evrensel ilkelerin geçmişiyle ilgilenmekten çekindiğini ifade etmektedir.¹⁹

Cousin, evrensel ve zorunlu ilkelerin yalın hallerine ulaşmanın çok zor ve bundan dolayı da hata olasılığının yüksek olduğunu ifade ederek emin olduğumuz gerçeklerden hareket ederek yol alabileceğimizi ifade etmektedir. Bunun için zorunlu ilkelerin gerçekliğinin bilgisine nasıl ulaştığımızı analiz etmemiz gerekmektedir. Düşünür, gerçekliğe iki şekilde ulaşabileceğimizi söyler. Birinci yol, örneğin karşımızda iki tane elma bulunduğunda ve bunların yanına iki tane daha elma koyduğumuzda dört tane elma ol-

¹⁵ Cousin, *Du Vrai du Beau et du Bien*, 33.

¹⁶ Cousin, *Du Vrai du Beau et du Bien*, 33-34.

¹⁷ John Locke, *Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler*, trc. İsmail Çetin (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 42-49; John Locke, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*, trc. Meral Delikara Topçu, 2. Bs (Ankara, 2000), 1: 49-71; Victor Cousin, *Philosophie de Locke*, 4. Bs (Paris: Libraires Editeurs, 1861).

¹⁸ Victor Cousin'in Kant'ın felsefesi ile ilgili kapsamlı bir çalışması bulunmaktadır. Bkz.: Cousin, *Philosophie de Kant*.

¹⁹ Cousin, *Du Vrai du Beau et du Bien*, 37-38.

duğunu söyleriz. Bu, hakikatin gerçek ve sınırlı somut varlıklar üzerinden kavranmasıdır. Bazen de herhangi bir somut varlığın temsili olmadan iki ile ikinin toplamının dört ettiğini zihnimizde tasdik ederiz. Bunlardan birincisi gerçeğin bir şekilde somut hali iken, ikincisi soyut haline örnektir. Cousin, burada değindiğimiz matematiksel ilke gibi başka ilkelerin de zihinde nasıl yer ettiğini sorgulayarak, özel olan genelden önce gelir prensibinden hareketle somut olanın soyuttan önce geldiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla zihin, bir gerçeği öncelikle durum, zaman ve mekâna bağlı olarak farklı somut varlıklar üzerinden elde etmekte daha sonra onlara ihtiyaç duymadan genel ilkelere ulaşmış olmaktadır.

Gerçekliğin bilgisine ulaşmada ikinci yol daha çok iç gözleme dayanmaktadır. Yukarıdaki örnek üzerinden gidecek olursak Cousin, iki ile ikinin dört ettiğini zihinde onaylamamayı deneyin demektedir. Bu durumda akıl hemen devreye girecek ve bunun imkânsızlığını hissettirecektir. Aynı durum ilkelerden şüphe duyma veya onları yok sayma denemelerinde de tekrarlanacaktır. Dolayısıyla evrensel ilkeler zihnin onu yok sayma eyleminden daha yüksek bir otoriteye sahiptir. Bu durumda söz konusu ilkeler sadece gerçek değil aynı zamanda zorunlu da olacaktır.²⁰

Sahip olunan herhangi bir düşünce veya varlık hakkında verilen bir hükmün gerisinde gerçekleşen zihinsel faaliyetlere yoğunlaşan Cousin, insanın entelektüel faaliyetinin düşünme ile başlamadığını ifade etmektedir. Ona göre düşüncenin gerisinde içsel bir operasyon gerçekleşmektedir. Düşünceden önce ama düşünceyle beraber anlık ve içgüdüsel olarak ortaya çıkan bir gerçeklik olmalıdır. Cousin, bu gerçekliğin sezgi yoluyla düşünceye girdiği ve onu yönlendirdiği kanaatindedir. Sezgi yoluyla ulaşılan gerçeklik ancak üzerinde düşünüldükten sonra akledilebilir zorunlu bir ilkeye dönüşmektedir. Düşünme, bir takım ilkelerden hareketle mantıksal ilişkiler kurma olarak değerlendirildiğinde, sezgi gerçekliğin yalın hali olarak epistemolojik anlamda daha değerli görülmektedir. Cousin, evrensel ilkelerin yalın hallerini düşüncenin öncesine yerleştirdikten sonra, onların zihinde bulunmadan önceki hallerinin doğada somut ve belirlenmiş bir şekilde bulunduğunu, ancak düşünceyle birleştikten sonra güncel soyut haline büründüğünü ifade etmektedir.²¹

Cousin gerçekliğin zihin tarafından somuttan soyuta aktarımını, Aristoteles'ten intikal eden soyutlama teorisini kullanarak açıklamaktadır. Farklı varlık çeşitleri arasında onların farklı yönleri ekarte edildikten sonra ortak özellikleri belirlenerek genel kavramlara ulaşılmaktadır. Örneğin

²⁰ Cousin, *Introduction a L'Histoire de la Philosophie*, 93; Cousin, *Du Vrai du Beau et du Bien*, 40-41.

²¹ Cousin, *Du Vrai du Beau et du Bien*, 42.

çevremizde gördüğümüz farklı renkler, renkler değişse bile renkli olmak gibi ortak bir özelliğe işaret etmektedir. Veya çiçeklerin farklı kokuları, kokuların niteliği değişse bile koku olgusuna işaret etmektedir. Dolayısıyla buradaki soyutlama işleminde, farklı birçok varlığın ortak özelliği bir karakter olarak ön plana çıkmakta ve bu karakter soyut bir kavram olarak zihne yerleşmektedir. Cousin'e göre bu örneklerde soyut bir kavrama ulaşmak için birden çok örneği tecrübe etmemiz gerekmektedir. Örneğin dünyada tek renk olarak sadece beyaz bulunsaydı renk kavramına ulaşamayacaktık. Çünkü beyazın bir renk olduğunu bilmeyecektik. Bu yüzden kıyas yaparak ortak bir karakterden söz edebilmek için aynı türden farklı örneklerle ihtiyaç duyulmaktadır.

Cousin, evrensel ve zorunlu ilkelerin soyutlanması için yukarıda olduğu gibi farklı örneklerle ihtiyacımızın olmadığını belirtmektedir. Gözlemlenen tek bir olgu söz konusu ilkeye ulaşmamız için yeterlidir. Örneğin nedensellik ilkesinin bilgisine sahip olmak için bir tane olayı gözlemlememiz ile on tane olayı gözlemlememiz arasında fark yoktur. Zira nesnelere ve olaylar değişse de nedensellik ilkesi değişmemektedir. Böylece rüzgârın esmesi veya bir yangının çıkması gibi her bir farklı olayda zihin bir nedeni gerekli görmekte ve var olmaya başlayan her şey için bir nedeni zorunlu görmektedir. Nedensellik ilkesi ilk olguda zorunlu olmasaydı ikincide de binincide de zorunluluk vasfını alamazdı. Bu yüzden bir evrensel ve zorunlu ilkenin zihin tarafından soyutlanabilmesi için sürekli tekrar eden olaylar zincirine veya çoğaltılmış örneklerle ihtiyaç duyulmamakta, tek bir olgu yeterli olmaktadır.²²

Yukarıda söylenenlerden hareketle evrensel ve zorunlu ilkelerin kendilerini insan zihnine öncelikle bir takım somut olgular üzerinden gösterdiğini ve zihnin daha sonra bu ilkelere soyut olarak sahip olduğunu ifade edebiliriz. Cousin, söylediklerinin daha iyi anlaşılabilmesi için Maine de Biran'ın evrensel ve zorunlu ilkelerin kaynağı ile ilgili sözlerini analiz ederek yoluna devam etmektedir. Evrensel bir ilkeyi bir önerme şeklinde ifade ettiğimizde “Her olgu bir nedeni gerektirir.” veya “Her nitelik bir cevheri gerektirir.” örneğinde olduğu gibi farklı kelimeleri yan yana kullanmaktayız. M. de Biran, bir kavram (*idée*) olarak nedensellik ve cevher bilgisinin olgu ve nitelikte birlikte anılan ilkeden önce geldiğini savunmaktadır. Zihinde söz konusu kavramlara sahip olduktan sonra dışarıda herhangi bir olgu veya nitelikte karşılaştığımızda tümevarım yoluyla bu kavramları dış varlıklara yükleyerek “Her olgunun bir nedeni vardır.” veya “Her nitelik bir cevheri gerektirir.” ilkelerini elde ediyoruz. Cousin, bir kavrama sahip olmakla bir

²² Cousin, *Premiers Essais de Philosophie*, 203; Cousin, *Du Vrai du Beau et du Bien*, 43-45.

ilkeye sahip olmak aynı şey değildir diyerek M. de Biran'a itiraz etmektedir. Şayet nedensellik kavramı tümevarım yöntemiyle olgulara uygulanıyorsa, o halde tümevarım da nedensellik gibi evrensel ve zorunlu bir ilke olacaktır. Zira var olmaya başlayan her olguya neden ilkesini atfetmek için tümevarım yöntemi evrensel ve zorunlu olarak bulunmak durumundaysa bu zaten nedensellik ilkesinin kendisidir. Tümevarım, evrensel ve zorunlu bir ilke değilse o zaman da nedensellik ilkesinin yerini alamadığı gibi her defasında bu kavramı olgulara uyarlamak da olanaksızlaşacaktır. Dolayısıyla Cousin'e göre bu söylem kendi kendini çürütmektedir.²³

Cousin, bir kavrama sahip olmak ile bir ilke arasındaki ayrıma vurgu yaparak kavram bilgisinin ilkedan önce geldiğini savunanlara katılmadığını ifade etmektedir. Zaman ve mekân gibi kavramlara, gözlemlediğimiz varlıkların bir zaman ve mekânda olmaları dolayısıyla ulaşıyoruz. Yine aynı şekilde varlıktaki sınırlılığın farkına vardıldıktan sonra bunun yetersizliğini görerek bir sonsuzluk kavramına sahip oluyoruz. Dolayısıyla ide veya kavramlar ilkenin bilgisinden sonra meydana gelmekte, buna mukabil herhangi bir ilke kavramdan türememektedir.²⁴

Olgulardaki nedensellik ilkesini araştırmak, herhangi bir eylemde bulunurken kendimizin de bir neden olduğumuzun farkına varmak mümkün olduğundan, nispeten kolay gözükmektedir. Cousin, daha soyut bir yapıda olduğundan dolayı aynı kolaylığı nitelik-cevher ilişkisi için söylemenin mümkün olmadığını ifade etmektedir. İrade etme, düşünme, algılama gibi zihinsel eylemlerin bilinç tarafından algılanabilir olması için onların özünü ifade eden cevherle birlikte bulunmaları gerekmektedir. Cevher idesinin ilkedan önce mi sonra meydana geldiğini araştıran Cousin, nedensellikte olduğu gibi cevher idesinin de ilkedan sonra gelmesi gerektiğini düşünmektedir. Ancak Cousin'in, cevher ilkesine herhangi bir algıdan önce sahip olmadığımız konusundaki görüşünü hatırdan çıkarmamak gerekir. Yani cevher ilkesine önceden sahip olduğumuz için varlıktaki nitelikleri algılamamaktayız. Cousin'e göre olguları algılama ile onlardaki cevheri kavrama eş zamanlı (*simultané*) olarak gerçekleşmektedir. Sonuç olarak ilkeye dair zihnimizdeki ideler, ilkedan önce gelemez ve onu oluşturan bir sebep olmazlar. İkinci olarak da evrensel ve zorunlu ilkeler ideleri aştığı ve ondan bağımsız olduğu için çok daha üstün bir değere sahiptir.²⁵

Cousin, evrensel ilkelerin farklı formları üzerine yaptığı araştırmanın çok sistematik olmadığını farkındadır. Zaten ulaşmak istediği sonuç da

²³ Cousin, *Du Vrai du Beau et du Bien*, 47-48.

²⁴ Cousin, *Premiers Essais de Philosophie*, 183; Cousin, *Du Vrai du Beau et du Bien*, 49.

²⁵ Simon, *Victor Cousin*, 36; Cousin, *Du Vrai du Beau et du Bien*, 50-51.

sistematik bir açıklama değil, ilkelerin kendiliğinden ortaya çıktığı haliyle sunumundan ibarettir. Bunu şu sözleriyle özetlemektedir:

“Evrensel ve zorunlu ilkelerin varlığı araştırmamızın bütününden ortaya çıkmıştır. Onların farklı formlarının artarda değişik kıyafetlerle nasıl görüldüğünün hikâyesini anlattık ve tüm bu değişimlerin içinde gerek eşzamanlı ve gayr-i ihtiyari bir şekilde faaliyet göstermesi ve sınırlı ve farklı nesnelere uygulanması durumunda ve gerekse akıl onları dondurduğu ve doğalarını sorguladığı veya evrensellik ve zorunluluklarının parladığı bir formatta soyutlamanın onları belirginleştirdiği durumda aynı otorite ile nasıl aynı kaldıklarını gösterdik.”²⁶

Buna göre zorunlu ilkelerin en belirgin özelliği kesinlik taşımalarıdır. Herhangi bir zamanda var olmaya başlamış ve zamanla gelişmiş veya geliştirilmiş değildir. Evrensel ve zorunlu ilkelerin varlığını ilk günden beri koruması ve aynı şekilde var olmaya devam etmesi onların açık seçik olmasından kaynaklansa da insani bilinç her zaman bu netliği göremeyebilir. Dolayısıyla eksiklik bilincin kendisinden kaynaklanmaktadır.

Cousin, evrensel ve zorunlu ilkelerin mahiyetini Kant'ın görüşleri üzerinden bir takım eleştirilerle devam ettirmektedir. Kant sentetik apriori dediği bilgi türünü deneyimle elde edilen bilgiden tamamen ayırarak zihindeki evrensel ve zorunlu bilgilerin kaynağını saf akıl olarak tayin etmiştir.²⁷ Dolayısıyla evrensel ve zorunlu ilkeler tamamen öznel bir yapıya sahip olup, bilinçteki algıları düzenlemeye yaramaktadır. Cousin, şayet sadece duyuları organize etmeye yarayacaksa zihinde evrensel ilkelere sahip olmanın gerçek bir değer ifade etmediğini çünkü bu gerçekliğin sadece bize ait olduğunu ifade etmektedir. Bu düşüncenin ortaçağa ait olduğunu savunan Cousin, gerçekliği insan zihnine hapsedtiğimizde dışarıdaki gerçeklikler birer hayalet dönüşür demektedir. Cousin'e göre evrensel ve zorunlu ilkeler bize bağlı olarak var olan gerçeklikler değildir. Bizden bağımsız olarak kendi başlarına gerçeklik değeri taşıyan ilkeler, onları algılamak için bir zihin bulunmasa bile bu gerçekliklerini devam ettirmektedirler. Zihnimizde yokluklarını düşünemememizin nedeni, onların sahip oldukları şiddetli gerçeklikten kaynaklanmaktadır. Bu anlayış, Kant'ın, zihinde bulunduğu için ilkeler gerçektir anlayışının karşısına, gerçek oldukları için zihinde bulunmaktadırlar söylemini yerleştirmektedir.²⁸

Evrensel ve zorunlu ilkelerin yalın hallerinin zihnin düşünme eylemi ile eşzamanlı olarak bulunması, onların düşünce yoluyla üretilmediğinin göstergesidir. Bu konuyu daha açık hale getirmek için Cousin, her olumlu

²⁶ Cousin, *Du Vrai du Beau et du Bien*, 52.

²⁷ Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, trc. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınları, 1993), 38-39.

²⁸ Cousin, *Du Vrai du Beau et du Bien*, 56-58.

ifadenin olumsuzunu da barındırdığı söylemini ele almaktadır. Örneğin bir şeyin var olduğunu söylemek olumlu bir ifade iken aynı zamanda yokluğunu inkâr etmek anlamına da geldiğinden olumsuz tavrı da içermektedir. Aynı durum, olumsuz ifadenin olumluyu içermesi için de geçerlidir. Dolayısıyla her önerme olumlu ve olumsuz formunu içkin olarak taşıyorsa zihin, bunlardan biri hakkında karar vermeli ve kendisi için doğru olanı seçmelidir. Cousin, bu söylemden hareketle dile getirilen “Şayet başka türlü olmasına ihtimal vermediğiniz için böyle olması gerektiğine hükmettiğiniz bir yargıya sahipseniz bu, gerçekliğin teminatının kendiniz ve kavrama tarzınız olduğunu gösterir.” görüşüne katılmamaktadır. Ona göre bütün yargularımız olumsuzluk içermemektedir. Sadece üzerine düşünülmüş yargılar için her olumlu ifade olumsuzunu da içerir diyebiliriz. Oysa akıl her zaman düşüncenin güdümünde değildir. Bazen kurgulamadan ve hesaplama düşünülüşlükten muaf bir şekilde özgür bir eylemde bulunabiliriz. Benzer şekilde akıl da olumlu ve olumsuz formlar arasında tereddüt etmeden gerçekliğe bir anda ulaşabilir. Cousin böylece henüz düşünmeye konu olmamış gerçekliğin zihinde ilkel haliyle bulunduğunu ifade etmektedir. Bilincin hareketleri üzerine geri dönüş olarak tanımladığı düşünme eylemi ise ikinci bir aşama olarak önermelerdeki olumlu ve olumsuz formların ortaya çıktığı, yanlış hükümlerin ve tereddütlerin oluştuğu bir devre olarak görülmektedir. Dolayısıyla evrensel ve zorunlu ilkelerin ilkel hali zihinde olgularla spontane olarak bulunurken, üzerine tekrar düşünme ile onu bulanıklaştırabilir veya yanlış yorumlayabiliriz. Cousin’e göre gerçeklik aklın kendi üzerine tekrar dönmesinden önce tüm saflığıyla algılanmaktadır. Tanrı nasıl ki gözü görmek, kulağı işitmek için yarattıysa akli da bu gerçeklikleri algılaması için var etmiştir.²⁹

Düşünülmüş gerçeklik kaçınılmaz olarak “ben”in yani bilincin dâhil olduğu bir süreçtir. Bunun tersini düşünmek düşünmenin farklı formatları hakkında bilinç sahibi olmamak yani varlığını dahi bilmemek anlamına gelecektir. Cousin’e göre Kant’ın objektif akıl arayışı bilinci yok saymak anlamına geleceğinden olanaksızdır. Üzerine düşünülmüş her gerçeklik zorunlu olarak sübjektif bir formdadır. Evrensel ve zorunlu ilkelerin bilince konu olduğu yerde değerini kaybetmesi de söz konusu değildir. Zira bilincinde olmadığımız bir gerçeklik bize ait olmayacağından yok hükmünde olacaktır. Cousin, bu değerlendirmesi ile akıl tarafından temaşa edilmiş söz konusu ilkelerin yalın halleri ile üzerine düşünülmüş bilince konu olan durumları arasında ayırım yaparak hem ilkelerin bizden bağımsız olarak var olduğunu hem de ancak bilinç sayesinde ikincil durumlarına bürünerek

²⁹ Cousin, *Premiers Essais de Philosophie*, 250; Cousin, *Du Vrai du Beau et du Bien*, 59-60.

gerçekliklerini yeniden tasdik ettirdiklerini söylemek istemektedir. Nasıl ki Tanrı'nın bilgeliği ve bilge olduğuna dair bilinci onu septik yapmıyorsa insanın da bilinç yoluyla evrensel ve zorunlu ilkeleri görmesi, bu gerçeğe dair septik bir tutum içine girmesini gerektirmemektedir.³⁰

Kant'ın sentetik apriori ilke anlayışına yönelttiği eleştirilerle evrensel ve zorunlu ilkelerin gerçekliğini temellendirmeye çalışan Cousin'in varmış olduğu sonuçlar, gerçekliğin karakteristik özelliklerini ortaya koyması açısından önemlidir. Bunlardan birincisi, Kant'ın evrensel ve zorunlu ilkelerin objektif değeriyle ilgili yaklaşımı, onların üzerine düşünülmüş formları ile ilgili olup yalın ve zorunlu karakterinin belirlediği ilkel durumunu ifade etmediğidir. İkinci tespit, gerçekliğine inanılan şeyin zorunluluğunu kabul etmeyi insani bir çaba ile açıklamak her şeye rağmen yanlış değildir. Çünkü insanın buradaki akli eylemi etkiden hareketle neden ve işareten hareketle işaret edilen hakkında akıl yürütmektir. Üçüncü olarak evrensel ve zorunlu ilkelerin varlığıyla ilgili analiz, nihayetinde akılsal bir sezgiye yani psikolojik bir yönleme dayanmaktadır. Bütün kanıtlamaların üzerinde bir değere sahip olan bu ilkeleri keşfetmenin tek yolu onların kendilerini göstermeleridir. Bu yüzden bir ilkenin evrensel ve zorunlu karakterini ancak bilincin kendine tekrar dönmesi ile yakalayabiliriz.³¹

3. EVRENSEL VE ZORUNLU İLKELERİN ÖZNESİ OLARAK TANRI

Cousin, evrensel ve zorunlu ilkelerin zihinden bağımsız olarak var olduklarını çeşitli delillerle ortaya koyduktan sonra bu ilkelerin varlıklarının mahiyetini araştırmaya koyulmaktadır. Akıl, söz konusu ilkeleri hazır bir şekilde bulduğu ve ancak üzerine düşündüğünde farkına vardığı için kendisi bunları üretiyor olamaz. Böylece Cousin, tümel kavramlar bizim benzerliklere verdiğimiz isimlerden ibarettir diyen nominalist tavrı reddetmektedir.³² Cousin'e göre tek başına bu zorunlu, değişmez ve sonsuz ilkelere sahip olmak bile insan için yeterince büyük bir lütuftur. Bu yüzden ilkelerin bilgisine sahip olan kişi ben aklettim diyebilir ama benim gerçeğim diyemez.

Zorunlu ilkelerin dışarıdaki varlığı ile ilgili Cousin'in analiz ettiği ilk söylem Aristoteles'in soyutlama teorisi ile ilgilidir. Buna göre ilkelerin bir şekilde dışarıdaki nesnelere bulunduğunu gördüğümüzde başka bir kaynak aramaya ihtiyaç kalmamaktadır. Duyularımıza konu olan varlıklar, evrensel ve zorunlu ilkeler sayesinde var olma düzenlerini korumakta ve

³⁰ Cousin, *Du Vrai du Beau et du Bien*, 63-64.

³¹ Cousin, *Du Vrai du Beau et du Bien*, 66.

³² Cousin, *Introduction a L'Histoire de la Philosophie*, 91.

zihin bu ilkeleri doğanın kanunları olarak onlardan soyutlayarak elde etmektedir. Muhtelif varlıklar, örneğin matematiğin tüm aksiyomlarını ve çeşitlilik ilkesi gibi mantığın temel bir ilkesini kendi bünyelerinde bulundurmaktadırlar. Dolayısıyla ilkeler, nesnel varlığın özünde onun var olma tarzına içkin olarak bulunmaktadır. Bu söylemiyle Aristoteles, evrensel ve zorunlu ilkelerin varlığını onaylamakla birlikte onları duyuşsal varlıklardan ayrı ele alamayacağımızı ifade etmiş olmaktadır.³³

Cousin, Aristoteles'in evrensel ve zorunlu ilkelerin dışsal varlıklarda bulunduğuna dair söylemine kısmen katılmaktadır. Zira dışsal varlıklar ancak söz konusu ilkeler sayesinde varlık sahasında görünür olmakta ve tüm değişkenliklerine rağmen birliklerini temin edecek bir sabitliğe erişmektedirler. Varlığın kurucu unsuru şeklinde görülen zorunlu ilkeler buna rağmen nesne ve olguları aşmaktadır. Örneğin nedensellik ilkesi dışsal varlık alanında herhangi bir olguda gözlemlenmekle beraber başka sayısız nesne de varlığını korumaktadır. Bu yönüyle ilkeler nesne ve olgu üzerinde gözlemlense de bu durum ilkelerin onlara ait olduğunu değil haricen bir varlığa sahip olduğunu gösterir. Benzer şekilde aritmetik ve geometrinin ilkeleri de dışsal varlığa ait miktar ve büyüklüğün ortaya çıkardığı ilkeler değil, bilakis onların sabitliğini sağlayan yasalar olarak görülmelidir. Bu açıklamalardan hareketle Cousin'e göre evrensel ve zorunlu ilkelerin gerçek anlamını ne insan ne de doğa ile temellendirmenin mümkün olmadığını söyleyebiliriz. Evrensel ve zorunlu ilkelerin dışarıda diğer varlıklar gibi bir gerçekliğinin bulunduğu kast ediliyorsa Cousin bu realist yaklaşıma da katılmadığını ifade etmektedir.³⁴

Cousin, tüm olguların kendi öznesini barındırması ve düşüncenin, iradenin ve duyuşların ancak ben dediğimiz bir özne ile varlık kazanabilmesi gibi nesne ve insanı aşan evrensel ve zorunlu ilkelerin de var olmak için aşkın bir özneye ihtiyaç duyduğunu belirtmektedir. Böylece zorunlu ilkeler konumu belirsiz soyut varlık olmaktan çıkmakta ve bir özne anlam kazanmaktadır. Bu özne zorunlu ilkelerin varlık sebebi olduğu için kendisi de onlar gibi zorunlu bir varlık durumundadır. Aynı zamanda böyle bir öznenin varlığı zorunlu ilkelerin inkâr edilemez varlığı gibi sabit olmalıdır. Cousin'e göre söz konusu bu varlık ancak Tanrı olabilir. Bu açıklamalar sadece evrensel ve zorunlu ilkelerin gerçek konumuyla ilgili bir söylem olarak değil aynı zamanda bir Tanrı kanıtlaması olarak da kabul edilmelidir. Cousin, Tanrı hakkında ileri sürülen başka delillerin etkisini kabul etmekle

³³ Cousin, *Du Vrai du Beau et du Bien*, 68-69; Aristoteles, *Metafizik*, trc. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2010), 576-579/1086b 15-1087a 25.

³⁴ Cousin, *Introduction a L'Histoire de la Philosophie*, 92; Cousin, *Du Vrai du Beau et du Bien*, 69.

beraber zorunlu ilkelerden hareketle ortaya konulan bu delilin daha büyük bir kesinlik taşıdığını düşünmektedir.³⁵

Cousin'in yukarıdaki açıklamaları akıllara Platon'un idealer kuramını getirmektedir. Değişen varlığın değişmeyen hakikati olarak görülen idealer hem gerçeği hem de birliği temsil etmektedir. İdeaların bilgisine ise duyu-larla değil akıl ile ulaşılmaktadır. Aynı zamanda insan, idealerin mimarı değil sadece onları keşfeden konumundadır. Cousin, Platon'un evrensel ve zorunlu ilkelere denk düşen ideaları birbirinden bağımsız ve bir merkezden yani Tanrı'dan kopuk şekilde müstakil varlıklar olarak görmediğini ifade etmektedir. Cousin sözlerini desteklemek için Platon'a ait aşağıdaki pasajları örnek göstermektedir:

“Bu iyice anlaşıldıktan sonra yaradanın, evreni hangi canlı varlığa benzeterek yarattığını söylemeliyiz. Onun istekleri bakımından birer bütün değil de, ancak birer parça olan şeylerden birine benzetilerek yaratıldığını sanmayalım; çünkü tam olmayan bir şeye benzeyen her hangi bir şey hiç bir zaman güzel olamaz. Ama birer parça olarak teker teker, yahutta cins cins bütün öteki canlı varlıkları içine alan bir şeye benzediğini, evrenin her şeyden çok böyle bir şeye benzediğini ilke edinelim.”³⁶

“Güneşin görülen şeylere sadece görülme imkânı vermekle kalmayıp aynı zamanda, kendisi doğma olmadığı halde, onları doğurduğunu, büyüttüğünü, beslediğini kabul edersin sanırım... Öyleyse şunu da kabul et: Düşünceyle kavranan şeyler iyiden sadece kavranabilirliklerini değil, varlıklarını ve özlerini de alırlar; ama iyinin kendisi öz değildir, haysiyet ve güç bakımından özün çok üstündedir.”³⁷

Platon'un görüşleriyle desteklenen evrensel ve zorunlu ilkelerin Tanrı'da bulunuyor olması onların kendi başına duran varlıklar olmadığı anlamına gelmektedir. Cousin, iyi ideası için ayrı bir değerlendirmede bulunarak iyinin bir ideadan ziyade Tanrı'nın kendisi olarak anlaşılması gerektiğini ifade etmektedir.³⁸ Bu görüşünü yine Platon'dan destek alarak ortaya koymaktadır. Platon, iyi ideasının en son ve en zor kavrandığını, varlıktaki bütün doğru ve güzelliğin nedeni olduğunu, nesnel dünyanın ışığı, zihinsel dünyada da aklın ve hakikatin kaynağı olduğunu söylemektedir.³⁹ Cousin'e göre bir taraf-

³⁵ Cousin, *Philosophie Écossaise*, 367; Cousin, *Du Vrai du Beau et du Bien*, 70-71; Simon, *Victor Cousin*, 39; Cousin, *Cours de l'Histoire de la Philosophie Moderne*, 1: 220.

³⁶ Platon, *Timaios*, trc. Erol Güneş - Lütfi Ay (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1989), 31-32; Platon, “*Timée*”, *Oeuvres de Platon*, trc. Victor Cousin (Paris: Rey et Gravier Libraires, 1839), 12: 120; Cousin, *Du Vrai du Beau et du Bien*, 72.

³⁷ Platon, *Devlet*, trc. Hüseyin Demirhan (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2002), 252; Platon, “*La République*”, *Oeuvres de Platon*, trc. Victor Cousin (Paris: Rey et Gravier Libraires, 1834), 10: 57; Cousin, *Du Vrai du Beau et du Bien*, 72.

³⁸ Victor Cousin, *Nouveaux Fragments Philosophiques* (Bruxelles: Société Belge de Librairie, 1841), 166.

³⁹ Platon, *Devlet*, 261; Platon, “*La République*”, 10: 70; Cousin, *Du Vrai du Beau et du Bien*, 73.

tan güneş ve ışığın diğer taraftan aklın ve hakikatin var edicisi ancak Tanrı olabilir. Platon felsefesini bu şekilde anlamak gerektiğini düşünen Cousin, evrensel ve zorunlu ilkelerin ve bilgelik, adalet gibi idelerin duyulur varlıkların özünü ve temelini oluşturduğu gibi aynı zamanda Tanrı'yla beraber bulunduğunu ve Tanrı'nın bu özellikleri bünyesinde bulundurmakla gerçek anlamda bir Tanrı olacağını ifade etmektedir.⁴⁰

Ortaçağ Hristiyan felsefesinin önemli isimlerinden olan Augustin (ö. 430) ve Thomas Aquinas'ın (ö. 1274) da evrensel ve zorunlu ilkeleri Platoncu çizgide yorumladıklarına değinen Cousin, var olan her şeyin Tanrı'nın zihninde bulunan değişmez ve ezeli olan ideler sayesinde varlık kazandığını ifade etmektedir. Augustin, evrensel ilkelerin varlığı ve insan aklını aydınlatmasını kendi sahip oldukları ışık ile değil Tanrı'dan aldıkları gerçeklik ile açıklamaktadır.⁴¹ Yine İncil'de geçen her şeyin "söz" aracılığıyla yaratıldığı ve sözün başlangıçtan beri var olduğu şeklindeki ifadelerin Platon'un eserlerinde de anlam olarak bulunduğu savunulur.⁴² Augustin başka bir eserinde idelerin, varlıkların ilk ve akledilebilir formları olduğunu, yaratılmadıklarını, ezeli olduklarını ve her zaman aynı kaldıklarını söylemektedir. Tanrısal akılda bulunan ideler oluş ve bozuluşa konu olan tüm varlıkların ilksel modlarıdır. İdelerin Tanrısal akılda bulunması yaratılan tüm varlıkların akla uygun olarak belirli bir hiyerarşide ve düzen oluşturacak şekilde olduğunu gösterir. Böylece Augustin ideleri Tanrısal inayetin yeryüzüne yayılması olarak görmekte ve değişen varlığın değişmeyen hakikati olarak konumlandırmaktadır. Çünkü Tanrı yaratmak istediği zaman yaratacağı varlığın modelini başka bir yerde değil kendi içinde bulmuştur.⁴³ Aquinas ise daha çok Aristoteles'in deneyci yöntemini benimsemesine karşın Augustin'in ve Hristiyanlığın etkisi ile insanın evrensel ve zorunlu ilkeler hakkındaki bilgisini, doğal aklın Tanrı'nın aklına iştirak etmesi ve her şeyi Tanrı'da görmesi olarak yorumlamıştır.⁴⁴

Cousin, Platon'un etkisiyle Hristiyan felsefesi içerisinde oluşan bu etkiyi memnuniyetle karşılamakla beraber bazı hususlara dikkat edilmesi gerektiğini düşünmektedir. Öncelikle duyulara konu olan varlıklar gerçekliğini kaybetmemelidir. Yani her şeyi Tanrı'da görmek dış dünyayı inkâr etmek anlamına gelmemelidir.⁴⁵ Akıl bir yönüyle nesnel varlık ile irtibat halindey-

⁴⁰ Cousin, *Du Vrai du Beau et du Bien*, 74.

⁴¹ St. Augustin, *Cité de Dieu*, trc. L. Moreau (Paris: Librairie Garnier Frère, t.y.), 2: 46-48.

⁴² St. Augustin, *Les Confessions*, trc. M. Saint Victore (Paris: Charpentier, 1815), 176-177.

⁴³ St. Augustin, "Quatre-Vingt-Trois Questions", *Oeuvres Complète de Saint Augustin*, ed. M. Raulx, trc. L'Abbé Devoille (Bar-le-Duc : L. Guérin, 1867), 5: 440-441; Cousin, *Du Vrai du Beau et du Bien*, 75-76.

⁴⁴ Thomas Aquinas, *Somme Théologique*, 4. Bs (Paris: Louis Vives Libraire, 1880), 1: 216; Cousin, *Du Vrai du Beau et du Bien*, 76-77.

⁴⁵ Cousin, *Philosophie Écossaise*, 366.

ken daha üstün başka bir yönüyle de evrensel ve zorunlu ilkelere ve dolayısıyla Tanrı'ya ulaşmaktadır.⁴⁶ Duyusal algının gerçekleşmesi için okazyonalist filozofların iddia ettiği gibi Tanrı'nın her an zihinde imgeleri yaratmasına ihtiyaç yoktur. Evrensel ve zorunlu ilkelere kendisinde de evrensel bir güç bulunduğu için duyusal algıları aşan bir akıl gücü ile ulaşmaktadır. Ama evrensel ve zorunlu ilkeler vasıtasıyla Tanrısal akla iştirak etmek ona dönüşmek anlamına gelmemektedir.⁴⁷

Cousin, Platon'dan bu yana Fénelon, Descartes, Bossuet ve Leibniz gibi önemli metafizikçilerin evrensel ve zorunlu ilkeleri Tanrı'dan gelen bir hakikat olarak gördüklerini, söz konusu filozofların eserlerinden çeşitli aktarımlarda bulunarak ifade etmek suretiyle söylemini desteklemektedir. Buna göre evrensel ve zorunlu ilkeler insani akıl ile Tanrısal akıl arasındaki bağlantıyı sağlayan bir aracı olarak konumlandırılmış olmaktadır.⁴⁸

SONUÇ

Felsefe tarihinde tümeller problemi olarak tartışılan evrensel ve zorunlu ilkelerin varlığı ve nerede buldukları ile ilgili probleme getirilen çözümleri genel bir isimlendirme ile realist ve nominalist yaklaşım diye isimlendirebiliriz. Cousin, bu iki tavır arasından evrensel ve zorunlu ilkelerin gerçekte de bir varlığı olduğunu onaylayarak realist bir tutum sergilemiştir. Ockhamlı William'ın güçlü bir şekilde dile getirdiği nominalist değerlendirmelerin sonraki dönemlerde gerçekliğin ölçüsünün deney ve gözlem olarak yorumlanmasına neden olması karşısında Cousin, nedensellik ilkesinin yalın halinin deneyden önce var olması gerektiğini savunarak bilimin hareket noktasının da deney ve gözleme dayanmayan bir ilke olduğunu vurgulamıştır. Böylece Cousin, psikolojik bir yöntemle gerçeğin izlerini düşünsel dünyada araştırarak gücünü bilimsel yöntemden alan pozitivist bakış açısını zayıflatmayı ve Tanrı olmadan gerçekliğin anlamlandırılmasının imkânsızlığını göstermeye çalışmıştır.

Evrensel ve zorunlu ilkelerin sadece somut varlıklar üzerinden anlaşılması gerektiğini düşünen Aristoteles'e ve söz konusu bu ilkelerin aklın bir ürünü olduğunu söyleyen Kant'a karşı Cousin, ilkelerin akli ve maddeyi aşan bir üstünlüğü bulunduğunu ifade ederek söylemini bir Tanrı kanıtlanması oluşturacak şekilde genişletmektedir. İdealar nazariyesini gündeme getirerek tümellerin öznesinin Tanrı olduğunu söylemesiyle de Platon'un Cousin'in felsefesi üzerinde önemli bir etkisinin olduğunu söyleyebiliriz.

⁴⁶ Alphonse Aulard, *Étude sur la Philosophie Contemporaine: M. Victor Cousin* (Nantes: Imprimerie de Vincent Forest, 1859), 31.

⁴⁷ Cousin, *Du Vrai du Beau et du Bien*, 80.

⁴⁸ Cousin, *Du Vrai du Beau et du Bien*, 99.

Ancak belirtmek gerekir ki Cousin, ne maddenin gerçekliğini ne de aklın gücünü inkâr etmemektedir. Onun felsefesindeki temel kaygı, insani kimliği ve nesnel dünyayı değersizleştirmeden Tanrısal yetkinliği onaylamak ve sağlıklı bir Tanrı-evren ilişkisi kurmaktır diyebiliriz.

Geride çok geniş bir külliyat bırakan Cousin, felsefede yeni bir şey söyleme iddiasında olmadığını kendisi belirtmektedir. Yaşadığı dönemin felsefi problemlerini önceleyerek kaleme aldığı yazılarında asıl amacının kendisinden sonra gelecek nesillere yol göstermek ve onların ileri düzey çalışmalarına zemin hazırlamak olduğunu mütevazı bir üslupla ifade etmektedir. Ülkemizde Victor Cousin ile ilgili çalışmalar yok denecek kadar azdır. Çalışmamızın en önemli sonuçlarından birisi 19. ve 20. yüzyıl Fransız felsefesinin geri planının daha iyi anlaşılması ve tümellerin fonksiyonunu Tanrı-evren ilişkisi bağlamında ele alan epistemolojik yaklaşımların izini sürebilmek adına Cousin'in göz ardı edilmemesi gereken bir filozof olduğu ve hakkında daha fazla çalışma yapılması gerektiği yönünde bizde oluşan kanaattir.

KAYNAKÇA

- Aquinas, Thomas. *Somme Théologique*. 4. Bs. Paris: Louis Vives Libraire, 1880.
- Aristoteles. *Metafizik*. Trc. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2010.
- Aulard, Alphonse. *Étude sur la Philosophie Contemporaine: M. Victor Cousin*. Nantes: Imprimerie de Vincent Forest, 1859.
- Cousin, Victor. *Cours de l'Histoire de la Philosophie Moderne*. Paris: Librairie Philosophique De Ladrangue, 1846.
- Cousin, Victor. *Du Vrai du Beau et du Bien*. Paris: Librairie Académique, 1872.
- Cousin, Victor. *Introduction a L'Histoire de la Philosophie*. 7. Bs. Paris: Librairie Académique, 1872.
- Cousin, Victor. *Nouveaux Fragments Philosophiques*. Bruxelles: Société Belge de Librairie, 1841.
- Cousin, Victor. *Philosophie de Kant*. 3. Bs. Paris: Librairie Nouvelle, 1857.
- Cousin, Victor. *Philosophie de Locke*. 4. Bs. Paris: Libraires Editeurs, 1861.
- Cousin, Victor. *Philosophie Écossaise*. 3. Bs. Paris: Librairie Nouvelle, 1857.
- Cousin, Victor. *Premiers Essais de Philosophie*. 3. Bs. Paris: Librairie Nouvelle, 1855.
- Hume, David. *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*: Trc. Ergün Baylan. Ankara: BilgeSu, 2009.
- İbn Sînâ. *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve't-tenbihât)*. Trc. Ali Durusoy - Muhittin Macit - Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.

- İbn Sînâ. “Var Olma Bilinci Her Şeyden Önce Gelir”. *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. Trc. Mahmut Kaya. 3. Bs. İstanbul: Klasik Yayınları, 2005.
- Janet, Paul. *Victor Cousin et Son Oeuvre*. 3. Bs. Paris: Ancienne Librairie, 1893.
- Kant, Immanuel. *Arı Usun Eleştirisi*. Trc. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları, 1993.
- Locke, John. *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*. Trc. Meral Delikara Topçu. 2. Bs, 2 Cilt. Ankara, 2000.
- Locke, John. *Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler*. Trc. İsmail Çetin. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Narcy, Michel. “Le Platon Libéral de Victor Cousin”. *Revue Française d’Histoire des Idées Politiques*. 37 (2013): 35-57.
- Platon. *Devlet*. Trc. Hüseyin Demirhan. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2002.
- Platon. “La République”. *Oeuvres de Platon*. Trc. Victor Cousin. 10. Paris: Rey et Gravier Libraires, 1834.
- Platon. *Timaios*. Trc. Erol Güneş - Lütfi Ay. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1989.
- Platon. “Timée”. *Oeuvres de Platon*. Trc. Victor Cousin. 12: 95-244. Paris: Rey et Gravier Libraires, 1839.
- Simon, Jules. *Victor Cousin*. Paris: Librairie Hachette, 1887.
- St. Augustin. *Cité de Dieu*. Trc. L. Moreau. Paris: Librairie Garnier Frère, t.y.
- St. Augustin. *Les Confessions*. Trc. M. Saint Victore. Paris: Charpentier, 1815.
- St. Augustin. “Quatre-Vingt-Trois Questions”. *Oeuvres Complète de Saint Augustin*. Ed. M. Raulx. Trc. L’Abbé Devoille. 5: 428-489. Bar-le-Duc : L. Guérin, 1867.

KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'IN MECÛSÎ TEOLOJİ TENKİDİ

QADI 'ABD AL-JABBAR'S CRITICISM OF MAJÛSÎ THEOLOGY

YAKUP HAFIZOĞLU

DR., MİLLÎ EĞİTİM BAKANLIĞI İHL. MESLEK DERSLERİ ÖĞRETMENİ
MINISTRY OF NATIONAL EDUCATION İHL. VOCATIONAL LESSONS TEACHER

hafizoglu79@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-2008-9060>

 <http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.795226>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
15 Eylül / September 2020

Kabul Tarihi / Accepted
25 Aralık / December 2020

Yayın Tarihi / Published
Aralık / December 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Aralık / December

Atıf / Cite as

Hafizoğlu, Yakup, "Kâdî Abdülcebbar'ın Mecûsî Teoloji Tenkidi [Qadı 'Abd Al-Jabbar's Criticism of Majûsî Theology]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 7/2 (Aralık/December 2020):929-957.

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

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.
For Permissions
ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



KÂDÎ ABDÛLCEBBÂR'IN MECÛSÎ TEOLOJİ TENKİDİ*

Öz

Erken dönemlerden itibaren klasik kelâm ilminin temel konularından biri, İslâm'ın tevhid ilkesini temellendirmek ve farklı inanç gruplarına karşı onu savunmak olmuştur. Müslümanlar İran'ı fethedince bu coğrafyada yaşayan Mecûsî ve Senevî inanca mensup halklarla ortak yaşam alanlarını paylaşmışlardır. Birlikte yaşama tecrübesi dini ve kültürel etkileşimi de beraberinde getirmiştir. Her ne kadar düalist inanca sahip Mecûsîlerin büyük bir çoğunluğu İslamiyet'i kabul etmiş olsa da İslami kaynakların verdikleri bilgilerden bir kısmının düalist karakterli inançlarını devam ettirdikleri anlaşılmaktadır. İslam düşünce tarihinde Mecûsî inanca yönelik tenkitlerin klasik kelâm kitaplarının birçoğunda yer aldığını görmekteyiz. Bu çalışmada, kelâm geleneğinde Mu'tezile ekolü içinde önemli bir yere sahip olan Kâdî Abdülcebbar'ın Mecûsî teolojiye yönelttiği tenkitler ile bunlarda kullandığı yöntemler ele alınmıştır. Kelâm âlimlerinin Mecûsîlere karşı olumsuz tavır takınmalarının sebebi politik değil teolojik bir kaygı nedeniyle. Zira düalist karakterli bu inanca dayalı iddia ve tezler sadece İslam inancı açısından değil, sosyal ve kültürel yaşam için de birer tehdit oluşturmaktaydı. Dolayısıyla düalist teolojinin tehditlerini etkisiz kılmak için kullanılan yöntem ve teknikler, oluşturulan antitezler büyük bir önem arz etmektedir. Aynı şekilde günümüzde de İslâm'ın Tanrı, evren ve insan anlayışına yöneltilecek düalist veya farklı yeni tehditlere karşı çözüm üretmede yardımcı olacağı kanaatindeyiz. Çalışma boyunca kavramların analizini yapma, açıklama, karşılaştırma ve değerlendirme genel anlamda takip edeceğimiz yöntemlerdir.

Özet

Kelâm ilminin apolojetik (savunmacı) karakterinin ön plana çıkmasında yabancı inanç ve kültürlerin önemli bir etkisi olmuştur. Zira kelâm ilminin teşekkül ettiği dönemde düalist inançlarla olan etkileşim, onların tehditleri karşısında kelâm bilginlerini tevhidi savunmaya sevk etmiştir. Kuran nâzil olmadan önce Arap yarımadasında egemen inanç putperestlikti. Bununla beraber Yahudilik, Hıristiyanlık ve Sabiilik gibi farklı inanç ve kültürlerin havzası özelliklerini de taşımaktaydı. Kur'an'da birçok ayette, gerek birlikte yaşama tecrübesinden gerekse geçmişte bu toplumların peygamberleriyle olan ilişkilerinden genişçe bahsedilmektedir. Ancak Mecûsîler hakkında Kur'an'da sadece Hac suresi 17. ayette "Gerçekten, Mü'minler, Yahudiler, Sâbiiler, Hıristiyanlar, Mecûsîler ve Allah'a şirk koşanların Allah, kıyamet gününde aralarını ayıracaktır. Şüphesiz Allah, her şeye şahittir." şeklinde diğer inançlarla birlikte geçmektedir.

Çoğulu "mecûs" olan Mecûsî kavramının köken itibarıyla Keldânî, Med, Aryan veya Süryaniceden Farsçaya geçtiğine dair farklı görüşler ileri sürülmüştür. Anlam itibarıyla de "kulakları küçük adam", "ateşe tapan" ve "din adamı sınıfı" gibi farklı anlamlara geldiğini savunanlar olmuştur. İslâmî kaynaklar bu inançtan Mecûsîlik olarak bahsederken, batılı kaynaklar Zerdüşt ismine izafeten Zoroastrianism veya bu inancın Tanrısı Ahura Mazda'dan hareketle Mazdeizm isimlerini kullanmışlardır. Yine Mecûsîlik inancı içerdiği ateş kültü nedeniyle "atesperestlik" şeklinde de adlandırılmıştır. Mecûsîler, ateşi bir Tanrı olarak kabul etmezler. Onu kötülüğü temizleyen, tanrısal âlemin sembolü ve inançlarındaki unsurların en önemlisi olarak görürler. Tanrı tasavvuru açısından Mecûsîlik inancının karakteri hakkında, monoteist, düalist ve politeist gibi pek çok farklı görüş ve düşünceler bulunmaktadır. Mecûsî

* Bu çalışma 2020 yılında Ankara Üniversitesi'nde tamamladığımız, "Kelâmda Düalist Teoloji Eleştirisi" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

teoloji hakkında yapılan monoteist ve düalist tartışmaların yanı sıra ikisinin de pekâlâ mümkün olduğu düşüncesi ileri sürülmüştür. Mecûsî öğreti teolojik olarak kozmik bir düalite ortaya koyarken eskatolojik olarak monoteist bir yapı arz etmektedir. Çünkü kötülük Tanrısı Ehrimen'in dünyaya saldırmasıyla başlayan kozmik düalite, eskatoloji gereği zamanın sonunda Ehrimen ve yardımcılarının savaşı kaybedip hapsedilmesi ve Ahura Mazda'nın mutlak hâkimiyetiyle neticelenmektedir. Mecûsîlerin kutsal kitabı Avesta'yı oluşturan metinlerin kendi içerisinde bir bütünlük oluşturmayışı ve metinlerde kullanılan teolojik dilin tarihsel süreç içerisinde göstermiş olduğu değişimler Mecûsî teolojide Tanrı tasavvurundaki karmaşıklığın temel nedeni olarak değerlendirilmiştir. Mezhepler tarihi ve kelâm ilmine ait kaynaklarda Mecûsîlik düalist karakterli bir inanç olarak değerlendirilmiştir.

Mecûsî halkla aynı sosyal yapı içerisinde yer alan İslâm'ın ilk entelektüel aydınları olan Mu'tezili kelimciler, düalist teoloji karşısında tevhid akidesinin ilk savunucuları olmuştur. Bu bağlamda onlar, bir yandan Kur'an'ın teolojik eksenini ve ilkelerini aklî olarak belirlemeye çalışırken, diğer yandan da temelini kadim inançlardan ve kültürlerden alan düalist Tanrı tasavvuru ile bunun etrafında şekillenmiş olan evren ve insan anlayışlarını aklî ve naklî delillerle çürütme gayretine girmişlerdir. İslâm dışı inançlara karşı yapılan mücadelede Mu'tezilî ekol içinde Kâdî Abdülcebbar önemli bir yere sahiptir.

Mecûsîlerin Tanrısı Ahura Mazda, "Ahura" ve "Mazda" isimlerinden meydana gelen bileşik bir isimdir. Birinci isim "Ahura" Hint-İran kaynaklı olup "Rab, efendi, bey, beyefendi" anlamlara gelirken ikinci isim olan Mazda yalnızca İran menşeli olup "her şeyi bilen, hâkim, bilge" anlamlarda kullanılmaktadır. Ahura Mazda ilk ve sondur, eylemlerinden dolayı insanları yargılayacak olandır. O aynı zamanda bireyi ve bireyselliği, kavrayış gücünü, özgürlüğü de yaratandır ki insanlar iyilikle kötülük arasında bu özgür iradeyle bir seçim yapabilmektedirler. Mecûsîlerin iddialarına göre iyilik ve aydınlık Tanrısı Ahura Mazda'nın karşısında karanlığın ve şerrin yaratıcısı Ehrimen yer almaktadır. Kötülüğün yaratıcısı olan Ehrimen, Avesta metinlerinde Angra Mainyu (Anro Mainyus) şeklinde geçmektedir. Angra Mainyu ismindeki birinci kelime "Angra", "imha eden, öldüren, yıkan", ikinci kelime olan "Mainyava, minavad, minoi" ise "ruh" anlamlarına gelmektedir.

Mecûsîleri, senevî/düalist gruplardan biri olarak değerlendiren Kâdî Abdülcebbar'a göre aralarındaki fark Mecûsîleri'nin Nur'a Yezdan, Zulmet'e Ehrimen ismini vermeleridir. Kâdî Abdülcebbar, Mecûsîlerin şeytanı Tanrı'nın zıddı ve düşmanı olarak görmelerinin nedeni olarak, onların âlemdeki kötülükleri ve musibetleri Tanrı değil de bunları kendisine izafe edebilecekleri şerir başka bir faile atfetmeleri gerektiği yönündeki inançları olduğunu belirtir. Kâdî Abdülcebbar, Tanrı'nın hayır ve şer düalitesinde nerede durduğunu Mu'tezilî geleneğin adalet ilkesi içerisinde ele almıştır. Ona göre adil ve hâkim olarak nitelenen Allah, asla çirkin bir fiili tercih etmez ve işlemez, O bundan müstağnidir. Çünkü O, zatı itibarıyla âlim olduğundan çirkin fiilin çirkinliğini bilmekte ve böyle bir eyleme ihtiyacı da olmadığından onu tercih etmez. Dolayısıyla O'nun eylemlerinin tümü hasendir. Kâdî Abdülcebbar, Tanrı'dan şerrin, şeytandan da hayrın vuku bulmasını muhal gören Mecûsîlerin görüşlerinin Seneviyye ile aynı olduğuna dikkat çekmiştir. Ancak Mecûsî anlayış, doğası kötü olan ve kötülükten başka hiçbir eylemi gerçekleştirme iradesine sahip olmayan şeytani, iyilik Tanrısı'nın yarattığını iddia etmekle aslında Tanrı'yı tüm şerhlerin kaynağı konumuna getirmiştir.

Mecûsîlere göre kötü cisimlerin ruhları Tanrı'nın, bedenleri de şeytanın fiili neticesinde oluşmuştur. Çünkü âlemdeki elemeler ve lezzetler hakkında Seneviler gibi Mecûsîler de bir fâilden her ikisinin birden meydana gelebileceğini savunmuşlardır. Kâdî Abdülcebbar, âlemdeki elemeleri ve lezzetleri ontolojik ve işlevsellik açısından sorgulamıştır. Çünkü ona göre kabih olmayan bir elemın şer olarak kabul edilmesi doğru olmadığı gibi hasen olmayan bir lezzetin de hayır olarak kabul edilmesi

doğru değildir. Zira lezzet kabih olduğu gibi elem de hasen olabilmektedir. Kâdî Abdülcebbar, bir şeyin şer olması için kabih olma özelliğine sahip olması gerektiğini, yine lezzet olması için de hasen olmasına dikkat çekerek Mecûsilerin bu konudaki görüşlerinin geçersiz olduğunu ayrıca her lezzetin hasen, her şerrin de kabih olamayacağını vurgulamıştır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Mecûsî, Mu'tezile, Kâdî Abdülcebbar, Ahura Mazda, Angra Mainyu.

QADI 'ABD AL-JABBAR'S CRITICISM OF MAJÛSÎ THEOLOGY

Abstract

From the early times, one of the main subjects of classical Islamic theology (science of kalam) has been to establish the principle of monotheism of Islam and to defend it against different belief groups. When the Muslims conquered Iran, they shared a common living area with the people living in this region who belonged to Zoroastrianism and Dualistic faith. The experience of living together has brought religious and cultural interaction, too. Although most of the Zoroastrians with dualist beliefs have accepted Islam, it is understood from some of the information provided by Islamic sources that some continued embracing their dualist beliefs. In the history of Islamic thought, it is seen that criticisms against Zoroastrianism are present in many of the classical theological (kalam) books. In this study, the criticisms of Qadi 'Abd al-Jabbar who has an important place in the school of Mu'tazila in the kalam tradition, against the theology of Zoroastrianism and the methods used in them are discussed. The reason for the kalam scholars' negative attitude towards Zoroastrians is not a political but a theological concern. Because the views and theses based on this belief of dualistic character were a threat not only to the Islamic belief but also to the social and cultural life. For this reason, the methods and techniques used to neutralize the threats of dualist theology, and the antitheses are very important. At the same time, we believe that these will help us today to find solutions for dualistic or new threats against Islam's understanding of God, the universe and human. During the study, methods such as analysing, explaining, comparing and evaluating the concepts will be used in general.

Summary

Other faiths and cultures had an important influence on the prominence of the apologetic (defensive) character of the science of kalam. The interaction with dualistic beliefs in the epoch when the science of kalam was formed led the scholars of kalam to defend monotheism in the face of their threats. Before the Qur'an was revealed, the dominant belief in the Arabian Peninsula was paganism. However, different beliefs and cultures such as Judaism, Christianity and Sabianism were also there. In many verses of the Quran, both the experience of living together and the relationships of these societies with their Prophets in the past are widely mentioned. However, in the Quran, Magians are mentioned once, together with other beliefs in the 17th verse of the surah Al-Hajj. This verse is as follows: "Indeed, those who have believed and those who were Jews and the Sabeans and the Christians and the Magians and those who associated with Allah - Allah will judge between them on the Day of Resurrection. Indeed Allah is, over all things, Witness."

The plural of the concept of magus is "magi". There are different opinions that this concept originally entered Persian language from the Chaldean, Med, Aryan or Syriac. It has been argued that it has different meanings such as "the man with the small ears", "the fire worshiper" and "priests' class". While Islamic sources mention this belief as Majusism/Magism, western sources have used the names Zoroastrianism, referring to the name Zoroaster, or Mazdeism, based on the god of this belief,

Ahura Mazda. In addition, the belief of Magism is also called as “worshipping fire” because of the fire cult in it. Zoroastrians do not accept fire as God. They regard it as something that cleanses evil, is the symbol of the divine realm and the most important element in their beliefs.

There are many different opinions and thoughts put forward that the character of the Zoroastrian belief in terms of the concept of God, such as monotheist, dualist, and polytheist. Besides the monotheist and dualist arguments about Zoroastrian theology, it has been claimed that both are possible, too. While Zoroastrian doctrine theologically introduce a cosmic duality, at the same time it presents a monotheistic structure eschatologically. Because the cosmic duality, which started with the attack of the evil God Ahriman, as Mazdean eschatology suggests, results in the loss and imprisonment of Ahriman and his helpers at the end of time and the absolute reign of Ahura Mazda. It is seen that the Avesta texts, the holy book of Zoroastrians, do not form a unity within itself and the theological language used in the texts has changed in the historical process. This situation has been considered in Zoroastrian theology as the main reason of the complexity in the God imagination. However, Zoroastrianism has been considered as a dualist belief in the sources of the history of sects and Kalam science.

Mu'tazila theologians, who were in the same social structure with the Zoroastrian people, were the first advocates of the doctrine of monotheism against dualism. In this context, while they were trying to determine the theological axis and principles of the Qur'an mentally, on the other hand they tried to refute, with rational and real evidence, the dualistic conception of God, which is based on ancient beliefs and cultures, and the understanding of the universe and human being shaped around it. In the struggle against non-Islamic beliefs, Qadi 'Abd al-Jabbar has an important place in the Mu'tazila school.

The God of Zoroastrians Ahura Mazda is a compound name consisting of the names “Ahura” and “Mazda”. The first name “Ahura” is of Indo-Iranian origin and means “Lord, master, gentleman”. The second name “Mazda” is of only Iranian origin and is used to mean “omniscient, sovereign, wise”. Ahura Mazda is the first, the last, and the one who will judge people for their actions. He also creates individuals and individuality, the power of understanding and freedom, so that people can choose between good and evil with this free will. According to the claims of Zoroastrians, Ahriman, the creator of darkness and evil, is opposite of Ahura Mazda, the God of goodness and light. Ahriman, the creator of evil, is mentioned in the Avesta texts as Angra Mainyu (Anro Mainyus). The first word “Angra” in the name Angra Mainyu means “destroyer, killer, and devastator” and the second word “Mainyava, minavad, minoi” means “spirit”.

According to Qadi 'Abd al-Jabbar, who considers Zoroastrians as one of the dualistic groups, the difference between them is that Zoroastrians call Light as “Yazdan” and Darkness as Ahriman. According to Qadi 'Abd al-Jabbar the reason that Zoroastrians see the devil as the opposite and enemy of God, is because of their belief that they need to attribute the evils and calamities in the world not to God but to another being. Qadi 'Abd al-Jabbar evaluated the place of God in the duality of good and evil within the justice principle of the Mu'tazilian tradition. According to him, God, who is described as just and sovereign, never chooses and does not do a bad deed, He is far from that. Because He is wise in nature, He knows the wrongness of bad behavior, and since He does not need such an action, He does not prefer it. Therefore, all of His actions are good. Qadi 'Abd al-Jabbar had pointed out that the views of Zoroastrians, who see it is impossible for evil to stem from God and good from Satan, are the same as dualists. However, Zoroastrian understanding has made God the source of all evil by claiming that the God of goodness created the devil who is evil in nature and has no will to do anything other than evil.

According to the Zoroastrians, the spirits of the evil bodies were formed as a result of God's deeds, and their bodies as a result of those of Satan. Because like dualists, Zoroastrians, about the pains and tastes in the universe, argued that both cannot be created by one being. Qadi 'Abd al-Jabbar examined the pains and tastes of the universe in terms of ontology and functionality. Because in his opinion, it is not right to accept a pain that is not bad as evil and it is also not correct to accept a bad taste as good. Because the taste can be bad as well as sadness can be good. Qadi 'Abd al-Jabbar has pointed out that for something to be evil, it must have the characteristic of being bad, and in order to be taste, it must be good/ beautiful. Thus, he has emphasized that the views of Zoroastrians on this issue are void, all pleasures could not be good and all evil could not be bad.

Keywords: Kalam, Majüsi, Mu'tazila, Qadi 'Abd al-Jabbar, Ahura Mazda, Angra Mainyu.

GİRİŞ

THz. Peygamberin vahyi tebliğ ettiği Mekke ve Medine halkının çoğu müşrik olmakla birlikte Kur'an'da Ehl-i Kitap olarak adlandırılan Yahudi ve Hristiyan halklarla aynı sosyal çevre içerisinde yer almaktaydılar. Kur'an'da birçok ayette, gerek birlikte yaşama tecrübesinden gerekse geçmişte bu toplumların peygamberleriyle olan ilişkilerinden bahsedilmektedir.

Hız. Ömer'in halifeliği döneminde başlayan fetih hareketleriyle birlikte İslam vahyi Hicaz yarımadası sınırlarının dışına çıkmış bulunmaktaydı. Yeni fethedilen yerler aynı zamanda yeni ve farklı inanç ve kültürlerle karşılaşma anlamına da gelmektedir. Irak ve özellikle İran'ın fethedilmesi Müslümanlar ile bu coğrafyada yaşayan düalist karakterli Mecûsî ve Senevî¹ inanca sahip halkların ilişkilerini zorunlu kılmıştır. Böylece bölgede hâkim olan Fârisi inancın birbirine irca edilemeyen iki tanrılı düalist teolojisi ile tevhid merkezli İslam vahyi karşı karşıya gelmiştir.

Düalist çevrelerle aynı sosyal yapı içerisinde yer alan İslam'ın ilk entelektüel aydınları olan Mu'tezilî kelamcılar, düalist teoloji karşısında tevhid akidesini korumak için bir yandan Kur'an'ın teolojik eksenini, ilkelelerini belirlemeye; diğer yandan da temelini kadim inançlardan alan düalist Tanrı tasavvuru ile bunun etrafında şekillenmiş olan evren ve insan anlayışını aklî ve naklî delillerle çürütmeye çalışmışlardır. Hocası Ebû Abdullah el-Basrî'den (ö. 369/979-80) sonra Mu'tezilî geleneği devam ettiren Kâdî Abdülcebâr, İslâm dışı inançlara karşı yapmış olduğu reddiyeleri "*el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*" isimli eserinin V. cildine "*el-Fıraku*

¹ İslâmî kaynaklarda Ehlü't-tesniye, Ashabu'l-isneyn, Ehlü'l-isneyn, isimleriyle ifade edilen Seneviyye, âlemi Nur ve Zulmet olmak üzere birbirinin karşıtı iki kadim tanrının yaratıp idare ettiğine inanan inanç ve mezheplere verilen ortak isimdir. Bk. Mustafa Sinanoğlu, "Seneviyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/521.

gayrû'l-İslâmiyye" başlığını vererek özelleştirmiştir. Abdülcebbar, bu cildin üçte birinde düalist karakterli Senevî ve Mecûsî inançların görüşlerini naklederek akli delillerle tenkit etmiştir.

1. MECÛSÎ KAVRAMI

Mecûsî kelimesinin arapçalaşmış bir kelime olup aslının "kulakları küçük adam" anlamına gelen "Minc Kuş" (منح قوش) ² olduğu ve bu adamın Mecûsî dinine ilk inanan kişi olup insanları ona davet ettiği ifade edilir.³ Çoğulu "mecûs" olan Mecûsî kavramının Farsça kökenli "ateşe tapan" anlamına gelen *mağûs* kavramından geçtiği düşünülmektedir.⁴ Eski Farsçada "din adamı sınıfı" anlamına gelen *magush*, (Orta Farsça: *mowmard*, Yeni Farsça: *mobed*, Akkad dilinde *mach* ve Yunanca *magos*) kelimesinin kökeni hakkında batılı araştırmacılar farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Buna göre kelimenin Keldânî veya Med kökenli olabileceğini savunanlar olduğu gibi Aryan ya da Süryaniceden Farsçaya geçmiş olabileceğini iddia edenler de olmuştur.⁵

İslâmî kaynaklar bu inançtan Mecûsîlik olarak bahsederken, batılı kaynaklar Zerdüş't ismine izafeten Zoroastrianism veya bu inancın Tanrısı Ahura Mazda'dan hareketle Mazdeizm isimlerini kullanmışlardır. Yine Mecûsîlik inancı içerdiği ateş kültü nedeniyle "ateşperestlik" şeklinde de adlandırılmıştır.⁶ Ateşi bir Tanrı olarak kabul etmeyen Mecûsîler,⁷ onu kö-

² Minc Kuş'un Zerdüş't olduğunu ileri sürenler olsa da bu iddia tarihsel verilerle bağdaşmaz. Zira Zerdüş't, Hz. İbrahim'den sonra yaşamıştır, Mecûsîlik ise daha eski bir dindir. Ancak Zerdüş'tün bu inancı yenilemesi, ona birtakım ilavelerde bulunması ve onun hakkında açıklamalarda bulunması söz konusu olabilir. Bk. Ebu'l-Feyz Muhammed Murtezâ ez-Zebidî, *Tâcu'l-ârûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî (Kuveyt: et-Turâsu'l-Arabiyyi, 2004), 16/295.

³ Ebu Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa*, thk. Muhammed İvâd Mur'ib (Beirut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, 2001), 10/317-318.

⁴ Ebu'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzur, *Lisanu'l-ârab* (Beirut: Dâru Sadr, 1414), 6/214-215.

⁵ Robert Brown, *The Religion of Zoroaster Considered in Connection With Archaic Monotheism* (London: D. Bogue, 1879), 2-3; Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary Of The Quran* (Baroda: Oriental Institute, 1938), 259-260; Jamsheed K. Choksy, "Zoroastrianism", *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones (USA: Thomson Gale, 2005), 14/9989.

⁶ Şinasi Gündüz, "Mecûsîlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/278.

⁷ Kaynaklarda ateşi Tanrı kabul etmemekle birlikte Mecûsîlerin ona ibadet ettiklerine dair bilgiler de yer almaktadır. Mecûsîlerden Zemzemîyye fırkası hakkında onların iki nedenle ateşe taptıklarından söz edilir. Birincisi onlara göre Hz. İbrahim, ateşe taptığı için ateş onu yakmamıştır. Aynı şekilde kendilerini de ahirette yakmasın diye ateşe tapındılar. Diğer bir gerekçe olarak ateşin Kâbil'in kurbanını yakmadığını çünkü onunun ateşe tapmadığını ancak Hâbil'in ateşe taptığı için ateşin onun kurbanını yaktığına inanmışlardı. Onların ateşe olan saygıları o kadar fazlaydı ki onun önünde uyumazlar ve onu övmekten onun yanından ayrılmazlardı. Geniş bilgi için bk. Ebu Şekür Muhammed b. Abdiseyyid b. Şuayb es-Sâlimî, *et-Temhîd fi beyâni't-tevhîd*, thk. Ömür Türkmen (Ankara-Beyrut: TDV Yayınları, 2017), 365.

tülüğü temizleyen,⁸ tanrısal âlemin sembolü⁹ ve inançlarındaki unsurların en önemlisi olarak kabul ettiklerinden, ateşgedelerde¹⁰ ona özel saygı içeren törenler yapıldığında, töreni yapan din adamları onun alevlerini kirletmek için eldiven giydikleri ve ağızlarını da bir mendil ile örttüklere ifade edilir.¹¹

Şayet ayinle temizlenmiş odunlarla yakılan ateşten evlere götürülürse bu takdirde ateşler kesinlikle söndürülmemektedir.¹² Zerdüşterin kutsal kitabı Avesta'nın Yasna 62/1-11 de Tanrı'nın oğlu olarak tapınılan ateşe yapılacak olan dua ve niyazdan bahsedilmekte, ateşi söndürmemek için ona odun getirecek olan kişiyi ateşin kurtaracağı, hayatı boyunca kutsal bir ruhun onunla beraber olacağı, inek sürüsüne sahip olacağı, faal bir zihin, aynı zamanda faal bir ruhun sürekli bu kişiyle beraber olacağı bilgisi aktarılır.¹³

Mecûsilerin Hz. Peygamber döneminde Mekke ve Medine'de yaşadıklarına dair kaynaklarda bir bilgiye rastlayamadık. Ancak Kur'an'da sadece Hac sûresi 17. ayette “Şüphesiz, iman edenler, Yahudiler, Sâbiiler, Hristiyanlar, Mecûsiler ve Allah'a ortak koşanlar var ya..”¹⁴ şeklinde geçmekte olup Mecûsiler hakkında ayrıntılı bilgi verilmemektedir. Bu ayette Mekke ve Medine'de “puta tapanlar” ve “inanlar” arasında bir ayırım yapıldığı; Yahudiler, Hristiyanlar ve Sâbiiler gibi Mecûsiler'in de onlardan hemen sonra zikredilerek inanlar grubuna dâhil edildiği anlaşılmaktadır. Ancak Müslüman gelenekte gerçek bir peygamber ve vahyedilmiş bir kitaba sahip olmadıklarından dolayı nihai olarak onların Ehl-i Kitap ile müşrikler arasında buldukları düşünülür.¹⁵

⁸ Eski İran ve Hint düşüncesinde güneş ve dünyada onun benzeri olan ateşin saflaştırma işinde önemli rolleri bulunduğu inanılmaktadır: Hint-Aryalıların ateş Tanrısı “Agni”ye ibadet ettikleri ve ölülelerinin cesetlerini cenaze odunları üzerinde yakarak saflaştırma uygulamaları yaptıkları, İranlıların da benzer şekilde aynı amaçla ölülelerini güneşe bıraktıkları belirtilmektedir. Bir araştırmacı “..ateş ve ışık, ölü maddeyi yok etmesi ve madde olmayan ruhu cennete serbest bırakması, saflaştırma araçlarıdır. Cennetin kendisi, her iki durumda ışığın yeri olarak düşünülür.” olduğunu söyler. Bk. Richard C. Foltz, *İpek Yolu Dinleri*, çev. Aydın Arslan (İstanbul: Medrese Yayınları, 2006), 45.

⁹ Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü* (Ankara: Vadi, 1998), 253. Avesta'da beş farklı türe ayrılan ateşin Pehlevice tefsirlerde ayrıntıları verilir. Bu ateş çeşitleri şunlardır: Borozisavah (Ateş-i Vehram); günlük hayatta kullanılan ateş, Vohupryâna; insanların ve diğer canlıların bedenindeki ateş, Urvâzista; bitkilerde bulunan ateş, Vâzista; bulutlardaki ateş (şimşek), Spanista; Ahura Mazda'nın huzurunda hiç sönmeden yanan cenneteki ateştir. Bu beşinci tür ateş yeni Farsçada “Fer” adıyla bilinmekte ve hükümdarların iktidarını yüceltip onları desteklediğine inanılmaktadır. Bk. Nimet Yıldırım, *İran Mitolojisi* (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2012), 142-143.

¹⁰ İçindeki özel kapalı alanda kutsal ateşin yandığı Mecûsilerin tapınağıdır (Ateşgâh). Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, 47. İranlılar bu tapınaklara eski bir Tanrı'nın adı olan “Meher” veya “Mihir”den dolayı “Dâr-ı Meher” veya “Dâr-ı Mihr” adlarını vermişler ve buralarda kutsal ateşin sürekli olarak yanmasına özen göstermişlerdir. Bk. Abdurrahman Küçük vd., *Dinler Tarihi* (İstanbul: Berikan Yayınevi, 2015), 150.

¹¹ Annamari Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, ed. Recep Kibar (İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1997), 93.

¹² Faruk Yılmaz, *İlkçağ Düşünce Tarihi* (Ankara: Berikan Yayınevi, 2011), 174.

¹³ Fahriye Adsoy - İbrahim Bingöl, *Avesta Zerdüşterin Kutsal Kitabı* (İstanbul: Avesta Basın Yayın, 2012), 278-279.

¹⁴ Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli* (Ankara: DİB Yayınları, 2011).

¹⁵ J. Christoph Bürgel, “Müslümanların Diğer Dinlere Bakışı”, çev. Fuat Aydın, ed. Jacques J. Waardenburg (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006), 430.

Arapça sözlüklerde Mecûsîliğin bir inanç(din) olduğu, mensubu olana Mecûsî dendiği ve çoğulunun da “Mecûs” kavramıyla ifade edildiği bilgisi verildikten sonra kelimenin yer aldığı iki hadis zikredilir. Bunlardan birincisi, fitrata vurgu yapan “*Her doğan fitrat üzere doğar sonra ebeveyni onu Mecûsî yapar veya Mecûsî dinini ona öğretir.*”¹⁶ hadisi, diğer ise “*Kaderiyye bu ümmetin Mecûsîleridir, şayet hastalanırlarsa ziyaretlerine gitmeyin, eğer ölürlerse onlara şahitlik yapmayın.*”¹⁷ hadisidir. Kaderiyye'nin,¹⁸ Mecûsîlere benzetilmesinin nedeni olarak da onların görüşleriyle Mecûsîlerin Nur ve Zulmet'ten oluşan iki ilâh görüşü arasındaki benzerliğe dikkat çekilir. Oysa Mecûsîlikteki Nur ve Zulmet ile hayrı Allah'a izafe edenler arasında hiçbir benzerlik söz konusu değildir.¹⁹

2. MECÛSÎLİKTE TANRI TASAVVURU

Tanrı tasavvuru açısından Mecûsîlik inancının karakteri hakkında, monoteist, düalist ve politeist gibi pek çok farklı görüş ve düşünceler ileri sürülmüştür. Mecûsîlik inancının açıklanmasında ve anlaşılmasında Zerdüş'tün öğretileri büyük bir öneme haizdir. Ancak Mecûsî inancı değerlendirirken İran halkının içinde yaşadığı coğrafi konum da göz ardı edilmemelidir. Zira Hindistan ile İran arasında doğal bir ilişki ve akrabalık bağlarının bulunduğu kabul edilmektedir.²⁰

¹⁶ Hadisin farklı tarihleri için bk. Süleyman b. Davud b. Cârûd et-Tayâlisî, *Müsnedü Ebi Dâvûd et-Tayâlisî*, thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türki (Mısır: Dâru Hicre, 1999), 4/115,119; Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi' u's-sahih*, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsîru'n-Nâsir (b.y.: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422), 2/94-95; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi' u's-sahih*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâki (Beyrut: Dâru lhyâu't-Turasi'l-Arabiyye, ts.), 4/2047.

¹⁷ Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî Ebu Davud, *Sünenü Ebi Dâvûd*, thk. Şuayb Arnâvut-Muhammed Kâmil Karabeleli (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430), 7/77. . Aynı hadis Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inde “Her ümmetin Mecûsîleri vardır, bu ümmetin Mecûsîleri kader yoktur diyenlerdir, şayet hastalanırlarsa ziyaretlerine gitmeyin, eğer ölürlerse onlara şahitlik yapmayın.” şeklinde geçmektedir. Bk. Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1995), 5/126-127. “Kaderiyye bu ümmetin Mecûsîleridir” hadisinin farklı tarihleri üzerinde yapılan incelemeler sonucunda bu hadisin mevzu, zayıf ve hasen olduğuna dair farklı görüşler olduğu tespit edilmiştir. Konuyla ilgili geniş açıklamalar için bk. Yavuz Köktaş, “Kaderiyye ve Mürcie ile İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi”, ed. İbrahim Hatipoğlu, *Hadis Araştırmaları Dergisi* 1/2 (1993), 113-143.

¹⁸ “Kadere mensup olanlar, kader taraftarı” manasına gelen Kaderiyye kavramından kimlerin kastedildiği; Kaderiyye'nin Mecûsîlikle ithamına yönelik rivayetlerin etkisiyle Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile arasında karşılıklı olarak bu kavramla birbirlerini ithamlara neden olmuştur. Dolayısıyla “Kaderiyye kimdir?” sorusuna verilen cevap, cevabı verene göre farklılık göstermektedir: Mu'tezile bu soruya cevaben, “Kaderiyye, kaza ve kaderi Allah'a nispet eden Cebriyye taraftarlarıdır derken, Ehl-i Sünnet ve selefleri, Kaderiyye olarak; Allah'ın takdirini göz ardı edip İnsanı kendi fillerinin yaratıcısına kabul eden Mu'tezile'yi adres göstermişlerdir. Kaderiyye kavramının Mecûsîlikle irtibatlandırılmasından doğan olumsuz yargı nedeniyle her grup konuyla ilgili rivayetlerin sıhhatine bakmaksızın (rivayetlerin sahih olmadığı bilindiği halde), ahad haberin kelâmda bilgi kaynağı teşkil etmemesine rağmen birbirlerini Mecûsîlere benzemekle itham etmişlerdir. Tarafların konuyla ilgili ortaya koyduğu deliller ve tartışmalar hakkında geniş bilgi için bk. Hilmi Karaağaç, “Kaderiyye/ Mu'tezile'nin Mecûsîlikle İthamının Teolojik Arkapları”, *Kelam Araştırmaları Dergisi* 13/1 (2015), 191-212.

¹⁹ İbn Manzûr, *Lisanu'l-arab*, 6/215.

²⁰ A.V. Williams Jackson, *Zoroaster The Prophet Of Ancient Iran* (London: The Macmillan Company, 1899), 3-4; Choksy, “Zoroastrianism”, 14/9994.

Herodot, Zerdüş'tün dinî reformundan önce İranlıların tanrıya insan şeklini yakıştırmamaları nedeniyle onu temsilen heykel ve tapınak yapmadıklarını, kurbanlar adadıkları yüce bir Gök tanrıya inandıklarını söyler. Yine İranlıların, güneşe, aya, toprağa, ateşe, suya ve rüzgâra da kurban adadıkları bilgisini aktarır.²¹ Yüce Gök tanrı yanında başka varlıkların da kutsal kabul edilip kurbanlar adanması İranlıların Zerdüş't öncesinde, henoteist²² olabileceklerini düşündürmektedir.

Eski İran tanrıları ve efsaneleri hakkındaki bilgilerimizin büyük bir çoğunluğu Avesta, Dinkard, Bundahişn ve Vedalar gibi kutsal metinlere dayanmaktadır. İranlılar bu topraklara gelmeden önce İndo-İranlı geçmişlerinde inandıkları tanrıların birçoğuna yeni vatanlarında da inanmaya devam etmişlerdir. Ancak Zerdüş't, "Ahura Mazda" dışında diğer tanrıların hiçbirini kabul etmediği gibi onlar hakkında olumlu veya olumsuz bir ifade de kullanmamıştır.²³

Dil bilimciler, Perslerin Mazda dininin, Hindistan'ın Vedik²⁴ ya da Vedik öncesi dininden kaynaklandığını ileri sürmüşlerdir. Onları bu sonuca götüren şey, her iki milletin teolojisinde bulunan pek çok önemli kelimenin benzerliği ve bağlantısı sayesinde olmuştur. Bu kavramlardan en önemli üç tanesi; Hindistan'daki Asura, Deva ve Mitra kelimeleri İran'da Ahura, Daeva ve Mithra şeklinde ifade edilmiştir. Tuhaf bir şekilde anlamın tersine çevrilmesiyle Vedalarda "Aydınlık" anlamına gelen Daeva'lar, Avesta'daki Tanrı'nın düşmanları ve karanlığın iblisleri haline gelir.²⁵

²¹ Herodotos, *Tarih*, çev. Müntekim Ökmen (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2012), 75.

²² Henoteizm kavramı, Yunanca "henos" (bir) ve "theos" (tanrı) kelimelerinden oluşan bir terimdir. Yüce Bir tanrıya ibadet edilirken diğer tanrıların varlığını kabullenmeyi de tanımlayan bu terim F. Max Mülller (1823-1900) tarafından Yunanca "kathèhena" (sırayla-birer birer) kelimesinden türetilen katenoteizm (tanrılara sırayla ibadet etmek) kavramının yerine kullanılmıştır. Henoteizm kelimesini ilk kullanan Alman düşünür Friedrich Schelling (1775-1854)'dir. O, tarih öncesi dönemde tanrı fikri olduğunu düşündüğünden ilkel monoteizmi göstermek için yazdığı "*Philosophie der Mythologie und der Offenbarung*" isimli mitoloji çalışmasında henoteizm terimine yer vermiştir. Geniş bilgi için bk. Michiko Yusa, "Henotheism", *Encyclopedia of Religion*, thk. Lindsay Jones (USA: Thomson Gale, 2005), 6/3913-3914.

²³ Jackson, *Zoroaster*, 1-2; Asiye Tıgılı, *Zerdüş't, Hayatı ve Öğretisi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2004), 53-54. Ali Şeriatî, Zerdüş'tün içinde yaşadığı toplumun politeist inancını tevhidi inanca yaklaştırmadığını, dinler tarihi açısından önemli bir hizmet olarak değerlendirmiştir. Bk. Ali Şeriatî, *Dinler Tarihi*, çev. Erdoğan Vatansever (İstanbul: Kırkambar Yayınları, 2004), 456.

²⁴ Veda kelimesi "bilgi", "dinî bilgi" anlamlarına gelir. Veda'lar, Hinduizm'in en eski ve kutsal metinleri olması nedeniyle Hint dinleri tarihinin ilk dönemlerine Veda'lar Dönemi veya Vedik Dönem denilmiştir. Vedizm kavramı, Veda'ların sunduğu efsanevi görüş, ritüel ve ideolojiler etrafında dönen Hinduizm'in biçimlerinden birini ifade eder. Çok tanrılı bir hüviyet taşıyan Vedizm, Hindistan'ın en eski dinidir. Veda metinlerinin tamamı veya bir kısmına kesin bir tarih verilirse de bazı materyallerine dayanarak M.Ö. onikinci yüzyılda yazılmış olabileceği düşünülmektedir. Vedik mitolojinin dayandığı temel esas, insanın etrafını saran doğadaki tüm nesne ve fenomenlerin, canlı ve ilâhî olduğu inancıdır. Kavram hakkındaki araştırmalar için bk. Arthur Anthony Macdonell, *Vedic Mythology* (Strassburg: Karl J. Trübner, 1897), 2; Jan C. Heesterman, "Vedism And Brahmanism", *Encyclopedia of Religion*, thk. Lindsay Jones (USA: Thomson Gale, 2005), 2552-2553; A. Hilmi Ömer Buddha, *Dinler Tarihi* (İstanbul: Vakıf Matbaa, 1935), 11.

²⁵ Henry Goodwin Smith, "Persian Dualism", ed. Richard A. Rosengarten - James T. Robinson, *The American Journal of Theology* 8/3 (1904), 489. Kavramlar arasındaki bu filolojik benzerliğe istinaden

Mecûsîlerin kutsal kitabı Avesta'yı oluşturan metinlerin kendi içerisinde bir bütünlük oluşturmayı ve metinlerde kullanılan teolojik dilin tarihsel süreç içerisinde göstermiş olduğu değişimler Mecûsî teolojide Tanrı algısındaki karmaşıklığın temel nedeni olarak görülmektedir. Bu nedenle Zerdüştlüğün monoteist mi yoksa düalist bir din mi olduğu konusunda ihtilaf vardır.²⁶

Zerdüştlüğün Tanrı tasavvurunun düalist bir karakter taşıdığını savunanlar, iyi olan her şeyi Ahura'ya kötü olanları ise Ehrimen'e ait kılarlar. Bu görüş, klasik teoriyi savunan Zerdüştlere ve onları taklit edenlere aittir. Zerdüştlüğün monoteist bir tanrı tasavvuruna sahip olduğunu iddia eden çağdaş tarihçi ve yazarlar, nihayetinde onu ihya etmeyi amaçlarlar. Ancak buna rağmen Zerdüştlük düalist karakterini korumaya devam eder. Sonuçta Zerdüş, bütün varlık âlemini Nur ve Zulmet, hayır ve şer şeklinde sadece iki esasa indirgemektedir. Âlemdeki tüm hayır, iyi ve güzel şeyler, *Sentemeî-yi now* (Ahura Mazda) safında yer alırken, tüm şerler ve çirkin olan şeyler de *Engermeî-yi now* (Angra Mainyu) safında yer almaktadır. Buradan hareketle Zerdüş dininin dünya görüşünün düalist Tanrı anlayışına bağlı olarak tüm âleme hâkim, insanüstü özellikteki bu iki güç arasındaki evrensel savaşa dayandığı ve bu düalist anlayışın sadece tanrısal düzlemde kalmayıp tabiat ve insanı da iki zıt kutba böldüğü iddia edilmiştir.²⁷

Eliade, Zerdüş'ün ortaya koyduğu teolojinin kesin olarak düalist olmadığını savunur. Çünkü ona göre aslında Ahura Mazda'nın karşısında bir "karşı-Tanrı'nın varlığı söz konusu değildir. Yani iyi ve kötü, aziz ve yıkıcı şeytan, Ahura Mazda'dan meydana gelmişlerdir. Ancak şerri sembolize eden Angra Mainyu kendi varlık tarzını ve sembolize ettiği bu özelliğini kendisi özgürce seçtiğinden dolayı Bilge Tanrı, kötülüğün ortaya çıkışının

Hint ve Pers inançlarının teolojik olarak aynı kökenden beslendiklerinin kanıtı olarak sunulmaktadır. Örneğin Hint Veda edebiyatında sarhoşluk veren Soma'nın Avesta'da Haoma'ya, şeytani varlıklar olarak kabul edilen Asuraların, Ahura'ya yine Vedik Hint geleneğinde iyi Tanrı'lar ve varlıklar için kullanılan Deva (Daeva)'nın Avesta edebiyatında kötü Tanrı Ehrimen'e yardım eden şeytani güçleri ifade eden Daeva (Div)'ya dönüştüğü ileri sürülmektedir. Bk. Mary Boyce, *A History Of Zoroastrianism* (Leiden: E. J. Brill, 1975), 81-83; Mircea Eliade - Ioan P. Couliano, *Dinler Tarihi Sözlüğü*, çev. Ali Erbaş (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 305; Mehmet Alıcı, "Genel Hatlarıyla Mecûsîlik ve Zerdüş'ün Modern Takipçileri", ed. Kemal İnat - Muhittin Ataman, *Ortadoğu Yılığ*, (2011), 557.

²⁶ Alıcı, "Genel Hatlarıyla Mecûsîlik ve Zerdüş'ün Modern Takipçileri", 260.

²⁷ Şeriati, *Dinler Tarihi*, 456-464. Bu düalizmin, Fars edebiyatına da yansıdığı ve şer güçleri temsil eden Ehrimen'in, Yazdan'ın dergâhından kovulan şeklinde şairlerin dizelerinde yer aldığı belirtilir. Bu dizelerde iyi ve güzel özellikler, Yazdan'a ve meleklerle verilirken, yerilmiş özellikler ve şerlerin, Ehrimen, Divler ve yandaşlarına verilmesi teolojik düalitenin Fars edebiyatındaki yansımaları olarak değerlendirilmiştir. Yıldırım, *İran Mitolojisi*, 221. Ehrimen, Zerdüştlükte kötülüğün sembolü iken İslam dininde de aynı şekilde kötülükle özdeşleşmiş şeytan vardır. Ancak Zerdüştlükten farklı olarak şeytan, Allah'a karşı değil, insana karşı savaşmaktadır. Dolayısıyla bu dünyada insan ve şeytan sürekli olarak birbirine savaş halindedir. Yine hayır ve şer, iyi ve kötü, güzel ve çirkin ayrımı İslam'ın ahlak anlayışında da bulunmakta olup buradaki çatışma ise insan hayatında ve dünyasında gerçekleşmektedir. İslam'a göre evrenin kendisi bizâtihi baştanbaşa mutlak hayır olup hayır ve şer sadece insanın dünyasında vardır. Çünkü bir varlık olarak evrene, tek bir hâkim güç ve kudret sahibi olan Allah hükmetmektedir. Bk. Şeriati, *Dinler Tarihi*, 463.

sorumlusu olarak gösterilemez. Ayrıca her şeyi bilen Ahura Mazda, en başından beri yıkıcı ruh Angra Mainyu'nun tercihini bu yönde olacağını bilmektedir. Ama yine de bunu engellememektedir. Bu da Tanrı'nın her türlü karışıklığın ve çelişkinin üstünde olduğu ya da insanın özgür olmasının ön koşulu olarak kötülüğün varlığının olması gerektiği anlamına gelebilir.²⁸

Zerdüş'tininin düalistik bir sisteme sahip olmadığını, düalizmin bu dine sonraki dönemlerde sokulduğunu savunanlara göre iyi ruh (Spenta Mainyu) ve kötü ruh (Angra Mainyu) gerçek bir düalistik sistemde olduğu gibi "kendilerini yaratmış" değildirler. Her ikisi de bütün yaşamın efendisi olan Ahura Mazda'dan türemiştir. Yine birbirinin anti-tezini oluşturan ve birbirleriyle sürekli savaşan bu ikiz ruhtan kötünün sonunda yok olacağı inancı düalistik sistemin öğrettiği birlikte-sonsuz ve birlikte-eşit güçler anlayışına da aykırıdır.²⁹

Zerdüş'tinini, Tanrı-insan ve tabiat üzerinde yoğunlaşarak inceleyen Muhammed İkbâl'e göre buradaki düalitenin sebebi Zerdüş'tün kötülüğün varlığını Tanrı'nın ebedi iyiliği ile uzlaştıramamasıdır. Bu nedenle seleflerinin taptığı pek çok sayıdaki iyi ruhları Zerdüş'te bire indirgeyerek adına Ahura Mazda demiştir. Öte yandan Zerdüş't, tüm kötülük güçlerini benzer şekilde bire indirgeyerek ona Druj-Ehrimen demiştir. Böylece o, bu birleştirme süreciyle iki temel güce ulaşmıştır. Bunlar birbirinden bağımsız iki aktivite değil birincil varlığın iki ayrı parçası veya daha ziyade benzer yönleridir.³⁰

Eski İrân'daki düalizmin bütün doğayı içine alan bir düaliteden oluştuğu varsayılmaktadır. Buna göre ne madde tamamen kötü ne de ruh tamamen iyidir. Aynı şekilde bedenın bizatihi kendisi kötü ve necis olmayıp; tam aksine o da, pekâlâ Ahura Mazda'nın emirlerini yerine getirmek suretiyle insanın kurtuluşuna hizmet edebilir. Esasında maddenin öz itibarıyla kötü,

²⁸ Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, çev. Ali Bertkay (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2003), 1/382. Zerdüş't teolojinin düalist olmayıp monoteist özellikte olduğunu savunanlara göre bunun en önemli delili Zerdüş'ti öğretilerde sadece iyi Tanrı Ahura Mazda'ya ibadet etme emredilirken kötü Tanrı Ehrimene ibadet etme istenmemektedir. Hatta onu zayıf ve güçsüz düşürecek, bilge Tanrı Ahura Mazda'yı güçlendirecek şekilde ibadet etmek ve bir yaşam sürmek emredilmiştir. Bk. Huzeyfe Sayım, "Zerdüş'tilikde Kozmogoni ve Yaratılış", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/16 (2004), 97.

²⁹ Irach J. I. Taraporewala, *Zerdüş't Dini*, çev. Nice Damar (İstanbul: Avesta Basın Yayın, 2011), 43-45. Zerdüş'tün monoteist sisteminin kendisinden sonra tekrar eski İrân dinine dönmek üzere düalist bir yapıya evrildiğini böylece iyi Tanrı Ahura Mazda'nın karşısında kötü Tanrı Ehrimen'in yer aldığını, sonuçta her ikisinin de ezeli ve ebedi iki ayrı Tanrı olduğu inancının ortaya çıktığı iddia edilir. Bk. Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, 252.

³⁰ Muhammed İkbâl, *The Development of Metaphysics in Persia* (Lahor: Bezm-i İkbâl, 1954), 4-5. İkbâl, Dr. Haug'un Zerdüş'tü teolojik olarak monoteist, felsefi olarak düalist kabul ettiğini söyler. Ancak o bu görüşe katılmamaktadır. Zira ona göre iyi ve kötü iki ruhun Yüce Varlık'ta birleştiğini savunmak, kötülük ilkesinin Tanrı'nın özünün bir parçasını oluşturduğu anlamına gelmektedir. Dolayısıyla iyilikle kötülük arasındaki çatışma, Tanrı'nın kendisiyle olan mücadelesinden başka bir şey değildir. Bk. İkbâl, *The Development of Metaphysics in Persia*, 5.

ruhun da muhakkak iyi olduğu şeklindeki bir tasavvurun, Zerdüştlükte değil de, ancak gnostik ve mistik düşünce sistemlerinde ortaya çıktığı öne sürülür.³¹

Mecûsî teoloji hakkında yapılan monoteist ve düalist tartışmaların yanı sıra ikisinin de pekâlâ mümkün olduğu düşüncesi ileri sürülmüştür. Mecûsî öğreti teolojik olarak kozmik bir düalite ortaya koyarken eskatolojik olarak monoteist bir yapı arz etmektedir. Çünkü kötülük Tanrısı Ehrimen'in dünyaya saldırmasıyla başlayan kozmik düalite, eskatoloji gereği zamanın sonunda Ehrimen ve yardımcılarının savaşı kaybedip hapsedilmesi ve Ahura Mazda'nın mutlak hâkimiyetiyle neticelenmektedir.³²

Mecûsîlerin Tanrı tasavvuru önceleri henoteist bir yapı arz ederken Zerdüştle birlikte düalist bir karaktere büründüğünü söyleyebiliriz. Ancak burada radikal değil, ılımlı düalizm söz konusudur. Bu fikri destekleyen iki unsur bulunmaktadır. Birincisi hükümler olan iyilik Tanrısı, ontolojik olarak ebedi ve ezeli iken kötülük Tanrısı sonradan ortaya çıkmıştır. Zira Zerdüştle, âlemdeki kötülüklerin iyi Tanrı'nın eylemi olamayacağını düşündüğünden bunları kötü Tanrı'ya irca etmiştir. Ancak kötü Tanrı'nın kendisinin de iyi Tanrı'dan neşet etmiş olması dolaylı olarak iyi Tanrı'yı kötülüklerin kaynağı konumuna getirmiştir. İkincisi eskatolojik olarak iki Tanrı arasındaki mücadelede nihai kazanan iyi Tanrı olacağından kötü Tanrı, bir bakıma kaybetmeye ve yenilmeye mahkûmdur.

2.1. İyilik Tanrısı Ahura Mazda

Mecûsîlerin yüce Tanrısı Ahura Mazda, "Ahura" ve "Mazda" isimlerinden meydana gelen bileşik bir isimdir.³³ Birinci isim "Ahura" Hint-İran kaynaklı olup "Rab, efendi, bey, beyefendi" anlamlara gelirken ikinci isim olan Mazda yalnızca İran menşeli olup "her şeyi bilen, hâkim, bilge" anlamlarında kullanılmaktadır.³⁴ "Mazda" kelimesinin köken itibarıyla "kavrama, hikmet" ve özellikle "sağduyu" anlamlarına gelen Vedik dışıl bir isim olan "medha" kelimesinden türediğini ileri sürenler de olmuştur.³⁵ Ancak onun "Maz" ve "da" şeklinde iki kelimedenden müteşekkil olduğunu iddia edenler de vardır. Buna göre "Maz" kelimesi (Sanskrit, Pehlevi ve Pers dilinde),

³¹ Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, 94.

³² Mehmet Alıcı, *Kadim İranda Din Monoteizminden Düalizme Mecûsî Tanrı Anlayışı* (İstanbul: Ayışığı-kitapları, 2012), 280-281.

³³ Ahura ve Mazda kavramının çift isimden meydana gelmiş olması, Zerdüştle öğretinin düalist bir yapıya sahip olduğunun açık bir göstergesi olarak düşünülmüştür. Bk. Irach J. I. Taraporewala, *Zoroastrian Philosophy* (Bombay: The Bombay Chronicle Press, ts.), 3.

³⁴ Maneckji Nusserwanji Dhalla, *Zoroastrian Theology* (New York, 1914), 19; Küçük vd., *Dinler Tarihi*, 144; Ekrem Sarıkçıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi* (Fakülte Kitapevi Yayınları, 2004), 126; Gherardo Gnoli, "Ahuras", *Encyclopedia of Religion*, thk. Lindsay Jones (USA: Thomson Gale, 2005), 1/204-205.

³⁵ Boyce, *A History Of Zoroastrianism*, 50-51.

“büyük-yüce” anlamını karşılarken “da” kelimesi de (Sanskrit ve Pers dilinde) “bilge-bilgelik” anlamını ihtiva etmektedir. Bir bütün olarak Mazda terimi “yüce bilge ve akıl” anlamında yorumlanmıştır.³⁶ Aslında Ahura Mazda isminin ilk defa Zerdüş tarafından kullanılan bir isim olmadığı, onun yaşadığı dönemde herkesin bu ismin “bütün evrenin yaratıcısı ve düzen koyucusu” anlamına geldiğini bildiği iddia edilir.³⁷

Zerdüştlükte, Ahura Mazda her şeyin en üstün yaratıcısıdır ve zaman içinde bu sıfatın Ahura’sı olarak ona atıfta bulunulmaya başlanmıştır. Bununla birlikte, Ahura’yla büyük olasılık ilk olarak bu kadar çok yaratılış eylemini yerine getiren Hintli muadili Varuna’nın kimliği kastediliyordu. Dolayısıyla Varuna isminin doğrudan Zerdüştlükte Ahura Mazda’ya transfer edildiği de düşünülmektedir.³⁸ Zerdüş’ün bu yeni Tanrı anlayışı, sadece kozmik evreni yaratan bir Tanrı’dan ahlakçı bir Tanrı’ya geçişi değil, aynı zamanda transfer edildiği Veda edebiyatındaki Varuna’nın aksine her türlü insan biçimindeki Tanrı düşüncesinin de reddedilişi şeklinde yorumlanmaktadır.³⁹

Ahura Mazda’nın iyi bir Tanrı olduğu Avesta’nın ilk bölümlerinden itibaren vurgulanır. Her şeyden önce o, âlemdeki bütün iyi diyarları ve ülkeleri yaratandır.⁴⁰ Ahura Mazda sadece iyi olan maddî dünyanın yaratıcısı değil aynı zamanda en hayırsever⁴¹ ve en cömert ruhtur.⁴² Yağmurun yağması için bulutları getiren,⁴³ ağaçların ve bitkilerin tohumlarını sulayarak büyüten⁴⁴ ve böylece tüm insanlara ve hayvanlara yaşayabilmeleri için yiyecek sağlayan⁴⁵ iyi Tanrı Ahura Mazdadır. Ahura Mazda, Avesta’da tüm varlıkların yegâne yaratıcısı olmasına rağmen bir miktar yaratma eylemi Ameşa Spenta (Kutsal Ölümsüzler) adı verilen Vohu Manah-Behmen,⁴⁶

³⁶ Jâmâspji Minocheherji Jâmâspâsânâ, *On the Avestic Terms Mazda, Ahura-Mazda, Ahura* (Leiden: E. J. Brill, 1885), 4.

³⁷ Yıldırım, *İran Mitolojisi*, 183; Orhan Hançerlioğlu, *Dünya İnançları Sözlüğü* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000), 21. Ahura Mazda, ismi Fars edebiyatında genellikle “ Hürmüzd-Hürmezd-Ormuzd-Hormuzd ve Hormez” kavramlarıyla ifade edilir. Ayrıca Farsça sözcüklerde bu kelimenin “Tanrı” anlamı dışında “müşteri gezegeni” anlamını da içerdiği belirtilir. Bk. Yıldırım, *İran Mitolojisi*, 485.

³⁸ Boyce, *A History Of Zoroastrianism*, 50.

³⁹ Haluk Hacaloğlu, *Zerdüş Ahura Mazda* (İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1995), 46.

⁴⁰ Adsoy - Bingöl, *Avesta*, 35-37.

⁴¹ Adsoy - Bingöl, *Avesta*, 37.

⁴² Adsoy - Bingöl, *Avesta*, 69.

⁴³ Adsoy - Bingöl, *Avesta*, 58.

⁴⁴ Adsoy - Bingöl, *Avesta*, 58.

⁴⁵ Adsoy - Bingöl, *Avesta*, 58.

⁴⁶ Vohu Manah, Ahura Mazda’nın yarattığı kutsal ruhların ilki olup göksel hiyerarşide birinci sırada yer alır ve büyük bir güce sahiptir. Zerdüşte vahyi getiren ve onu Tanrı’nın varlığına götüren Vohu Manah’tır. Geniş bilgi için bk. Dhalla, *Zoroastrian Theology*, 26; Boyce, *A History Of Zoroastrianism*, 212; Jackson, *Zoroaster*, 40.

Aşa Vahišta-Ordibehişt,⁴⁷ Kşatra Vairya-Şehrîver,⁴⁸ Spenta Armaiti-İsfendârmaz,⁴⁹ Haurvâtat-Hurdâd ve Ameratat-Murdâd,⁵⁰ olmak üzere altı kutsal varlığa izafe edilir. Melek olarak bilinen Ameşa Spentalar'ın, kendilerine ait bedenleri olmayan, Ahura Mazda'dan çıkan ve onun zatını oluşturan sıfatlar olduğunu ileri sürenler olduğu gibi Avesta'nın sonraki dönem yazmalarında onun baş melek olduğu da ifade edilmektedir.⁵¹

2.2. Kötülük ve Karanlığın Tanrısı: Ehrimen-Angra Mainyu

Mecûsîlerin iddialarına göre iyilik ve aydınlık Tanrısı Ahura Mazda'nın karşısında karanlığın ve şerrin yaratıcısı Ehrimen yer almaktadır.⁵² Kötülüğün yaratıcısı olan Ehrimen, Avesta metinlerinde Angra Mainyu (Anro Mainyus) şeklinde geçmektedir. Pehlevi literatüründe ise Ahrimen ve Ganakmino (Ganrak minoi) şeklinde teleffuz edilmektedir. Bu iki farklı teleffuz şeklinin Avesta metinlerinde geçen Angra Mainyu kavramının dönüşmüş şekilleri olduğunu ileri sürenler de olmuştur. Angra Mainyu ismindeki bi-

⁴⁷ Aşa Vahišta kavramı, genellikle doğruluk anlamına gelen Aşa (Asha) kelimesiyle, en iyi anlamındaki Vahišta (Vahishta) kelimelerinden meydana gelmektedir. Aşa (Asha) kavramı Zerdüştlüğün kutsal metinleri Avesta ve Gathalar'da, Rita şeklinde doğruluk ve arınma anlamlarında birbirinin yerine kullanılmıştır. Zerdüş inancının özünü oluşturan Aşa, maddî âlemde ateş ruhunun ve insan bedeninin koruyucusudur. Geniş bilgi için bk., Dhalla, *Zoroastrian Theology*, 30; Mary Boyce, *Zoroastrians Their Religious Beliefs and Practices* (London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1979), 22; Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, 1/382; İskender Oymak, *Zerdüştilik (İnanç, İbadet, Adetler)* (Elazığ, 2003), 139.

⁴⁸ Kutsal ölümsüzlerin üçüncüsü olan Kşatra Vairya “üstün güç, tam tamına arzu gücü, arzulanın hâkimiyet veya krallık, anlamlarında Ahura Mazda'nın her şeyi yapabilme gücünü ve evrensel egemenliğini temsil eder. Bk. Boyce, *A History Of Zoroastrianism*, 203; Dhalla, *Zoroastrian Theology*, 36; Taraporewala, *Zerdüş Dini*, 63.

⁴⁹ Kutsal ölümsüzler içerisinde dördüncü sırada yer alan Spenta Armaiti hem gramer olarak hem de mitsel temsil noktasında kutsal ölümsüzler içinde tanrının dişil vasıflarından birincisidir. Tanrı'nın kızı olan Armaiti, Zerdüş'tün değişmez rehberi ve dostu olarak yaşamı boyunca ona eşlik eder. Bk. Dhalla, *Zoroastrian Theology*, 37.

⁵⁰ İkiz kutsallardan olan Haurvâtat “mükemmellik, bolluk, ruhsal bütünlük, sağlık, anlamlarını ihtiva ederken Ameratat (Murdâd), “ölümsüzlük ve uzun yaşam, anlamına gelmektedir. Haurvâtat, bu dünyada insan hayatının sona ermesi iken Ameratat, bir sonraki dünyada onun ruhunun elde edeceği sonsuzluk ödülüdür. Haurvâtat ve Ameratat, insana yardım eden ayırtılmaz bir manevî çifti oluşturdukları gibi fiziksel olarak biri dünyadaki suların diğeri ise bitkilerin koruyucusudur. Geniş bilgi için bk. Dumezil, *Mit ve Destan I*, 108; Dhalla, *Zoroastrian Theology*, 39; Boyce, *Zoroastrians*, 22; Taraporewala, *Zerdüş Dini*, 65. Bakara sûresi 102. ayette iki meleğin ismi olarak geçen *Harut* ve *Marut* kelimeleriyle Haurvâtat (Hordâd) ve Ameratat (Murdâd) sözcükleri arasında köken itibarıyla ilişki olduğunu ileri sürenler olmuştur. Bunlara göre Kur'an'da geçen ve gramer olarak dişil olan bu isimler, Zerdüş kutsal metinlerinde geçen ve Ahura Mazda'nın yardımcıları konumundaki dişil Hurdâd ve Murdâd ile benzerlik göstermektedir. Bk. Nimet Yıldırım, *Fars Mitolojisi Sözlüğü* (İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2008), 356-357.

⁵¹ Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, 90; Taraporewala, *Zerdüş Dini*, 56; Dhalla, *Zoroastrian Theology*, 26; Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, 1/382; Sayım, “Zerdüştilik'te Kozmogoni”, 96. Şehristâni, “Zerdüştiyye” başlığında bu kutsal varlıklarla ilgili şu bilgileri aktarır: “Allah'ın meleklerden ilk yarattığı Behmen (Vohu Manah), sonra Ordibehişt sonra Şehrîver, İsfendârmaz, Hurdâd ve Murdâd'dır. Tanrı, bir kandilden diğeri yakıldığında ilkinden bir şey eksilmediği gibi bunların da bir kısmından diğeri bir kısmını yarattı ve onlara şöyle dedi: ‘Sizin Rabbiniz ve yaratıcımız kim?’ Onlar da dediler ki ‘Sen bizim Rabbiniz ve yaratıcımızsın.’ Bk. Ebu'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b Abdilkerim Şehristâni, *el-Milel ve'n-nihâl*. (Kahire: Müessesetü'l-Halebi, 1968), 1/287. Burada aktarılan Tanrı ile melekler arasında geçen diyalog A'raf suresi 172. ayette yer alan Allah'ın âdemoğullarının zürriyetleriyle yaptığı konuşmayla (Bezm-i Elest) benzerlik taşıdığı görülmektedir.

⁵² Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Yûsuf el-Kâtib el-Belhî el-Hârizmî, *Mefâtihu'l-ulûm*, thk. İbrahim Ebyârî (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-Arabi, ts.), 56.

rinci kelime “Angra”, “*imha eden, öldüren, yıkan*”, ikinci kelime olan “*Mainyava, minavad, minoi*” ise “*ruh*” anlamlarına gelmektedir.⁵³ Avesta’daki Angra Mainyu isminin karşılığı olarak Pehlevi dilinde “*Ahrimen*”, Farsçada ise “*Ehrimen, Âhrimen, Ehrâmen, Ehren, Âhrîme, Herimen*” kelimeleri kullanılmıştır. Yine Orta Fars edebiyatında Ehrimen ismi “ortadan kaldıran ve yok eden” anlamındaki “*Genog Menog*” şeklinde de yer almaktadır.⁵⁴

En eski dini metinlerden olan Gathalarda Angra Mainyu, doğrudan Ahura Mazda’ya karşı değil, Ahura Mazda’nın yaratıcı gücünü temsil eden “hayırsever ruh” olan Spenta Mainyu’ya karşı yıkıcı bir kuvvet olarak geçmektedir. Bu yaratıcı ve yıkıcı güçler, ışık ve karanlık gibi karşılıklı seçkin zıtlıkların ilkel bir çiftini oluştururlar.⁵⁵ Gathalarda kötü varlıklar arasında olan Angra Mainyu, Avesta ilahiyatında kötü varlıkları yaratmakla kötülüğün kaynağı konumuna yükselirken ölüm ve benzeri tüm kötülüklerin de köken olarak ona bağlandığı görülmektedir.⁵⁶ Avesta metinlerinden olan Vendidâd’ın birinci bölümünde Ahura Mazda tarafından yaratılan on altı mükemmel ülkeye karşılık tümüyle ölüm olan Angra Mainyu’nun yarattığı kötülükler anlatılır.⁵⁷ Mekân olarak kuzeyde ve aşağı bir âlemde yer alan Angra Mainyu, kötülükleri yaratan, idare eden ve onlara kötü düşünceleri telkin eden zalim bir Tanrı olmakla beraber⁵⁸ “Kâdir-i Mutlak” bir Tanrı olmayıp bir iblis, geçici ve kaybolucu bir kudrettir.⁵⁹

3. KÂDÎ ABDÛLCEBBÂR’IN MECÛSÎ TANRI VE ÂLEM TASAVVURU TENKİDİ

Mecûsîleri, senevî/düalist gruplardan biri olarak değerlendiren Kâdî Abdülcebbâr’a göre aralarındaki fark Mecûsîlerin Nur’a Yazdan, Zulmet’e Ehrimen ismini vermeleridir. Kâdî Abdülcebbâr, Hasan b. Musâdan nakille Mecûsîlerin Tanrı ve şeytanın ontolojik yapısı hakkında farklı görüşlere sahip oldukları bilgisini aktarır. Buna göre onlardan bir kısmı Tanrı ve şeytanın cisim olmayıp her ikisinin de kadim olduğuna inanırken bazıları her ikisinin de cisim ve kadim olduğu görüşündedirler. Yine kimi Mecûsîler

⁵³ Louis Charles Casartelli, *The Philosophy Of The Mazdayasnan Religion Under The Sassanids* (Bombay: Jehangir Bejanji Karani, 1889), 54-55.

⁵⁴ Yıldırım, *İran Mitolojisi*, 494-495. Fars edebiyatında kötülüğün simgesi olarak tanrıların karşısında yer alan Ehrimen, bazen de Sâmî rivayetlerin etkisiyle İblis şeklinde meleklerin karşısında duran bir güç olur. İslam kültüründe ise birçok şairin şiirlerindeki ifadelerde Ehrimen kavramı “*şeytan*” ve “*iblis*” kelimelerinin karşılığı olarak kullanıldığı görülmektedir. Bk. Yıldırım, *İran Mitolojisi*, 272-273.

⁵⁵ Almutz Hintze, “Ahura Mazda and Angra Mainyu”, *Encyclopedia of Religion*, thk. Lindsay Jones (USA: Thomson Gale, 2005), 1/203.

⁵⁶ Alıcı, *Kadim İnanıda Din*, 120-121.

⁵⁷ Adsoy - Bingöl, *Avesta*, 35-37.

⁵⁸ Alıcı, *Kadim İnanıda Din*, 121.

⁵⁹ Felicien Challaye, *Dinler Tarihi*, çev. Semih Tiryakioğlu (İstanbul: Varlık Yayınları, 1960), 101.

Tanrı'nın cisim, şeytanın kadim olduğunu iddia etmişlerdir. Ancak onların büyük bir çoğunluğu Tanrı'nın kadim, şeytanın ise Tanrı tarafından yaratılmış muhdes bir varlık olduğu düşüncesindedir.

Mecûsiler, âlemi ve şeytanı ihdas edenin Tanrı olduğu hususunda ittifak halindedirler. Ancak şeytanın nasıl yaratıldığına dair aralarında görüş ayrılıkları bulunmaktadır Abdülcebbâr'a göre şeytanın yaratılmasıyla ilgili olarak Mecûsiler arasında dört farklı görüş bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, Tanrı mülkünde kendisine karşı çıkacak bir varlığın ortaya çıkmasından korkmuş, işte bu kötü fikirden de şeytan hâsıl olmuştur. İkinci görüşe göre ise Tanrı Nur'un sahip olduğu kişiler bulunmaktadır ki bunlardan en büyüğü, bir şey hakkında şüpheye düşmüş ve bu şüpheden de şeytan meydana gelmiştir. Üçüncü görüşte olanlar, Tanrı ile beraber ezeli kötü bir şeyin var olduğunu ileri sürerek bundan da şeytanın doğduğunu iddia etmişlerdir. Son olarak bazıları da Tanrı ile beraber ezeli olarak bir kokuşmuşluk-bozukluk bulunduğuna inanmaktadırlar ki şeytanın bundan tevellüt ettiğini iddia etmişlerdir.⁶⁰

Kâdî Abdülcebbâr, Mecûsî ve diğer senevi fırkaların düalist söylemine karşı iki ilahın olamayacağını dokuz mantık önermesiyle ortaya koyar:

- 1- Kadim olan ilah, kendiliğinden kadim olmalıdır.
- 2- Zât'î sıfatlardan birinde oluşacak ortaklık, diğer sıfatlarda da ortak olmayı ve benzerliği gerektirir.
- 3- Her biri kâdir olan iki ilah arasında tem'anu⁶¹ meydana gelir.
- 4- Kâdir olan, bir şeyin olmasını istediğinde onun mutlaka gerçekleşmesi gerekir. Eğer bu olmazsa kâdir olmaktan çıkar.
- 5- Bir şeye kâdir olan, onun zıddı olduğunda ona da kâdir olması gerekir.
- 6- İradesi gerçekleşmeyen kâdir, engellenmiş ve makdûru sınırlıdır.
- 7- Makdûru sınırlı olanın ise sınırlı bir kudretle kâdir olması kaçınılmazdır.
- 8- Sınırlı kudretle kâdir olanın bir cisim olması gerekir.
- 9- Âlemi yaratanın bir cisim olması mümkün değildir.⁶²

Kâdî Abdülcebbâr, Mecûsîlerin şeytanı Tanrı'nın zıddı ve düşmanı olarak görmelerinin nedeni olarak, onların âlemdeki kötülükleri ve musibet-

⁶⁰ Ebu'l-Hasen b. Ahmed el-Hemedânî Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl (el-Fırak Gayr-ı İslamiyye)*, thk. Muhammed Mahmud Kasım (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1958), 5/71.

⁶¹ Abdülcebbâr, 'tem'anu' nedir? sorusunu "kâdir olan iki varlıktan her birinin arkadaşının engelleyeceği bir şeyi yapmasıdır" şeklinde cevaplandırır. Çünkü bir şeye gücü yeten onun zıddı olduğunda ona da güç yetirendir. Bu durumda iki ilah arasında tem'anu meydana gelmesi kaçınılmazdır. Bk. Ebu'l-Hasen b. Ahmed el-Hemedânî Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse-Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi (Ankara: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 1/450.

⁶² Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 1/449.

leri Tanrı değil de bunları kendisine izafe edebilecekleri şerir başka bir faile atfetmeleri gerektiği yönündeki inançları olduğunu savunur.⁶³ Tanrı'nın yarattığı, dolayısıyla hâdis olan şeytan, Mecûsilere göre tüm kötülüklerin kaynağı olarak görülmektedir. Kâdî Abdülcebâr, “tüm kötülüklerin kaynağı olan şeytanı yaratan bir Tanrı'nın, hiçbir aracı olmaksızın bizzat kendisinin de kötülükleri yaratması niçin mümkün olmasın?” diye sorar. Abdülcebâr bu soruya Mecûsilerin şu tuzak soruyla cevap verebileceklerini hesaplar: “Size göre de tüm kötülüklerin kaynağı olan şeytanı yaratan Allah değil midir? Neden Allah için de şerri, bizzat kendisinin yaratması mümkün olmasın?” Bu noktada şeytanın ontolojik yapısına dikkat çeken Kâdî Abdülcebâr, onun, tabiatı gereği kötü olmadığını iyiliği ve kötülüğü tercih edebilecek bir kudrete sahip olduğunu belirtir.⁶⁴ Dolayısıyla ona göre kötülüğün Allah'a izafe edilmesi doğru değildir. Zira Allah, şeytanı şer tabiatlı yaratmamış, o kendi iradesiyle mâsiyeti ve şerri tercih etmiştir. Bu nedenle ayıplanan Allah değil, şeytandır.⁶⁵

Kâdî Abdülcebâr, Tanrı'nın hayır ve şer düalitesinde nerede durduğunu Mu'tezilî geleneğin adalet ilkesi içerisinde ele almıştır. Ona göre adil ve hâkim olarak nitelenen Allah, asla çirkin bir fiili tercih etmez ve işlemez, O bundan müstağnidir. Çünkü O, zatı itibarıyla âlim olduğundan çirkin fiilin çirkinliğini bilmekte ve böyle bir eyleme ihtiyacı da olmadığından onu tercih etmez. Dolayısıyla O'nun eylemlerinin tümü hasendir. Oysa Mecûsi anlayış, doğası kötü olan ve kötülükten başka hiçbir eylemi gerçekleştirme iradesine sahip olmayan şeytanı iyilik Tanrısı'nın yarattığını iddia etmekle dolaylı da olsa Tanrı'ya tüm şerlerin kaynağı konumuna getirmiştir.

Kâdî Abdülcebâr, İblis'in kadim olduğunu iddia eden Mecûsilere, bu durumda Allah'la beraber ikinci bir ilahın olması gerektiğini ve O'nun bir tek olamayacağını dolayısıyla bunun imkân dâhilinde olmadığını söyler. Çünkü ona göre ikinci bir ilahın olduğu kabul edilmesi durumunda onun da Allah gibi kadim olması gerekir.⁶⁶ Çünkü kıdem sıfatı, zâtî sıfatlardan biridir. Zâtî sıfatlardan birinde olan ortaklık, benzerliği gerektirmektedir. Aynı şekilde Allah zatıyla kâdir olduğundan bu ikinci ilah da zatıyla kâdir olacaktır.⁶⁷ Bu ise Allah ile beraber aciz veya güçlü ikinci bir ilah olması düşüncesini geçersiz kılar. Çünkü iki ilahtan biri, bir cismi diriltmek istediğinde diğeri de ölmesini isterse bu takdirde birinin eyleminin gerçek-

⁶³ Ebu'l-Hasen b. Ahmed el-Hemedânî Kâdî Abdülcebâr, *el-Muhtasar fî usûlî'dîn*, thk. Muhammed Ammara (Kahire, 1988), 231.

⁶⁴ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûlî'l-hamse*, 1/462.

⁶⁵ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muhtasar*, 231.

⁶⁶ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muhtasar*, 229.

⁶⁷ Ebû Reşîd Sa'îd b. Muhammed en-Nisâbüri, *Fî't-tevhîd divânu'l-usûl*, thk. Muhammed Abdulhâdi Ebû Ride (Kahire: Vüzâretü's-Sekâfe, ts.), 624.

leşmesi diğerinin eyleminin meydana gelmesinden daha evla olamazdı. Şu halde iki sonuç ortaya çıkmaktadır: Birincisi; iki ilahın da isteğinin gerçekleşmemesidir ki bu ikisinin de zayıf olmasını gerektirir. İkinci olarak; yalnız ikisinden birinin isteğinin gerçekleşmesidir ki bu da diğerinin zayıf olup Allah gibi kadim olamayacağı anlamına gelir. Netice olarak Allah'ın bir-tek olması zorunludur. Allah, “Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka tanrılar olsaydı, kesinlikle (yer ve göğün) her ikisinin de düzeni bozulurdu...”⁶⁸ buyurarak iki ilahın olamayacağını kesin bir dille belirtmektedir. Zira böyle bir durumda onlardan biri, yerde ve gökte yani âlemde süregelen düzen ve intizamın devamını isterken diğeri pekâlâ bunun zıddını irade edebilirdi. O zaman da evrende düzen diye bir şey kalmaz, her şey altüst olurdu.⁶⁹

Tanrı ve şeytanın iki kadim cisim olduğunu iddia eden Mecûsilere göre, Tanrı ile şeytan arasında ikisini birbirinden ayıran bir boşluk vardır. Dünya bir zamanlar, kötülüklerden emin güvenilir bir yerdi ve orada yaşayanlar güzel nimetler içerisindeydi. Ancak şeytan hile yaparak gökyüzünü yarı ve ordularıyla dünyaya saldırdı. Bunun üzerine Tanrı ve onun melekleri kaçtı, iblis de onu takip ederek kendi cennetinde kuşattı. Şeytan, üç bin sene savaştı ancak Tanrı'ya ulaşamadığı gibi Tanrı da onu defedemedi. Neticede aralarında bir anlaşma oldu. Bu antlaşma şartlarına göre şeytan ve askerlerine Tanrı ile üç bin sene savaşmalarına karşılık dokuz bin yıl süre verilecek sonra kendi mekânlarına çıkacaklardı. Ancak Tanrı, her iki tarafın da hayrına olan bu antlaşma sona erinceye kadar şeytanın yapacağı kötülüklerin de farkındaydı. Bu sebeple insanlar, belalara ve musibetlere duçar olacaklar fakat sonra tekrar huzura kavuşacaklardı. Bu antlaşmada şeytanın şartı, mevcudata kötülük yapması için Tanrı'nın kendisine imkân vermesiydi. Antlaşmanın şartları tamamlandığında iki adil melek buna şahitlik yaptı ve Tanrı ile şeytan kılıçlarını onlara teslim ettiler. Şahitler, ikisine hitaben “kim antlaşmayı bozarsa kılıcıyla öldürülecektir.” dediler.⁷⁰

Bu antlaşma gereğince Yezdân melekleriyle beraber gökyüzünde, Ehrimen de şeytanlarıyla birlikte belirtilen süreye kadar yeryüzünde olacaklardır. Tayin edilen zaman geldiğinde Yezdân, Ehrimen'i öldürecek ve âlemi kirden temizleyecektir.⁷¹ Yezdân ile Ehrimen arasındaki antlaşmanın ne zaman bozulacağı hususunda Mecûsiler hemfikir değildirler. Bazı-

⁶⁸ el-Enbiya 22/21.

⁶⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhtasar*, 229.

⁷⁰ Abdülcebbâr, *el-Mugni*, 5/71-72. Benzer anlatımlar için bk. Ebû Abdillâh Zeynüddin Muhammed b. Ebî Bekr Fahrüddin er-Râzi, *İtikadâtü fırakâ'l-müslimin ve'l-müşrikîn*, thk. Ali Sami en-Neşşâr (Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısıriyye, 1938), 82.

⁷¹ Nisâbüri, *Divânu'l-usûl*, 628.

ları şeytanın öldürüldüğünde, bazıları da şeytanın dar bir yere hapsedilmesiyle antlaşmanın son bulacağı görüşündedirler.⁷²

Antlaşma gereğince âleme hâkim olan şeytanın güçleri, aynı zamanda onu yönetmektedirler. Meyveli ve meyvesiz ağaçları yaratan, gece ve gündüzün peşi sıra gelmesini sağlayan, yeryüzündeki yaşamı dört mevsimle tanzim eden şeytandır. O, dünya malını askerleri arasında paylaşır. Bu konuda onun askerleri arasında çekememezlik olur ve bu sebeple onlardan bazıları diğerlerinin malına saldırırlar. Şeytanın onlara gönderdiği yalancı elçilerle ve batıl (helak edici) dinlerle onların aralarında bozgunculuk ve tahammülsüzlük çıkar ki tüm bunlar şeytanın lanetli güçlerinden kaynaklanmaktadır.⁷³

Mecûsilere göre kötü cisimlerin ruhları Tanrı'nın, bedenleri de şeytanın fiili neticesinde oluşmuştur. Kâdî Abdülcebbar, Tanrı'dan şerrin, şeytandan da hayrın vuku bulmasını muhal gören Mecûsilerin görüşlerinin Seneviyye ile aynı olduğuna dikkat çeker. Bu nedenle Seneviyye'nin görüşlerini iptal etmek için kullandığı delillerin Mecûsilere ait aktardığı görüşlerin iptali için de geçerli olduğunu söyler. Çünkü Mecûsiler de âlemdeki elemeler ve lezzetler hakkında Seneviler gibi bir failden her ikisinin birden meydana gelebileceğini iddia etmişlerdir.⁷⁴

Mecûsi teolojide düalist Tanrı inancı ve kozmolojinin, birbirinin olmazsa olmazı olduğunu söylesek abartmış olmayız. Zira düalist Tanrı inancının oturduğu zemin, âlemde var olan ve birbirinin karşıtı olan şer ve lezzetin mutlak anlamda iyi olan tek bir ilah tarafından yaratılamayacağı düşüncesidir. Bu nedenle âlemin kendisi ve içindeki varlıklar da iki tanrının eseridir. Tanrı inancı ve kozmoloji arasındaki bu yakın ilişkiden hareketle Kâdî Abdülcebbar, âlemdeki elemeleri ve lezzetleri ontolojik ve işlevsellik açısından sorgular. Çünkü ona göre kabih olmayan bir elemeyi şer olarak kabul edilmesi doğru olmadığı gibi hasen olmayan bir lezzetin de hayır olarak kabul edilmesi doğru değildir. Zira ona göre lezzet kabih olduğu gibi elem de hasen olabilmektedir.⁷⁵ Bu ifadelerden Kâdî Abdülcebbar'ın bir şeyin şer olması için kabih olma özelliğine sahip olması gerektiğini, yine lezzet olması için de hasen olması gerektiğine dikkat çekerek Mecûsilerin bu konudaki görüşlerinin geçersiz olduğunu ayrıca her lezzetin iyi, her şerrin de kabih olamayacağına vurgu yaptığını görmekteyiz.

Kâdî Abdülcebbar, zarar veren bir şeyin iyi tarafının da olabileceğini

⁷² Kâdî Abdülcebbar, *el-Mugni*, 5/72.

⁷³ Rüknüddin Mahmûd b. Muhammed el-Melâhimi, *el-Mu'temed fi usûl'id-dîn*, thk. Martin McDermott - Wilferd Madelung (London: el-Hudâ, 1991), 587.

⁷⁴ Kâdî Abdülcebbar, *el-Mugni*, 5/45,73.

⁷⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Mugni*, 5/72-73.

ve bunun kadim bir ilahtan vuku bulmasının mümkün olduğunu söyler. Bu konuda Kâdî, zararı ortadan kaldırmak ve faydayı celp etmek için insanlarda meydana gelen elemeleri örnek gösterir. Hâlbuki Mecûsilere göre körlük, yatalaklık, hastalıklar ve mala gelen zararlar mutlak anlamda hayır olan hikmetli bir ilahın fiilleri olamaz. Bu sebeple şerhlerin ispatı için onları yapan bir fail gerekmektedir. Kâdî Abdülcebbar'a göre onların bu görüşleri dayanaktan yoksundur. Zira bilinen bir gerçektir ki bu dünyada insanlar, bir menfaat elde etmek için pekâlâ acılara tahammül göstermekte ve yine aynı maksatla haz veren şeylerden de kaçınmaktadırlar.⁷⁶ Abdülcebbar, ilim ve edep elde etmek için yapılan yolculukları ve verilen meşakkatleri bu bağlamda hasen olarak değerlendirir.⁷⁷ Zira harcanan zamanın, emeğin ve sıkıntıların neticesinde bir kazanç hâsıl olmaktadır. Aslında iş kollarında yapılan çalışmalar elem verse de neticesinde bir menfaat ve dolayısıyla hasen bulunmaktadır. Bundan dolayı Kâdî Abdülcebbar, elemelerin bir kısmının menfaati celbedip zararları defettiğini kabul etmeyen birini bilinmesi zaruri olan bir şeyi, inkâr eden kimseye benzetmektedir.⁷⁸

Kâdî Abdülcebbar, kabih olan bir şey, lezzet veya elem verici olsa da her iki durumda da kadim olan bir ilahın bunları tercih etmesini doğru bulmaz. Mecûsilere göre kabih, kendisinde fayda dahi olsa insan tabiatının nefret ettiği şeydir. Dolayısıyla kabih olan şeyler için lezzetleri yaratan dışında başka bir failin olduğunu kabul etmek gerekmektedir. Ancak Mecûsilerin lezzeti, elemden ayırarak iki ilahın varlığını kabul etmeleri Kâdî Abdülcebbar açısından problemlili bir durumdur. Çünkü ona göre Mecûsilerin, insan tabiatının kendisinden nefret ettiği şey anlamını verdikleri kabih işleyenin şerir olması veya bundan dolayı yerilmesi gerekmez.⁷⁹ Burada Kâdî Abdülcebbar, kabih olan şeyle onun faili arasındaki ayrıma dikkat çekerek bunu kabihden kaçınan birini uyararak için kabih olan şeylerden bahsetmesine benzetir. Ona göre gerçekte kabih, aklen kabih olduğu kabul edilen ve failinin zemmi hak ettiği şeydir. Her ne kadar Allah, kabih olan bir işi yapmaya kadir olsa da bunu illa yapacağı anlamına gelmez.⁸⁰ Nasıl ki bir insan ayakta durmaya gücü yettiği halde bazen oturuyorsa, konuşmaya kadir olduğu halde bazen susabiliyorsa, Kâdir olan Allah'ın her halükarda kudretinin gereğini yap-

⁷⁶ Kâdî Abdülcebbar, *el-Mugni*, 5/73.

⁷⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/298.

⁷⁸ Kâdî Abdülcebbar, *el-Mugni*, 5/33.

⁷⁹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Mugni*, 5/74.

⁸⁰ Abdülcebbar, Kadim olan Allah'ın kabih olan bir işi yapması halinde onun bu eylemi şu iki halden biri ile nitelenmesinin mümkün olduğunu söyler: Ortaya çıkan bu kabih fiil ya kabih veya hasen olarak nitelenecektir. Ona göre şayet Allah, böyle bir kabih fiili yapmış olsaydı o zaman cahil veya muhtaç olması gerekirdi. Hâlbuki cehalet ve muhtaç olma O'nun için söz konusu değildir. İşte bu nedenle Allah, kabih olan işleri tercih etmez. İkinci olarak O'nun çirkin işleri yapmasını mümkün görmek ve bunları hasen olarak kabul etmek cehaletin zirvesidir ve kişiyi İslam dairesinin dışına çıkarır. Bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/30-36.

ması niçin vacip olsun ki? Kâdî Abdülcebbar'a göre Allah'ı kabih olan bir fiili yapmaktan alıkoyan O'nun mutlak anlamda "Adil" oluşudur.⁸¹ Yani kabih olan bir şeyin, çirkin olduğunu bilmesi ve ona muhtaç olmamasıdır.⁸²

4. KÂDÎ ABDÜLCABBÂR'IN MECÛSÎ İNSAN TASAVVURU ELEŞTİRİSİ

Mecûsî teolojinin Tanrı tasavvurundan mütevellit insan tasarımları kelâm âlimleri tarafından problemlerle görülerek eleştiri konusu edilmiştir. Mu'tezile düşüncesinde konu, özellikle insan fiilleri bağlamında ele alınarak tenkit edilmiştir.

Kâdî Abdülcebbar, Mecûsîlerin, küfrün meydana gelmesinde, biri Tanrı diğer kul olmak üzere iki failin rolünün bulunduğu inandıklarını ancak küfrü Tanrı cihetinden hasen, kul açısından ise kabih kabul ettiklerini belirtir.⁸³ Kâdî Abdülcebbar, verdiği birkaç örnek üzerinden fiili gerçekleştiren ile failin niteliği bağlamında Mecûsî inançtaki çelişiklere dikkat çeker. Bunlardan biri öldürme eylemini gerçekleştirip daha sonra pişmanlık duyan birinin durumudur. Bu kişi öldürme eylemiyle kötü bir fiili gerçekleştirmekte ancak akabinde duyduğu pişmanlık, ondan iyiliğin de meydana gelebileceğini göstermektedir. Benzer bir şekilde Mecûsî olan biri Yahudi veya Yahudi biri daha sonra Mecûsî olabilmektedir. Yani onlara göre Mecûsî olmak iyi bir davranış iken Yahudi olmak kötü bir davranış olduğundan şu halde bir insan her ikisini de gerçekleştirebilmektedir. Abdülcebbar, bu konuda daha çarpıcı bir örneği yaptığı bir kurgu üzerinden verir. Bu kurguda kendisi hakkında "Beni şeytan yarattı" diyen biri bulunmaktadır. Abdülcebbar, bununla Mecûsîlerin görüşlerinin geçersiz olduğunu ispata çalışır. Şöyle ki bu durum tek başına bir kişinin iyi ve kötünün faili olarak faydalı ve zararlı olmasını gerektirmektedir. Zira "Beni şeytan yarattı" diyen kişi şayet onu şeytan yarattı ise doğru söylemekte ve böylece onu şeytanın yaratmış olmasıyla birlikte kendisinden iyilik meydana gelmektedir. Çünkü onlara göre şeytandan kötülükten başka bir şey sadır olmaz. Yalan söylemiş ise bu durumda da iyi tanrının yarattığı bir varlık olarak ondan kötülük

⁸¹ "Adl" kelimesiyle bazen fiil bazen de failin kastedildiğini belirten Abdülcebbar, kelimenin fiil olarak kullanıldığında "failin kendisine veya başkasına fayda ve zarar veren, yaptığı tüm hasen fiiller" anlamına geldiğini; fail için kullanıldığında mübalağa anlamı taşıyan bu kelime ile Allah nitelendirildiğinde "O'nun asla kabih fiil işlemediği veya onu ihtiyar etmediği, tüm fiillerinin hasen olduğu ve kendisine vacip olan şeyleri ihlal etmediği" kastedildiğini söyler. Geniş bilgi için bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/8.

⁸² Tanrıya kötülük izafe edilemeyeceği ve O'nun bütün fiillerinin iyi olduğu hakkında bk. Fethi Kerim Kazanç, "Kelâmî Düşüncede Kötülük Sorununa Kısa Bir Bakış", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2008), 85,88,93,101; Fethi Kerim Kazanç, "Tanrı ve Kötülük: Kelâmî Düşünce Geleneğinde Kötülük Problemi Üzerine Bir Değerlendirme", *Ekev Akademi Dergisi* 35 (2008), 18-21.

⁸³ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 1/464.

sadır olmaktadır. Şu halde her iki durum da Mecûsi anlayışın tutarsızlığını göstermektedir.⁸⁴

Ruh ve beden düalitesi de Abdülcebbâr'ın Mecûsileri tenkit ettiği hususlardandır. Abdülcebbâr, kötülüğün ruhlarda değil de bedenlerde vaki olduğunu savunan Mecûsî anlayışı çelişkili bulur. Abdülcebbâr'a göre, ruh olmasaydı kötülük meydana gelmeyecekti. Zira onun varlığıyla kötülük gerçekleşmektedir. Dolayısıyla Mecûsîlerin, ruhu, şeytanın bir fiili olduğunu kabul etmeleri gerekir. Oysa onlara göre ruhun yaratıcısı, Tanrı'dır. Şayet ruh, olmasaydı varlıklara zarar veren şeyler meydana gelmezdi. Şu halde bu eylemiyle Tanrı, hayrı gerçekleştirmiş olmamaktadır. Mecûsîler, bu çelişkiden kurtulmak için zararlı varlıkların ruhlarını şeytan, yararlı varlıkların ruhlarını ise Tanrı'nın yarattığını ileri sürebilirler. Ancak Abdülcebbâr, bunun Mecûsîlerin, kendi savundukları görüşten ayrılacakları anlamına geleceğini belirtir. Çünkü onlara göre ruhlara tek cinstir.⁸⁵ Böylece Kâdî Abdülcebbâr, hayırdan sadece hayır, şerden de sadece kabih olanın sadır olacağını iddia eden Mecûsî anlayışın, ruh hakkındaki görüşlerinden hareketle kendi içinde tutarlı bir inanç olmadığını vurgulamıştır.

Mecûsîlerin tenkit edildiği diğer bir husus da dünyada vuku bulan vesvese ve bedduaları kötülüğün kaynağı İblis ile ilişkilendirmeleridir. Abdülcebbâr, onların vesvese hakkında "Kadim olan Allah'ın fiili olması imkânsız olduğuna göre İblis'in fiili olması gerekir", tarzındaki düşüncelerini saçma bulur. Abdülcebbâr "bize göre İblis ve askerleri vesvese verirler ancak bu onların vesveseleriyle kötülüğün meydana gelmesini gerektirmez" diyerek bunun muhal olduğunu belirtir. Sadece burada mükellef, -fiile bağlı/bağımlı kılacak bir gerekçe olmaksızın- kendi iradesiyle kabihini tercih eder. Dolayısıyla bu tercih, kabihini, onların fiili olmaktan çıkaracak değildir. Yani şerrin şeytandan gerçekleştiği düşüncesi geçersizdir. Böylece de onun şerri yapmadığı yalnızca şerre çağırıldığı/teşvik ettiği ortaya çıkar. Öyle ki onun kabihine çağırısı tab'/doğa yönüyle de gerçekleşmez. Zira o da kendi tercihiyle kabihine çağırılmaktadır. Dolayısıyla Mecûsîlerin kurduğu ilişki bu sebeple tutarsız olmuş olur.⁸⁶

Abdülcebbâr, insanın teklife muhatap olması noktasında da Mecûsîleri tenkit eder. Abdülcebbâr'a göre, bir mükellefin iyi veya kötü herhangi bir eyleme güç yetiriyor olması ona bunların emredilmesi ve nehyedilmesini iyi bir şey anlamına getirmektedir. Bir şahsın, kendisi tarafından yapılması/gerçekleşmesi muhal olan bir şeye güç yetirmesi aklen mümkün değildir. Bu yönüyle (güç yetirebiliyorsa) söz konusu şeyin ona emredilmesi ve

⁸⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugni*, 5/77.

⁸⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugni*, 5/77.

⁸⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugni*, 5/78.

nehyedilmesi hasen olmaktadır. Çünkü her iki halde de ortaya çıkan sonuç kişinin menfaatine olmaktadır. Diğer taraftan emri yerine getirme ve nehiyden kaçınma insanın gücü dâhilinde olması bu eylemleri Tanrı'nın ve şeytanın fiili olmaktan çıkarmaktadır ki bu sonuç Mecûsî Tanrı tasavvuruyla çelişmektedir.⁸⁷

Kâdî Abdülcebâr, Mecûsilerin kabih anlayışının teklife muhatap olmalarıyla örtüşmediğine dikkat çeker. Çünkü ona göre Mecûsilerin, yaptıkları ibadetler, meşakkatten dolayı her ne kadar elem verici olsa da Tanrı'nın rızasını kazanmak suretiyle bir menfaat temin edildiğinden hasen hükmündedir.⁸⁸ Mecûsilerin, insanın gücünün yetmeyeceği bir şeyle emredilmesini ve terk etmesi mümkün olmayan bir şeyden de nehyedilmesini hasen kabul etmelerini Cebriyye ile ortak yönlerinden biri olduğunu söyleyen Kâdî Abdülcebâr, onların bu konudaki bir ayinlerinden de bahseder. Bu ayinde onlar bir ineği yüksek bir yere çıkarıp ayaklarını bağlayarak aşağıya doğru yuvarlarlar. Sonra da ineğe “in, inme” diye emirler verirler. İnek aşağıya düşüp öldüğünde onu Yezdân'ın öldürdüğünü söyleyip yerler. Anne ve kızlarla evlenmenin Allah'ın kaza ve kaderiyle olduğu inancını taşıyan Mecûsîlerle, Cebriyye arasında bu konuda ve bütün kötülükler hususunda benzerlikler olduğunu söyleyen Kâdî Abdülcebâr, onların durumunun Mecûsilerden daha kötü olduğunu belirtir. Zira anne ve kızlarla evlenmeyi hasen kabul eden Mecûsîler, bu durumu Allah'a izafe ederken Cebriyye, bu fiillerin kabih olduğuna inanmakta sonra da onları Allah'a izafe etmektedir.⁸⁹

SONUÇ

Mecûsî Tanrı tasavvurunu genelde Angra Mainyu, Spenta Mainyu ve Ahura Mazda üçlüsüyle ele alan batılı bilim adamlarından farklı olarak Müslüman âlimler, Ahura Mazda (Yezdan-Hürmüz) ve Angra Mainyu (Ehrimen) ikilisiyle değerlendirmişlerdir. İslâm tarihçileri ve kelâm âlimlerinin Mecûsîliğin düalist bir din olduğu konusunda hem fikir olduklarını görmekteyiz. Bu düaliteyi oluşturan ikiliden Ahura Mazda kadim bir vasfa haiz iken Ehrimen muhdes yani sonradan ortaya çıkmıştır. Ehrimen'in ortaya çıkışıyla ilgili olarak ortaya konulan “Tanrı'da oluşan kötü bir fikir, kokuşmuş bir düşünce, Tanrı'nın kendine rakip olabilecek karşıt bir varlığı

⁸⁷ Kâdî Abdülcebâr, *el-Mugni*, 5/78; Kâdî Abdülcebâr'a göre teklif özü itibariyle; fayda veya zarar açısından yapması veya yapmaması gereken hususlarda muhatabı bilgilendirmekten ibarettir. Konu hakkında geniş bilgi için bk. Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/338.

⁸⁸ Kâdî Abdülcebâr, *el-Mugni*, 5/73-74.

⁸⁹ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/462.

düşünmesi” gibi birçok farklı görüş olmakla beraber tümünde ortak olan fikir, kötülüğün kaynağının iyi Tanrı olan Ahura Mazda olmasıdır.

Mecûsilerin Tanrı tasavvurlarını oluşturan Nur ve Zulmet'in ontolojik yapıları ve özellikle Ehrimen'in (Zulmet'in) Nur'dan neşet ettiğine dair Mecûsî anlayışın çıkmazları ve çelişkileri Kâdî Abdülcebbâr'ın tenkit ettiği konuların başında yer almıştır. Mecûsiler, âlemdaki kötülükleri yaratmanın iyi Tanrı Nur'un olamayacağı dolayısıyla bunları yaratan şerir bir failin bulunması gerektiğinden hareketle Zulmet'i ihdas etmişlerdir. Bu aynı zamanda tanrısal düaliteyi oluşturan Zulmet'in ortaya çıkış nedeninin kötülük problemi olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Ancak Mecûsilerin şerir problemini çözmek üzere ürettikleri bu fikir daha büyük bir açmaza neden olmuştur. Zira Kâdî Abdülcebbâr'a göre, tamamen hayır işleyen bir Tanrı'dan eylemlerinin hepsi şerir olan bir ilahın ortaya çıkması Tanrı'yı aynı zamanda tüm kötülüklerin de kaynağı konumuna getirmiştir. Ayrıca tüm kötülüklerin kaynağı olan Zulmet'i ihdas eden bir Tanrı'nın, hiçbir aracı olmaksızın bizzat kendisinin de kötülükleri yaratması gayet mümkündür.

Kâdî Abdülcebbâr, Mecûsîlere karşı Tanrı'nın varlığını ispatlamakta ziyade onların düalist Tanrı tasavvurlarının mantiki sonuçlarını tenkit ederek akli delillerle Tanrı'nın birliğini ispata çalışmıştır. Bu bağlamda Abdülcebbâr, diyalektik yöntem ve mantık önermelerini kullanarak iki ilahın olması durumunda ne gibi sorunların ortaya çıkabileceğini tek tek irdelemiştir. Allah'ın birliğini ispatta kelâm bilgilerinin çokça kullandığı bir delil olan ve ezeli olmada ortaklığın reddi anlamına gelen tem'anu delili, Abdülcebbâr tarafından da Mecûsî anlayışı tenkitte kullanılmıştır. Ona göre kıdem sıfatının tanrısalılık açısından özel bir önemi bulunmaktadır. Zira bu sıfat Allah'ın zâtî sıfatlarından biridir. Zâtî sıfatlardan birinde olan ortaklık, benzerliği gerektirmektedir.

Mecûsî anlayışa göre Ahura Mazda tarafından yaratılan âlemin varlık sebebi iyi ve kötü güçler arasındaki savaşın icra alanı olmasıdır. Zira âlem olmasaydı kozmik zaman döngüsünde şeytanın yenilmesi ve yok olması mümkün olmayacaktı. Yani Ahura Mazda ve askerlerinin şeytana ve ordusuna galip gelmesi için âlemin varlığı zorunluydu. Abdülcebbâr, Mecûsilerin düalist Tanrı, âlem ve insan tasavvurunun ciddi problemleri bulunduğuna dikkat çekmiştir. Ona göre Mecûsilerin en başta yaptıkları hata, hayırdan şerrin, şerden de hayrın çıkmasını imkânsız görmeleridir. Bu nedenle Mecûsiler, görünür âlemden müşahede edilen kötülüklerden hareketle şerri icat eden ikinci bir ilahın varlığını ileri sürmüşlerdir. Çünkü onlara göre tüm eylemleri hayır olan bir Tanrı, asla kötü ve çirkin fiilleri

gerçekleştirmez. Dolayısıyla âlemdeki kötülükleri yaratan kötü tabiatlı başka bir Tanrı olmak zorundadır.

Kâdî Abdulcebâr, tek bir varlıktan iki karşıt fiilin meydana gelemeceğini savunan Mecûsî anlayışı tenkit ederken beşeri düzlemde bir insanın hem iyi hem de kötü eylemde bulunabilmesini delil olarak göstermiştir. Ayrıca ruh ve beden düalitesinde Mecûsîlerin bunlara yükledikleri anlam ile Tanrı tasavvurları arasındaki çelişkiler Kâdî Abdulcebâr'ın tenkit ettiği diğer bir husustur. Kelâm bilginlerinin düalist inançlara karşı İslâm'ın tevhid ilkesini savunmak adına oluşturduğu teolojik duvarda, Abdulcebâr'ın Mecûsî teolojiye yönelik tenkitlerinin kayda değer bir önemi bulunmaktadır.

Tarihte düalist düşünce teolojik ve bilimsel olarak çökertilmiş olsa da günümüzde Ortadoğu coğrafyasını yeniden şekillendirmek isteyen güçler tarafından teo-politik politikalar aracılığıyla gündeme getirilmektedir. Bu coğrafyada, İslamiyet öncesi kültürü hatırlatma babında görsel ve işitsel medya aracılığıyla düalist karakterli inançlar yeniden canlandırılmaya çalışılmaktadır. Bu bağlamda bazı terör örgütlerinin kendi mensuplarına ve etki alanındaki insanlara Zerdüştlüğü dayatması ve her platformda öne çıkarması manidardır.

Günümüzde İslam'ın inanç ve değerlerine, açıktan veya gizli gelebilecek yeni tehditlere karşı kelim akademisyenlerinin geçmişteki birikim ve tecrübenin ilham alarak zamanın ruhunu yakalamaları ve karşı tezler üretmeleri gerektiğini düşünüyoruz. Bu meyanda yaptığımız araştırmada ulaştığımız neticelerin de katkısı olacağını ümit ediyoruz.

KAYNAKÇA

- Adsoy, Fahriye - Bingöl, İbrahim. *Avesta Zerdüştlerin Kutsal Kitabı*. İstanbul: Avesta Basın Yayın, 2012.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Kahire: Dâru'l-Hadis, 1995.
- Alıcı, Mehmet. "Genel Hatlarıyla Mecûsîlik ve Zerdüş'tün Modern Takipçileri". ed. Kemal İnat - Muhittin Ataman. *Ortadoğu Yıllığı*.
- Alıcı, Mehmet. *Kadim İrandâ Din Monoteizminden Düalizme Mecûsî Tanrı Anlayışı*. İstanbul: Ayışığıkitapları, 2012.
- Altuntaş, Halil - Şahin, Muzaffer. *Kur'an-ı Kerim Meâli*. Ankara: DİB Yayınları, 12. Basım, 2011.
- Boyce, Mary. *A History Of Zoroastrianism*. Leiden: E. J. Brill, 1975.

- Boyce, Mary. *Zoroastrians Their Religious Beliefs and Practices*. London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1979.
- Brown, Robert. *The Religion of Zoroaster Considered in Connection With Archaic Monotheism*. London: D. Bogue, 1879.
- Budda, A. Hilmi Ömer. *Dinler Tarihi*. İstanbul: Vakit Matbaa, 1935.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmi 'u's-sahih*. thk. Muhammed Zühêyr b. Nâsîru'n-Nâsîr. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422.
- Bürgel, J. Christoph. "Müslümanların Diğer Dinlere Bakışı". çev. Fuat Aydın. ed. Jacques J. Waardenburg. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006.
- Casartelli, Louis Charles. *The Philosophy Of The Mazdayasnian Religion Under The Sassanids*. Bombay: Jehangir Bejanji Karani, 1889.
- Challaye, Felicien. *Dinler Tarihi*. çev. Semih Tiryakioğlu. İstanbul: Varlık Yayınları, 1960.
- Choksy, Jamsheed K. "Zoroastrianism". *Encyclopedia of Religion*. ed. Lindsay Jones. C. 14. USA: Thomson Gale, 2005.
- Dhalla, Maneckji Nusserwanji. *Zoroastrian Theology*. New York, 1914.
- Dumezil, Georges. *Mit ve Destan I*. çev. Ali Berktaş. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, ts.
- Ebu Davud, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Şuayb Arnavut-Muhammed Kâmil Karabeleli. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430.
- Eliade, Mircea. *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*. çev. Ali Berktaş. 3 Cilt. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2003.
- Eliade, Mircea - Couliano, Ioan P. *Dinler Tarihi Sözlüğü*. çev. Ali Erbaş. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Ezherî, Ebu Mansûr Muhammed b. Ahmed el-. *Tehzîbu'l-Luğa*. thk. Muhammed İvad Mur'ib. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabi, 2001.
- Foltz, Richard C. *İpek Yolu Dinleri*. çev. Aydın Arslan. İstanbul: Medrese Yayınları, 2006.
- Gnoli, Gherardo. "Ahuras". *Encyclopedia of Religion*. thk. Lindsay Jones. C. 1. USA: Thomson Gale, 2005.
- Gündüz, Şinasi. *Din ve İnanç Sözlüğü*. Ankara: Vadi, 1998.
- Gündüz, Şinasi. "Mecûsilik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 28. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Hacaloğlu, Haluk. *Zerdüş Ahura Mazda*. İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1995.
- Hançerlioğlu, Orhan. *Dünya İnançları Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitapevi, 2000.

- Hârizmî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Yûsuf el-Kâtib el-Belhî el-
Mefâtihu'l-ülûm. thk. İbrahim Ebyârî. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-Arabi, ts.
- Heesterman, Jan C. "Vedism And Brahmanism". *Encyclopedia of Religion*. thk.
Lindsay Jones. USA: Thomson Gale, 2005.
- Herodotos. *Tarih*. çev. Müntekim Ökmen. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları,
2012.
- Hintze, Almutz. "Ahura Mazda and Angra Mainyu". *Encyclopedia of Religion*. thk.
Lindsay Jones. C. 1. USA: Thomson Gale, 2005.
- İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrerem. *Lisanu'l-arab*.
Beyrut: Dâru Sadr, 3. Basım, 1414.
- İkbâl, Muhammed. *The Development of Metaphysics in Persia*. Lahor: Bezm-i İkbâl,
1954.
- Jackson, A.V. Williams. *Zoroaster The Prophet Of Ancient Iran*. London: The Mac-
millan Company, 1899.
- Jâmâspâsânâ, Jâmâspî Mînocheherjî. *On the Avestic Terms Mazda, Ahura-Mazda,
Ahura*. Leiden: E. J. Brill, 1885.
- Jeffery, Arthur. *The Foreign Vocabulary Of The Quran*. Baroda: Oriental Institute,
1938.
- Kâdi Abdülcebbâr, Ebu'l-Hasen b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd
ve'l- 'adl (el-Fırak Gayr-ı İslamiyye)*. thk. Muhammed Mahmud Kasım. Ka-
hire: Dâru'l-Kütübü'l-Mısriyye, 1958.
- Kâdi Abdülcebbâr, Ebu'l-Hasen b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muhtasar fî usûli'd-dîn*.
thk. Muhammed Ammara. Kahire, 1988.
- Kâdi Abdülcebbâr, Ebu'l-Hasen b. Ahmed el-Hemedânî. *Şerhu'l-usûli'l-hamse-
Mu'tezile'nin Beş İlkesi*. çev. İlyas Çelebi. Ankara: Türkiye Yazma Eserler
Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Karaağaç, Hilmi. "Kaderiyye/ Mu'tezile'nin Mecûsîlikle İthamının Teolojik Ar-
kaplanı". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 13/1 (2015), 191-212. <https://doi.org/10.18317/kader.96397>
- Kazanç, Fethi Kerim. "Kelâmî Düşüncede Kötülük Sorununa Kısa Bir Bakış". *Ke-
lam Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2008), 77-106.
- Kazanç, Fethi Kerim. "Tanrı ve Kötülük: Kelâmî Düşünce Geleneğinde Kötülük
Problemi Üzerine Bir Değerlendirme". *Ekev Akademi Dergisi* 35 (2008), 11-
32.
- Köktaş, Yavuz. "Kaderiyye ve Mürcie ile İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi". ed.
İbrahim Hatipoğlu. *Hadis Araştırmaları Dergisi* 1/2 (1993).
- Küçük vd., Abdurrahman. *Dinler Tarihi*. İstanbul: Berikan Yayınevi, 2015.

- Macdonell, Arthur Anthony. *Vedic Mythology*. Strassburg: Karl J. Trübner, 1897.
- Melâhimî, Rûknüddîn Mahmûd b. Muhammed el-. *el-Mu'temed fi uşûli'd-dîn*. thk. Martin McDermott - Wilferd Madelung. London: el-Hudâ, 1991.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâki. Beyrut: Dâru İhyâu't-Turasi'l-Arabiyye, ts.
- Nisâbü'rî, Ebû Reşîd Sa'id b. Muhammed en-. *Fi't-tevhîd divânu'l-usûl*. thk. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde. Kahire: Vüzâretü's-Sekâfe, ts.
- Oymak, İskender. *Zerdüştilik (İnanç, İbadet, Adetler)*. Elazığ, 2003.
- Râzî, Ebû Abdillâh Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr Fahrüddin er-. *İtikadâtu fraki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*. thk. Ali Sami en-Neşşâr. Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, 1938.
- Sâlimî, Ebû Şekûr Muhammed b. Abdisseyyid b. Şuayb es-. *et-Temhîd fi beyâni't-tevhîd*. thk. Ömür Türkmen. Ankara-Beyrut: TDV Yayınları, 2017.
- Sarıkcıoğlu, Ekrem. *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*. Fakülte Kitapevi Yayınları, 2004.
- Sayım, Huzeyfe. "Zerdüştilikde Kozmogoni ve Yaratılış". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/16 (2004), 91-101.
- Schimmel, Annamari. *Dinler Tarihine Giriş*. ed. Recep Kibar. İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1997.
- Sinanoğlu, Mustafa. "Seneviyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 36. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Smith, Henry Goodwin. "Persian Dualism". ed. Richard A. Rosengarten - James T. Robinson. *The American Journal of Theology* 8/3 (1904).
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b Abdilkerîm. *el-Milel ve'n-nihâl*. 3 Cilt. Kahire: Müessesetü'l-Halebi, 1968.
- Şeriati, Ali. *Dinler Tarihi*. çev. Erdoğan Vatansever. İstanbul: Kırkambar Yayınları, 2004.
- Taraporewala, Irach J. I. *Zerdüş Dini*. çev. Nice Damar. İstanbul: Avesta Basın Yayın, 3. Basım, 2011.
- Taraporewala, Irach J. I. *Zoroastrian Philosophy*. Bombay: The Bombay Chronicle Press, ts.
- Tayâlisî, Süleyman b. Davud b. Cârûd et-. *Müsnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*. thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî. Mısır: Dâru Hicre, 1999.
- Tıgılı, Asiye. *Zerdüş, Hayatı ve Öğretisi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2004.
- Yıldırım, Nimet. *Fars Mitolojisi Sözlüğü*. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2008.
- Yıldırım, Nimet. *İran Mitolojisi*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2012.

- Yılmaz, Faruk. *İlkçağ Düşünce Tarihi*. Ankara: Berikan Yayınevi, 2011.
- Yusa, Michiko. "Henotheism". *Encyclopedia of Religion*. thk. Lindsay Jones. C. 6. USA: Thomson Gale, 2005.
- Zebîdî, Ebu'l-Feyz Muhammed Murtezâ ez-. *Tâcu'l-ârûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî. Kuveyt: et-Turâsu'l-Arabiyyi, 2004.

DKAB ÖĞRETMEN GELİŞİMİ PROGRAMI HAKKINDA DKAB ÖĞRETMENLERİNİN GÖRÜŞLERİ

AN ANALYSIS ON TEACHERS' VIEWS REGARDING THE TEACHER DEVELOPMENT
PROGRAM FOR RELIGIOUS CULTURE AND MORAL KNOWLEDGE COURSE
(DPRCMK)

ALİ GÜNGÖR

ÖĞRETİM GÖREVLİSİ DR., KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DİN EĞİTİMİ
ANABİLİM DALI

FACULTY MEMBER, PH.D., KILIS 7 ARALIK UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY DEPARTMENT
OF RELIGIOUS EDUCATION.

aligungor@kilis.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0002-7655-4021>

 <http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.802671>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
30 Eylül / September 2020

Kabul Tarihi / Accepted
25 Aralık / December 2020

Yayın Tarihi / Published
Aralık / December 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Aralık / December

Atıf / Cite as

Güngör, Ali, "DKAB Öğretmen Gelişimi Programı Hakkında DKAB Öğretmenlerinin Görüşleri [An Analysis on Teachers' Views Regarding the Teacher Development Program for Religious Culture and Moral Knowledge Course (DPRCMK)]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 7/2 (Aralık/ December 2020): 959-997.

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

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.
For Permissions

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



DKAB ÖĞRETMEN GELİŞİMİ PROGRAMI HAKKINDA DKAB ÖĞRETMENLERİNİN GÖRÜŞLERİ¹

Öz

Değişen dünya şartlarına uygun olarak öğretmenlerin mesleki bilgi ve becerilerinin geliştirmeleri bir zorunluluktur. Bu süreçte öğretmenlerin ihtiyaç duyduğu kurumsal destek, bağlı buldukları bakanlığın farklı birimleri tarafından sağlanmaktadır. Bu bağlamda, Din Öğretimi Genel Müdürlüğü tarafından Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) öğretmenlerine yönelik, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Gelişim Programı (DÖGEP) hazırlanmıştır. Bu çalışmada, ilgili genel müdürlük tarafından hazırlanan bu programın uygulaması hakkında DKAB öğretmenlerinin görüşlerinin tespit edilmesi amaçlanmıştır. DKAB öğretmenlerinin görüşlerini tespit için, açık ve kapalı uçlu sorulardan oluşan anket formu hazırlanmıştır. Hazırlanan anket formu, 2018-2019 öğretim yılı mayıs ayında, ülke genelinde farklı coğrafi bölge, mesleki kıdem, cinsiyet ve okul türünde görev yapan 450 öğretmene uygulanmış ve sonuçlar analiz edilmiştir. Anket sorularından alınan cevaplar SPSS.25 programına aktarılmış ve sonuçlar tablolaştırılarak yorumlanmıştır. DKAB öğretmenlerinin cevaplarında; görev yapılan okul türü, cinsiyet, mesleki kıdem ve görev yapılan coğrafi bölge gibi değişkenlere göre, anlamlı farklılıkları varlığını belirlemek için, ki-kare test analizleri yapılmıştır. Ayrıca açık uçlu soruların cevapları analiz edilerek, kapalı bırakılan bazı hususlar açıklığa kavuşturulmaya ve veriler daha anlamlı hale getirilmeye çalışılmıştır. Araştırma sonunda, DKAB öğretmenlerine yönelik gelişim programı bağlamında yapılan hizmet içi eğitim etkinliklerinin zamanı, süresi, konuları, eğiticileri ve eğitim yöntemlerinde bazı sorunlar bulunsa da öğretmenlerin çoğunluğunun bu eğitimlerin iyileştirilerek devam etmesinden yana oldukları sonucuna ulaşılmıştır.

Özet

Değişen dünya şartlarına uygun olarak öğretmenlerin mesleki bilgi ve becerilerinin geliştirmeleri bir zorunluluktur. Bu süreçte öğretmenlerin ihtiyaç duyduğu kurumsal destek, bağlı buldukları bakanlığın farklı birimleri tarafından sağlanmaktadır. Türkiye şartlarında, din gibi hassas bir olguyu öğretim konusu yapan ve bütün iyileştirme çabalarına rağmen, hizmet öncesi eğitiminde halen bazı sorunlar yaşanan DKAB öğretmenlerinin hizmet içi eğitimi ise ayrı bir önem taşımaktadır. Bu bağlamda, Din Öğretimi Genel Müdürlüğü tarafından Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) öğretmenlerine yönelik, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Gelişim Programı (DÖGEP) hazırlanmıştır. Hazırlanan bu programın amaçları, DKAB öğretmenlerinin; alan bilgilerini güncellemeleri, öğretim programına hâkim olmalarının sağlanması, eğitim-öğretim süreçlerinin planlanması, uygulanması, değerlendirilmesi ve öğretmenlerin genel kültürlerine katkı sağlayacak bazı konularda bilgilenmeleri olarak ifade edilmiştir. Programda ele alınacak konular, program amaçlarıyla uyumlu konular olarak belirlenmiştir. Konuların öğretmenlere nasıl verilebileceği ile ilgili yöntem ve teknik önerilerinde bulunulmuştur. Ayrıca verilen eğitimin değerlendirmesi için anket, gözlem, görüşme vb. yollara başvurulması istenilmiştir.

Bu çalışmada, ilgili genel müdürlük tarafından hazırlanan bu programın uygulaması hakkında DKAB öğretmenlerinin görüşlerinin tespit edilmesi amaçlanmıştır. Bu ana problemten hareketle DKAB öğretmenlerinin; (DÖGEP) faaliyetlerinin zamanı ve süresi, faaliyetlerinin yapıldığı mekanlar, ele alınan konular, faaliyetlerde görevli eğiticiler, eğitimlerde kullanılan yöntem ve teknikler ve faaliyetlerinin devam etmesi ile ilgili görüşlerinin belirlenmesi hedeflenmektedir.

DKAB öğretmenlerinin görüşlerini tespit için, açık ve kapalı uçlu sorulardan oluşan

¹ Bu çalışmanın verileri 2019 Mayıs ayında toplanmıştır.

anket formu hazırlanmıştır. Araştırmacı tarafından, literatür taraması ve öğretmenlerle yapılan odak grup görüşmesine dayalı olarak hazırlanan anket formunun, geçerlik ve güvenilirlik için gerekli işlemleri yapılarak uygulamaya hazır hale getirilmiştir. Anketler, 2018-2019 öğretim yılı mayıs ayında, ülke genelinde farklı coğrafi bölge, mesleki kıdem, cinsiyet ve okul türünde görev yapan 450 öğretmene uygulanmış ve sonuçlar analiz edilmiştir. Anket sorularından alınan cevaplar SPSS.25 programına aktarılmış ve sonuçlar tablolastırılarak yorumlanmıştır. DKAB öğretmenlerinin cevaplarında; görev yapılan okul türü, cinsiyet, mesleki kıdem ve görev yapılan coğrafi bölge gibi değişkenlere göre, anlamlı farklılıkları varlığını belirlemek için, ki-kare test analizleri yapılmıştır. Ayrıca açık uçlu soruların cevapları analiz edilerek, kapalı bırakılan bazı hususlar açıklığa kavuşturulmaya ve veriler daha anlamlı hale getirilmeye çalışılmıştır.

Araştırma sonunda, öğretmenlerin çoğunluğu DÖGEP faaliyetlerinin sene başında, sene sonunda ve dönem içinde yapılan mesleki çalışmalar döneminde yapılmasının daha uygun olacağını belirtmiştir. Ayrıca bazı öğretmenler, çalışmaların hafta içi mesai zamanlarında yapılmasının; seminer çalışmalarında verimsizlik, okuldaki derslerde aksamalar, idarecilerden izin alamama ve dersi boş geçen sınıflardaki disiplinsizlik gibi sorunlara yol açtığı ifade edilmiştir. Bazı öğretmenler ise eşleri de çalıştığı için küçük çocuklarının bakımıyla ilgili sorunlar yaşadıklarını dile getirmişlerdir.

Öğretmenler DÖGEP çalışmalarındaki etkinlik sürelerinin sabit olmadığını, ortalama bir saat sürdüğünü, 40 dakika ile 1 saat arasında olması gerektiğini belirtmişler, Bazı öğretmenler, etkinlik sürelerinin; etkinlik içeriğine, çalışma zamanına ve etkinlikte uygulanan yönetime göre farklı sürelerde yapılabileceğini ifade etmişlerdir. Öğretmenlerin çoğunluğu, DÖGEP etkinliklerinin yapıldığı mekanların uygun olduğunu belirtmiştir.

Öğretmenler, DÖGEP bağlamında yapılan etkinliklerin, öğrenme ihtiyacında oldukları konular olduğunu belirtmiştir. Bununla birlikte bazı öğretmenler; DKAB konularının öğretiminde öğrenci katılımını sağlayacak farklı öğretim yöntemleri, eğitim teknolojisi ve materyal geliştirme, sınıf yönetimi ve iletişim, gençlerin inanç problemleri ile ilgili soru ve sorunları ve çözüm yolları, değerler eğitimi ve bazı sınıfsal faaliyetler konularında da bilgi ve becerilerini geliştirme isteğinde olduklarını belirtmişlerdir.

Öğretmenler, bazı sorunlar olmasına rağmen etkinliklerde uygun kişilerin eğitici olarak görevlendirildiğini belirtmiştir. DKAB öğretmenlerine, DÖGEP çalışmalarında eğitici olarak kimlerin görev almasını istersiniz, sorusuna verdikleri cevaplarda, çoğunlukla akademisyenlerin görev alması gerektiğini belirtmişlerdir. Akademisyenler içinde de en fazla din eğitimi bilimci hocaların isimlerini vermişlerdir.

DKAB öğretmenleri, etkinliklerdeki yöntemlerin öğretmen katılımını sağlamadığı ve sıkıcı olduğunu belirtmiştir. Seminer çalışmalarındaki, tek yönlü olarak eğiticinin anlatımına dayalı yöntemleri sıkıcı olduğu için istemediklerini, öğretmen katılımının da sağlandığı atölye çalışmalarını daha verimli buldukları dile getirmişlerdir.

Öğretmenlerin çoğunlukla, uygun konu ve konuşmacılarla DÖGEP seminer çalışmalarının gelecek yıllarda devam etmesini istemektedirler. DKAB öğretmenleri yapılan seminer çalışmalarının gelecek yıllarda devam etmesi durumunda, çalışmalarındaki plansızlığın giderilmesi, eğiticilerin alanın uzmanı, öğretim tecrübesi olan ve alanın sorunlarından haberdar olan kişilerden seçilmesi ve verilen eğitimlerin öğrenme-öğretme ortamında uygulanabilir pratik bilgileri içermesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Nihai olarak, DKAB öğretmenlerine yönelik gelişim programı bağlamında yapılan hizmet içi eğitim etkinliklerinin zamanı, süresi, konuları, eğiticileri ve eğitim yöntemlerinde bazı sorunlar bulunsa da öğretmenlerin çoğunluğunun bu eğitimlerin iyileştirilerek devam etmesinden yana oldukları sonucuna ulaşmıştır.

Araştırmada elde edilen sonuçlara göre aşağıdaki öneriler getirilebilir.

1- DÖGEP bağlamında yapılan seminer çalışmalarının hafta içinde yapılmasından kaynaklanan bazı olumsuzlukları gidermek için, çalışmaların sene başında, sene so-

nunda ve yıl içindeki mesleki çalışmalar ve bazı hafta sonları bu çalışmaların daha verimli olmasında etkili olabilir.

2- Etkinlik süreleri seminer çalışmalarının niteliği ve yöntemine bağlı olarak, öğretmenlerden alınan dönütlere göre ayarlanabilir.

3- Seminer mekanı olarak, öğretmenlerin rahatça ulaşabileceği merkezi yerler seçilebilir. Ayrıca öğretmenlerin etkin katılımını sağlayacak farklı etkinlikler ve atölye çalışmaları yapmaya elverişli mekanlar tercih edilebilir.

4- Seminer çalışmalarına ilgiyi artırmak için, konu seçiminde, öğretmen ve okul yöneticisi görüşlerinden de yararlanılabilir.

5- Nitelikli eğitimci görevlendirilmesi konusunda MEB ve yükseköğretim kurumları etkin işbirliği yapabilirler. Ayrıca özellikle seminer çalışmalarında görev verilecek öğretmen ve eğitim yöneticilerinin, yetişkin eğitimi konusundaki yeterliklerini geliştirmeye yönelik eğitimler verilebilir.

6- Etkinliklerde öğretmenlerin de etkin katılımını sağlayacak tematik atölye çalışmaları yapılabilir.

7- Seminerlerin planlanması ve yürütülmesini takip amacıyla, eğitim yöneticisi, öğretmen ve akademisyenlerden oluşan komisyonlar oluşturulabilir. Çalışmalar yıl sonunda kitapçık haline getirilerek okullara gönderilebilir. Seminer katılımcılarında etkin görev alanların farklı yollarla ödüllendirilmesi sağlanabilir. Ayrıca seminerlerin uzaktan eğitim yoluyla yapılması hem mekan, hem ulaşım, hem de nitelikli eğitici sorununun çözümüne katkı sağlayabilir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni, Hizmet İçi Eğitim, Mesleki Gelişim, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Gelişim Programı (DÖGEP).

AN ANALYSIS ON TEACHERS' VIEWS REGARDING THE TEACHER DEVELOPMENT PROGRAM FOR RELIGIOUS CULTURE AND MORAL KNOWLEDGE COURSE (DPRCMK)

Abstract

In accordance with the changing world conditions, it is necessary for teachers to develop their professional knowledge and skills. In this process, the institutional support required by teachers is provided by different departments of the ministry to which they are belong to. In this context, The Religious Culture and Moral Knowledge Teaching Development Program has been prepared by The General Directorate of Religious Education for the teachers of religious culture and moral knowledge. In this study, the opinions of religious culture and moral knowledge teachers about the implementation of this program, which is prepared by the relevant headquarters, were examined. A questionnaire consisting of open and closed-ended questions has been prepared to obtain the views of religious culture and moral knowledge teachers. The prepared questionnaire was applied to 450 teachers who are working in different geographical regions, vocational seniority, gender and school. Answers from the survey questions were transferred to the SPSS.25 program and the results were tabulated and interpreted. Chi-square test analyses were performed to determine the presence of significant differences between variables such as the type of school, gender, professional seniority and geographical region. In addition, by analyzing the answers to open-ended questions, it was attempted to clarify some of the issues and to make the data more meaningful. At the end of the research, although there are some problems in the time, duration, topics, trainers and training methods of in-service training activities, it has been concluded that the majority of teachers are in favour of improving and continuing these trainings.

Summary

Developing the professional knowledge and skills is an indispensable necessity for today's teachers in line with the changing world conditions. Throughout this process, teachers are often provided with the institutional support that they need by the various departments of the Ministry of National Education. It is of particular importance to provide in-service training for Religious Culture and Moral Knowledge (RCMK) teachers, who are in charge of teaching a sensitive phenomenon like religion as a school subject in Turkey, and who still experience some problems in the pre-service education despite all efforts for improvement. In this context, the General Directorate of Religious Education prepared the Teacher Development Program for Religious Culture and Moral Knowledge Course (DPRCMK). The aims of this program are: enabling the RCMK teachers to update their field knowledge, ensuring that they have a command curriculum and planning, implementing and evaluating educational processes, and informing teachers about some necessary issues that will contribute to their general knowledge. The topics included in the program were determined in such a way that they would be compatible with the program objectives. Relevant suggestions were made on methods and techniques regarding how teachers should be trained on the subjects. Consequently, a variety of methods were suggested, including questionnaires, observations, and interviews etc. in order to evaluate the training provided.

The current study aimed to reveal the views of the RCMK teachers about the aforementioned program. Based on this main concern, it is aimed to determine the views of the RCMK teachers about the time, duration, and place of the DPRCMK activities as well as the subjects dealt with, the trainers involved in the activities, the methods and techniques used in the trainings, as well as the sustainability of the activities.

A questionnaire form consisting of open and closed-ended questions were prepared in order to determine the opinions of RCMK teachers. Prepared by the researcher based on the literature review and the focus group interviews with the participants, the questionnaire form was completed so that it would be ready to be used for application upon performing the necessary procedures for validity and reliability. (

Questionnaire form prepared by the researcher based on literature review and focus group interview with teachers, and the necessary procedures for the validity and reliability of the questionnaire have been completed and made ready for application. In May in the academic year 2018/2019, the questionnaires were given to 450 participating teachers working in different geographical regions and school types across the country, and with a variety of professional seniority and gender, and thereafter, the results were analyzed. The answers to the questionnaires were compiled using the SPSS.25 program, and the results were tabulated to interpret. Chi-square test analyzes were conducted to determine the presence of significant differences according to variables such as school type, gender, professional seniority, and geographical area of duty. Also, the answers given to the open-ended questions were analyzed in order to clarify some issues that remained unresolved, and to make the data more significant.

At the end of the research, most of the participants stated that it would be more appropriate to conduct DPRCMK activities right before and after academic year, and during the semesters. Some participants stated that performing the activities during working hours on weekdays caused some problems such as inefficiency in seminar work, disruption in the lessons at school, failing to get time off from the school administration, and lack of discipline in the classes where the teacher has to left. Some other participants, on the other hand, stated that they had difficulty taking care of their young children as their spouses also worked.

Besides, the participants stated that the duration of an activity during the DPRCMK is not fixed, lasts an hour on average, and should be between 40 minutes and 1 hour. Some participants stated that the duration of activities may be arranged to differ depending on the content, time and method of the activity. Most of the participants found the venues where DPRCMK activities were held suitable.

Teachers stated that the activities carried out in the context of DPRCMK are the

subjects they need to learn. However, some teachers stated that they would like to develop their knowledge and skills in different teaching methods, educational technology and material development, classroom management and communication, questions and problems and solutions related to belief problems of young people, education of values and some artistic activities.

The participants stated that in spite of some drawbacks, professional people were assigned as trainers in the activities. In their answers to the question of who would you like to take part as trainers in DPRCMK studies, they mostly stated that academicians should take part. Among the academicians, they gave the names of the religious education scientists the most. The participating RCMK teachers stated that the methods in the activities did not ensure teacher participation and were boring, that they do not want to attend the seminars. Seminars are single-sided and the methods based on the instructor's narration were uninspiring. Hence they prefer to join workshops that teacher participation is more efficient.

Teachers mostly demanded that the DPRCMK seminar work should continue in the coming years, with appropriate subjects and speakers. The RCMK teachers stated that if the seminar studies are to continue in the coming years, the unplanned manner should be eliminated, the trainers should be selected from the people who are experts in the field with the necessary teaching experience and are aware of the problems of the field, and the trainings should include practical information applicable in the learning and teaching environment.

Despite some setbacks related to time, duration, subjects, trainers and training methods of the in-service training activities conducted within the context of the development program for RCMK teachers, it was concluded that the majority of teachers favor the continuation of these trainings on condition that they are improved.

The following suggestions can be made according to the results of the survey:

1- Seminars should be organized at the beginning and at the end of the year, as well as on some weekends. This way, seminars could be more effective and to eliminate some of the drawbacks arising from the fact that the seminars were held during the week.

2- The duration of the activity can be adjusted according to the feedback received from the teachers,

3- Central locations that teachers can easily reach can be chosen as the venue for the seminar. Also, various activities and workshops may be chosen to ensure the active participation of teachers.

4- The opinions of teachers and school administrators may also be used in choosing the subject in order to increase the interest of teachers.

5- The Ministry of National Education and higher education institutions may work in cooperation effectively in assigning qualified trainers. A variety of trainings may be conducted to develop the competencies of teachers and education managers to be assigned in seminar studies.

6- Theme-based workshops may be organized to ensure the active participation of teachers.

7- Commissions made of education managers, teachers and academicians may be initiated in order to follow the planning and execution of the seminars. The studies may be compiled in a booklet and sent to schools at the end of the year. Those who take active roles in seminars may be rewarded in proper ways. Also, conducting seminars through distance education can contribute to the solution of the problem of space, transportation and qualified educators.

Keywords: Religious Education, Religious Culture and Moral Knowledge Teacher, In-service Education, Professional Development, The Religious Culture and Moral Knowledge Teaching Development Program (DPRCMK)

GİRİŞ

Öğretmen yetiştiren kurumlarda hizmet öncesi eğitimini tamamlayarak göreve başlayan öğretmenlerin, hizmet süreleri boyunca da çağın gereklerine uygun olarak kendilerini geliştirmeleri gerektiği ve bu gelişimin nasıl sağlanacağı hususu, sürekli tartışılan konulardandır. Öğretmenlerin, kendi ihtiyaçlarına uygun olarak kişisel gelişim çabalarının yanı sıra Milli Eğitim Bakanlığı (MEB) da öğretmenlerin hizmet içi eğitim yoluyla gelişimlerine sürekli katkı sağlamaktadır. MEB, büyük çoğunluğu öğretmen olmak üzere bir milyonu aşkın personel istihdam eden bir kurum olduğu için teşkilat yapısında, temel görevi öğretmenlerin mesleki gelişimleri olan Öğretmen Yetiştirme ve Eğitimi Genel Müdürlüğü'ne yer vermiştir. İlgili genel müdürlüğün görevleri; Bakanlığa bağlı kurumlarda çalışan eğitimcilerle meslek öncesi ve meslek içi eğitim, seminer, sempozyum, konferans ve benzeri etkinlikler düzenlemek² olarak ifade edilmektedir.

Öğretmen yeterlikleri konusunda çalışmalar yapan MEB, bu konudaki en son güncellemesini 2017 yılında yapmış ve yayınlamıştır.³ Bakanlık, belirlenen yeterlikler doğrultusunda öğretmen gelişimini sağlamak için de hizmet içi eğitim faaliyetlerine sürekli olarak devam etmektedir. Yılın on iki ayı devam eden bu hizmet içi eğitim faaliyetleri, mahalli olarak illerde yapılmakla beraber daha çok MEB'in hizmetiçi eğitim enstitülerinde, öğretmenlerin izinde oldukları yaz aylarında yoğunlaşmaktadır. Son zamanlarda MEB uzaktan eğitim yoluyla da öğretmen gelişimine yönelik eğitim faaliyetleri düzenlemektedir. Hizmet içi eğitim faaliyetlerinin öğretmenlerin, öğretim sürecindeki konularda gelişimlerini sağlamada etkileri olduğu gibi, hayat boyu eğitime muhtaç oldukları ve bu eğitimin onların öğretmenlik mesleği boyunca devam etmesi gerektiği bilincinin oluşturulmasında da önemli etkileri vardır.⁴

Hizmet içi eğitim, işyerlerinde çalışan bireylere, "görevleri ile ilgili gerekli bilgi, beceri ve uyumlarını sağlamak üzere yapılan eğitimidir."⁵ diye tanımlanmaktadır. Bu genel tanım öğretmenler için özelleştirilerek, "öğretmenlerin profesyonel olarak gelişmeleri ve okullarda verdikleri eğitimin kalitesini artırmaları için gördükleri eğitim ve öğretim."⁶ olarak tanımlanmaktadır.

Göreve başladıktan sonra öğretmenlerin hizmet içi eğitimle geliştiril-

² <http://oygm.meb.gov.tr/www/gorevlerimiz/icerik/629> (13.10.2020 tarihinde ulaşıldı.)

³ <http://oygm.meb.gov.tr/www/ogretmenlik-meslegi-genel-yeterlikleri/icerik/486> (13.10.2020 tarihinde ulaşıldı.)

⁴ Ahmet Saban, "Hizmet İçi Eğitimde Yeni Yaklaşımlar", *Milli Eğitim Dergisi* 145 (2000), 1.

⁵ Haydar Taymaz, *Hizmet İçi Eğitim* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 1992), 3.

⁶ Muhammet Şevki Aydın, *Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi Öğretmeni Yetiştirme ve İstihdamı* (İstanbul: Değerler Eğitim Merkezi, 2016), 415.

melerinin gerekliliği; göreve, toplumun değişen sosyal, kültürel ekonomik yapısına, bilim ve teknolojideki gelişmelere uyumunu sağlamak olarak açıklanmaktadır ⁷. Türkiye şartlarında, din gibi hassas bir olguyu öğretim konusu yapan ve bütün iyileştirme çabalarına rağmen, hizmet öncesi eğitiminde halen bazı sorunlar yaşanan DKAB öğretmenlerinin hizmet içi eğitimi ise ayrı bir önem taşımaktadır.⁸

Öğretmenlere yönelik farklı mesleki gelişim modellerinden söz edilmektedir ⁹. Ancak ülkemizde öğretmenlerin mesleki gelişim etkinlikleri daha çok kurs ve seminerler şeklinde yapılmaktadır. Bu bağlamda MEB Din Öğretimi Genel Müdürlüğü de hem “MEB 2023 Eğitim Vizyonu” hem de Öğretmen Yetiştirme ve Eğitimi Genel Müdürlüğünce hazırlanan “Öğretmen Mesleği Genel Yeterlikleri” çerçevesinde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) öğretmenlerinin, mesleki bilgi, beceri, tutum ve değer alanındaki gelişmelerine katkı sağlamak amacıyla, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Gelişim Programı (DÖGEP) hazırlayarak, 27/09/2018 tarih ve 52532194-602.05-E.17685864 sayılı yazısıyla uygulamaya konulduğunu duyurmuştur. İlgili yazılarda temel eğitim, ortaöğretim, mesleki eğitim kurumlarında görev yapan DKAB öğretmenlerine yönelik olarak, belirtilen konularda faaliyetler yapılmasının planlandığı belirtilmiştir. Bu bağlamda yapılacak faaliyetlerde Bakanlığın (MEB) il ve ilçelerde görevli personeli ile üniversitelerin akademik personelinin yararlanılabileceği ifade edilmiştir. Bir yıl sonra da uygulamadan alınan dönütlere göre programın uygulama esasları güncellenmiştir (Bk. 26/09/2019 tarih ve 52532194-602.05-E.18148460 sayılı yazı)

MEB Din Öğretimi Genel Müdürlüğünün yukarıda belirtilen yazılarında açıklanan DÖGEP, bir eğitim programının öğeleri ¹⁰ bağlamında incelendiğinde; eğitim programının amaçları, seminer konuları, seminer yöntemleri ve seminerlerin değerlendirilmesinden ana hatları ile söz edildiği görülmektedir. Program amaçları, DKAB öğretmenlerinin; alan bilgilerini güncellemeleri, öğretim programına hâkim olmalarının sağlanması, eğitim-öğretim süreçlerinin planlanması, uygulanması, değerlendirilmesi ve öğretmenlerin genel kültürlerine katkı sağlayacak bazı konularda bilgilenmeleri olarak ifade edilmiştir.¹¹ Programda ele alınacak konular, program amaçlarıyla uyumlu konular olarak belirlenmiştir. Konuların öğretmenlere

⁷ Taymaz, *Hizmet İçi Eğitim*, 7.

⁸ Aydın, *Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi Öğretmeni Yetiştirme ve İstihdamı*, 418.

⁹ Nilay T Bümen vd., “Türkiye Bağlamında Öğretmenlerin Mesleki Gelişimi: Sorunlar ve Öneriler”, *Millî Eğitim Dergisi* 194 (2012), 34-35; Saban, “Hizmet İçi Eğitimde Yeni Yaklaşımlar”, 2-5.

¹⁰ Özcan Demirel, *Eğitimde Program Geliştirme* (Ankara: Pegem Akademi, 2014), 95.

¹¹ MEB, “Din Öğretimi Genel Müdürlüğünün ‘Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Gelişim Programı’ konulu yazısı (27/09/2018 tarih ve 52532194-602.05-E.17685864 sayılı)”; MEB, “Din Öğretimi Genel Müdürlüğünün ‘Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Gelişim Programı’ konulu yazısı (26/09/2019 tarih ve 52532194-602.05-E.18148460 sayılı)”.

nasıl verilebileceği ile ilgili yöntem ve teknik önerilerinde bulunulmuştur¹². Ayrıca verilen eğitimin değerlendirilmesi için anket, gözlem, görüşme vb. yollara başvurulması istenilmiştir.¹³

1. ARAŞTIRMANIN AMACI

DKAB Öğretmenlerin aldıkları hizmet içi eğitim uygulamaları ve bu konuda yaşanan sorunlar bazı araştırmalara konu edilmiştir¹⁴. Bununla birlikte MEB Din Öğretimi Genel Müdürlüğü tarafından hazırlanarak, ilgi yazı ile eğitim programı ortaya konularak, il/ilçe milli eğitim müdürlükleri ve okullara gönderilen DÖGEP'in uygulamasının nasıl yapıldığı, verimliliği ve uygulamada yaşanan sorunların neler olduğunu ele alan bir araştırmaya ulaşılamamıştır. Bu araştırma, MEB Din Öğretimi Genel Müdürlüğü tarafından uygulamaya konulan “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Gelişim Programının (DÖGEP) uygulaması hakkında DKAB öğretmenlerinin görüşlerini belirlemeyi amaçlamaktadır.

Bu bağlamda aşağıdaki araştırma sorularına cevap aranmıştır:

- 1- DKAB öğretmenlerinin (DÖGEP) faaliyetlerinin zamanı ve süresi ilgili görüşleri nelerdir?
- 2- DKAB öğretmenlerinin (DÖGEP) faaliyetlerinin yapıldığı mekanlarla ilgili görüşleri nelerdir?
- 3- DKAB öğretmenlerinin (DÖGEP) faaliyetlerinde ele alınan konularla ilgili görüşleri nelerdir?
- 4- DKAB öğretmenlerinin (DÖGEP) faaliyetlerinde görevli eğitimcilerle ilgili görüşleri nelerdir?
- 5- DKAB öğretmenlerinin (DÖGEP) faaliyetlerinde kullanılan yöntem ve tekniklerle ilgili görüşleri nelerdir?
- 6- DKAB öğretmenlerinin (DÖGEP) faaliyetlerinin devam etmesi ile ilgili görüşleri nelerdir?
- 7- DKAB öğretmenlerinin (DÖGEP) faaliyetleri hakkındaki görüşleri

¹² MEB, “Din Öğretimi Genel Müdürlüğünün ‘Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Gelişim Programı’ konulu yazısı (27/09/2018 tarih ve 52532194-602.05-E.17685864 sayı)”; MEB, “Din Öğretimi Genel Müdürlüğünün ‘Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Gelişim Programı’ konulu yazısı (26/09/2019 tarih ve 52532194-602.05-E.18148460 sayı)”.

¹³ MEB, “Din Öğretimi Genel Müdürlüğünün ‘Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Gelişim Programı’ konulu yazısı (27/09/2018 tarih ve 52532194-602.05-E.17685864 sayı)”; MEB, “Din Öğretimi Genel Müdürlüğünün ‘Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Gelişim Programı’ konulu yazısı (26/09/2019 tarih ve 52532194-602.05-E.18148460 sayı)”.

¹⁴ Bk. Aydın, *Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi Öğretmeni Yetiştirme ve İstihdamı*; Ayhan Öz, *Milli Eğitim Bakanlığı Bünyesinde Düzenlenen Hizmet İçi Eğitimlerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Mesleki Gelişimine Katkısı (İstanbul İli Örneği)* (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2012); Mahmut Zengin, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Eğitim Öğretim Yeterlik Algıları”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XV/1-28 (2013), 1-28.

cinsiyet, kıdem, görev yaptıkları okul türü ve görev yaptıkları coğrafi bölgeye göre farklılaşmakta mıdır?

2. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ

Bu araştırmada, MEB Din Öğretimi Genel Müdürlüğü tarafından, DÖGEP bağlamında yapılan hizmet içi eğitim uygulamalarının öğretmenlerin görüşlerine göre değerlendirilmesi yapılmıştır. Dolayısıyla araştırma sonuçlarının hem ilgili birimlere hizmet içi eğitim uygulaması konusunda dönüt sağlayarak, eksiklerin giderilmesine katkı sağlayacağı hem de araştırmada dile getirilen öğretmen görüşlerinin daha sonra yapılacak hizmet içi eğitim programları için ihtiyaç analizi olarak değerlendirileceği ve İlahiyat/İslami ilimler fakülteleri öğretim programlarının düzenlenmesinde veri oluşturacağı öngörülmektedir.

3. YÖNTEM

3.1. Araştırmanın Modeli

Bu araştırma, DKAB öğretmenlerinin DÖGEP bağlamında yapılan hizmet içi eğitim çalışmalarının uygulamasına ilişkin görüşlerini, uygulanan bir ölçme aracından (anket) elde edilen bilgilere dayalı olarak belirlemeye çalışan, tarama modelinde¹⁵ bir çalışmadır. “Tarama modeli, geçmişte ya da halen var olan bir durumu var olduğu şekliyle betimlemeyi amaçlayan bir modeldir”¹⁶. Araştırmada, karma yöntem olarak adlandırılan, nicel ve nitel veri toplama teknikleri birlikte kullanılmıştır. Katılımcılardan kapalı uçlu anket sorularıyla toplanan nicel veriler, açık uçlu sorulardan elde edilen nitel verilerle açıklığa kavuşturulup, detaylandırılmaya ve veriler daha anlamlı hale getirilmeye çalışılmıştır.

3.2. Çalışma Grubu ve Katılımcılar

Veriler, programın ilk uygulandığı öğretim yılı sonunda, 2019 yılı mayıs ayında toplanmıştır. Araştırmaya Türkiye'nin farklı illerindeki değişik okul türlerinde görev yapan 450 DKAB öğretmeni katılmıştır. Örneklem seçiminde, her unsurun eşit seçilme ihtimali olan seçkisiz örnekleme türü¹⁷ tercih edilmiştir.

Din Öğretimi Genel Müdürlüğünden alınan bilgiye göre Türkiye genelinde resmi ilkokul, ortaokul ve liselerde 43.133 DKAB öğretmeni görev

¹⁵ Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi* (Ankara: Tekişik Matbası, 1994), 77.

¹⁶ Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, 77.

¹⁷ Zehra Keser Özantar, “Örnekleme Yöntemleri ve Örneklem Süreci”, *Eğitim Yönetiminde Araştırma* (Ankara: Pegem Akademi, 2018), 91.

yapmaktadır. Dolayısıyla bu evrenden alınan 450 kişilik öğretmen grubu, evreni temsil edecek büyüklüktedir ¹⁸. Araştırmaya katılan öğretmenlerin kişisel özellikleri Tablo 1’de gösterilmiştir.

Tablo 1. Araştırma Grubunun Kişisel Özellikleri

Özellik	Grup	f	%
Okul Türü	İlkokul	26	5,8
	Ortaokul	288	64,0
	Lise ve dengi okul	136	30,2
Görev Yapılan Bölge	İç Anadolu Bölgesi	136	30,2
	Akdeniz Bölgesi	42	9,3
	Ege Bölgesi	70	15,6
	Marmara Bölgesi	34	7,6
	Karadeniz Bölgesi	26	5,8
	Doğu Anadolu Bölgesi	28	6,2
	Güneydoğu Anadolu Bölgesi	114	25,3
Cinsiyet	Kadın	240	53,3
	Erkek	210	46,7
Mesleki Kıdem	0-5 yıl	218	48,4
	6-10 yıl	90	20,0
	11-15 yıl	64	14,2
	16-20 yıl	20	4,4
	21 yıl ve yukarısı	58	12,9
	Toplam	450	100,0

Araştırmaya katılan DKAB öğretmenlerinin %5,8’i, ilkokullarda görev yapmaktadır. İlkokulların sadece 4. sınıflarında DKAB dersleri okutulduğu için katılımcı sayısı düşük kalmıştır. Katılımcıların çoğunluğu (%64,0) ortaokullarda görev yapanlardan, %30,2’si ise lise ve dengi okullarda görev yapanlardan oluşmaktadır. Katılımcıların %53,3’ü kadın, %46,7’si ise erkek DKAB öğretmenidir. Katılımcıların yarıya yakını 0-5 yıl kıdeme sahip öğretmenlerden oluşmuştur. Diğer bölgelerden katılımcı oranları birbirine

¹⁸ Sevgi Yıldız, “Sosyal Bilimlerde Örneklem Sorunu: Nicel ve Nitel Paradigmalarından Örneklem Kuramına Bütüncül Bir Bakış”, *Kesit Akademi Dergisi* 3/11 (2017), 442.

yakın iken İç Anadolu Bölgesi ve Güneydoğu Anadolu Bölgesi katılımcılarının diğerlerinden fazla olduğu görülmektedir.

3.3. Veri Toplama Aracı

Araştırma verileri araştırmacı tarafından hazırlanan, kapalı ve açık uçlu sorulardan oluşan anket yoluyla toplanmıştır. Anket formu iki bölümden oluşmaktadır. Anketin ilk bölümünde, katılımcıların kişisel bilgilerine yer verilmiştir. İkinci bölümde ise öğretmenlerin hizmet içi eğitim uygulamalarına ilişkin görüşlerini belirlemeyi amaçlayan maddeler yer almıştır. Araştırmada DÖGEP bağlamındaki hizmet içi eğitim uygulaması konusundaki öğretmen görüşlerinin tespit edilmesi planlandığı için, bu bağlamda yapılan hizmet içi eğitim faaliyetlerine daha önce de katılmış olan 5 öğretmenle, bir hizmetiçi eğitim faaliyeti öncesi ve sonrasında, verilen eğitimleri nasıl değerlendirdikleri ve yaşanan sorunların neler olduğu konusunda odak grup görüşmesi yapılmıştır. Bu görüşmede tutulan notların analiz edilmesi sonucunda; eğitimin yapıldığı zaman, eğitim süresi, eğitim mekanı, eğiticiler, eğitimde uygulanan yöntemler ve eğitim konularıyla ilgili sorunlar olduğu tespit edilmiştir. Dolayısıyla bu ön görüşmede 5 öğretmen tarafından dile getirilen sorunların diğer öğretmenler tarafından nasıl algılandığını tespiti yönelik 10 maddelik anket formu oluşturulmuştur. Bu 10 maddeden 7 tanesi kapalı uçlu sorulardan, 3 madde ise açık uçlu sorulardan oluşmuştur. Ayrıca kapalı uçlu soru maddelerinin sonuna “diğer” seçeneği de konularak, soru maddesine ilişkin başka görüş belirtmek isteyenlere fırsat verilmiştir. Hazırlanan sorular ön uygulama amacıyla, kolay ulaşılabilen 10 öğretmene gönderilerek cevaplamaları ve sorularla ilgili görüş ve önerileri istenmiştir. Gelen dönütlere göre bazı ifadelerde düzeltmeler yapılarak anket formu oluşturulmuştur. Ön uygulama sonrası uzman görüşüne başvurulmuş, anket soruları bir öğretim üyesi ile değerlendirilerek uygulamaya hazır hale getirilmiştir.

3.4. Verilerin Çözümlemesi

Öğretmenlerin, hizmet içi eğitim faaliyetlerinin uygulamasına yönelik verdikleri cevapların yüzde, frekans ve diğer test analizleri SPSS 25.0 paket programı yardımıyla hesaplanmıştır. DKAB öğretmenlerinin cevaplarında; görev yapılan okul türü, cinsiyet, mesleki kıdem ve görev yapılan coğrafi bölge gibi değişkenlere göre, anlamlı ilişkilerin olup olmadığını belirlemek amacıyla, veriler birbirinden bağımsız, değişkenler de nitel değişken olduğu için nonparametrik testlerden olan ki-kare test analizleri yapılmıştır¹⁹.

¹⁹ Abdullah Can, *SPSS ile Bilimsel Araştırma Sürecinde Nicel Veri Analizi* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2019), 345-346.

Değişkenler arası ilişkilerle ilgili yapılacak analiz ve değerlendirmelere esas kabul edilecek anlamlılık düzeyi 0,05 olarak belirlenmiştir.

Ayrıca anketteki kapalı uçlu soruların diğer seçeneğine ve açık uçlu sorulara verilen cevaplar betimsel analiz²⁰ yoluyla, araştırma sorularındaki temalara uygun olarak analiz edilmiştir. Anket sorularının cevapları tablolaştırılarak nicel veriler yorumlanmıştır. Anketteki açık uçlu üç soruya ve kapalı uçlu soruların diğer seçeneğine verilen cevaplarla; kapalı bırakılan bazı hususlar açıklığa kavuşturulmaya ve veriler daha anlamlı hale getirilmeye çalışılmıştır.

Katılımcı öğretmenlere katılımcı sayısı kadar, Ö1, Ö2,...Ö450, şeklinde kodlar verilmiştir. Öğretmenlerin kod numaralarının devamında, katılımcının görev yaptığı okul türü, görev yaptığı il, cinsiyeti ve mesleki kıdemi gibi bilgiler, aşağıdaki örnekteki gibi parantez içinde yer almıştır. Örnek: (Ö67: Ortaokul-Kayseri- Kadın- 6-10 yıl.)

Araştırmanın geçerliği açısından önemli olduğu için öğretmenlerin açık uçlu sorulara verdikleri cevaplar, hiçbir değişikliğe gidilmeden, aynen alınlar şeklinde ilgili bölümde verilmiştir.²¹ Katılımcı cevapları italik olarak yazılmış ve ifade sonlarında, katılımcının kod numarası, görev yaptığı okul türü, görev yaptığı il, cinsiyeti ve kıdemi gibi kişisel özellikleri parantez içinde belirtilerek araştırmanın dış güvenilirliği²² sağlanmaya çalışılmıştır. Ayrıca araştırmanın iç güvenilirliğini teyit amacıyla, konu hakkında yapılmış başka araştırma sonuçlarına yer verilerek, karşılaştırmalar yapılmıştır.²³

4. BULGU VE YORUMLAR

4.1. Öğretmenlerin Seminer Çalışmalarının Zamanı ile İlgili Görüşleri

MEB Din Öğretimi Genel Müdürlüğü tarafından gönderilen yazıda, hizmet içi eğitim çalışmalarının, öğretmenlerin katılım oranları ve imkânları dikkate alınarak uygun zaman aralığında gerçekleştirilmesi gerektiği belirtilmiştir.²⁴ Faaliyetlerin zamanı hakkındaki öğretmen görüşleri aşağıda verilmiştir.

²⁰ Hasan Şimşek - Ali Yıldırım, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2013), 256.

²¹ Şimşek - Yıldırım, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 291.

²² Şimşek - Yıldırım, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 295.

²³ Şimşek - Yıldırım, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 297.

²⁴ MEB, "Din Öğretimi Genel Müdürlüğünün 'Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Gelişim Programı' konulu yazısı (27/09/2018 tarih ve 52532194-602.05-E.17685864 sayı)"; MEB, "Din Öğretimi Genel Müdürlüğünün 'Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Gelişim Programı' konulu yazısı (26/09/2019 tarih ve 52532194-602.05-E.18148460 sayı)".

Tablo 2. DÖGEP Seminer Çalışmalarının Zamanı Hakkındaki Öğretmen Görüşleri

	f	%
Hafta içi olması uygun oldu.	142	31,6
Mesleki çalışmalar döneminde olsa daha iyi olurdu.	270	60,0
Hafta sonları olsa daha iyi olurdu.	20	4,4
Diğer	18	4,0
Toplam	450	100,0

Tablo 2'deki verilere göre öğretmenlerin yaklaşık üçte biri (%31,6), hafta içi yapılan faaliyetlerin yapılma zamanını uygun bulduklarını belirtmişlerdir. Öğretmenlerin çoğunluğu ise (%60,0) ise sene başında, sene sonunda ve dönem içinde yapılan mesleki çalışmalar döneminde yapılmasının daha uygun olacağını belirtmiştir. Çok az bir kısmı (%4,4) ise, hafta sonlarında yapılmasının uygun olacağını belirtmiştir.

MEB tarafından yapılan bir araştırmada “Hizmet içi eğitim faaliyetlerinin seminer döneminde yapılmasını tercih ederim” görüşüne öğretmenler “Çok” düzeyinde katıldıklarını belirtmiştir.²⁵ Ayrıca Şahin ve Türkoğlu²⁶ tarafından yapılan bir araştırmada da, sınıf öğretmenlerinin çoğunluğu hizmet içi eğitim çalışmalarının mesleki çalışmalar döneminde verilmesinin uygun olacağını belirtmişlerdir. Dolayısıyla yukarıdaki her iki araştırma sonucu da bu araştırma sonuçlarına benzerlik göstermektedir.

DÖGEP seminer çalışmalarının yapılma zamanı konusunda öğretmen görüşlerindeki farklılaşma durumunu belirlemek için yapılan ki-kare testi sonucu; öğretmenlerin görev yaptıkları okul türlerine göre [$\chi^2_{(3)}=10,936$, $p=0,09$, $p>0,05$] ve cinsiyetlerine göre [$\chi^2_{(3)}=1,772$, $p=0,62$, $p>0,05$] istatistiksel olarak anlamlı çıkmamıştır. Bu soruda öğretmenlerin görev yaptıkları coğrafi bölgelere göre, görüşlerindeki farklılaşma durumu ise istatistiksel olarak anlamlı çıkmıştır [$\chi^2_{(3)}=58,699$, $p=0,00$, $p<0,05$]. Buna göre, çalışmaların hafta içinde olması gerektiği konusunda Doğu Anadolu ve Güneydoğu Anadolu bölgesindeki illerde görev yapan DKAB öğretmenleri, diğer bölgelerdeki illerde görev yapan öğretmenlere göre daha fazla olumlu görüş belirtmiştir. Ayrıca bu sorudaki öğretmen görüşlerinin, mesleki kıdemlerine göre farklı-

²⁵ Deniz Yayla - Mustafa Sayın, “Millî Eğitim Bakanlığı Hizmetiçi Eğitim Faaliyetlerinin Değerlendirilmesi”, Meb Earged, 50.

²⁶ Ümrân Şahin - Adil Türkoğlu, “Sınıf Öğretmenlerine Yönelik Hizmet İçi Eğitim Model Önerisi”, *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14/37 (2017), 94.

laşma durumu da istatistiksel olarak anlamlı çıkmıştır [$\chi^2_{(3)}=49,912, p=0,00, p<0,05$]. Bu veriye göre seminer çalışmalarının hafta içi olmasının uygun olduğu görüşüne 6-10 yıl kıdeme sahip DKAB öğretmenleri, diğer kıdeme sahip öğretmenlere göre daha fazla olumlu görüş belirtmiştir.

“Hafta içi olmasının size göre olumsuz yönü oldu mu?” şeklindeki açık uçlu soruya verilen öğretmen cevaplarına bakıldığında bu konuda bazı sorunlar yaşandığı anlaşılmaktadır. Bazı öğretmenler okulda ders işledikten sonra seminer programına katılmanın verimli olmadığını şöyle dile getirmişlerdir:

“Evet, çünkü okul çıkış saatlerine denk geldiği için doğal olarak çok yorgundum. Ben verim alamadığımı düşünüyorum.” (Ö15: İlkokul- Kilis- Kadın- 0-5 yıl.)

“Dersten sonra olması verimi düşürüyor.” (Ö42: İlkokul- Konya- Erkek- 0-5 yıl.)

“Sabah derse girip öğleden sonra da toplantıya katılmak yorucu olabiliyor.” (Ö53: İlkokul- Kütahya- Kadın- 11-15 yıl.)

“Okuldan çıkıp seminere gitmek sadece zaman israfı oluyor maalesef yorgun beyinler yeni şeylere kapalı.” (Ö69: Lise- Ağrı- Kadın- 6-10 yıl.)

“Verimsiz olmasına sebep oldu, okul sonrası enerji bitimi, seminere karşı ilgi ve isteği etkiledi.” (Ö163: Ortaokul- Erzincan- Kadın- 0-5 yıl.)

“Aylık yapılması yararlı ancak çalışmanın yapıldığı saatler çok verimsiz. 8 saat dersin sonrasında enerjimiz düşük oluyor.” (Ö207: Lise- Kahramanmaraş- Kadın- 11-15 yıl.)

Bazı öğretmenlerin hafta içinde seminer programına katılmanın derslerinde aksamalara yol açtığı ile ilgili görüşleri de aşağıda verilmiştir:

“Evet her ay özellikle perşembe günü aynı sınıfıma denk gelmesi öğrencilerimi bırakıp gitmek ve sonuçta verilen eğitimin içeriğinin bomboş olması kul hakkı diye düşünüyorum.” (Ö176: İlkokul- Konya- Kadın- 6-10 yıl.)

“Okuldaki ders programı ciddi şekilde aksadı.” (Ö48: Ortaokul- Ankara- Kadın- 0-5 yıl.)

“Ders boş geçmesi / konu yetişmese sıkıntı yaşanması.” (Ö45: Ortaokul- Kütahya- Erkek- 0-5 yıl.)

Bazı öğretmenler okulda ders işledikten sonra seminer programına katılmanın ulaşım sorunlarına yol açtığını şöyle örneklemiştir:

“Ulaşım sıkıntısı oldu. Köyden merkeze araç olmuyor maalesef.” (Ö2: Ortaokul- Van- Kadın- 0-5 yıl.)

“Hep aynı güne (Çarşamba) denk getirildiği için aynı sınıflarda konu olarak geride kaldık, dersten çıkıp yetişmekte zorlandık.” (Ö13: Lise- Gaziantep- Kadın- 0-5 yıl.)

“Köy okulunda görev yapan öğretmenler için çok zor oldu. İstenilen tarihte servis olmadığı için genelde derslerden feragat edilmek zorunda kaldı.” (Ö25: Ortaokul- Antalya- Kadın- 6-10 yıl.)

Bazı öğretmenler idarecilerden izin alma konusunda ve dersi boş geçen sınıflardaki disiplin sorunları hakkındaki görüşlerini şöyle dile getirmişlerdir:

“Okulumuz sabahçı-öğlenci, ders saatlerine gelen seminer programlarına katılım zor oldu. Görevli-izinli olma konusunda idare sorun çıkarıyor.” (Ö50: Ortaokul- Ankara- Kadın- 11-15 yıl.)

“Sadece seminer süresi idari izin olması, ulaşım açısından sıkıntı oldu.” (Ö67: Ortaokul-Kayseri- Kadın- 6-10 yıl.)

“Özellikle idareciler göndermek istemedi. Okuldan bir öğretmene (DKAB) izin verdiler.” (Ö75: Ortaokul- Kayseri- Erkek- 11-15 yıl.)

“Okullarda dersler aksadı, idareciler 3-4 öğretmen eksik olduğunda sorunlar yaşandı.” (Ö 149: Ortaokul- Hatay- Erkek- 21 ve yukarısı.)

“İzin sorunu oldu, bazı şubelerimizde seminer haftalarında geri kaldık. Tüm ilçede seminer günü DKAB ve diğer dersler boş geçti bazı okullarda olumsuz durumlar (dersler boş geçtiği için bazı öğrenciler disiplinsiz hareketlerde bulundular) söz konusu oldu.” (Ö154: Ortaokul- Mardin- Erkek- 0-5 yıl.)

Bazı öğretmenlerin seminer programına hafta içinde katılmanın özel hayatlarına olumsuz yansımaları olduğu ile ilgili ifadelerinden bazıları şöyledir:

“Eşim de çalıştığı için çocukların nereye bırakılacağı konusunda sıkıntı yaşadık.” (Ö105: İmam Hatip Ortaokulu- Kayseri- Erkek- 6-10 yıl.)

“Çocuklarımın bakımını ders saatlerine göre ayarladığım için çocuklarım sorun oluyor.” (Ö: 109- İmam Hatip Ortaokulu - Ankara- Kadın- 0-5 yıl.)

“Sabahçıyım. Sabah ders sonrası seminer bir bebeğim var çok zor oldu.” (Ö206: Ortaokul- İzmir- Kadın- 11-15 yıl.)

Öğretmen ifadelerinden DÖGEP bağlamındaki seminer çalışmalarının hafta içi mesai zamanı yapıldığı anlaşılmaktadır. Çalışmaların hafta içi mesai zamanlarında yapılmasının; seminer çalışmalarında verimsizlik, okuldaki derslerde aksamalar, idarecilerden izin alamama, dersi boş geçen sınıflardaki disiplin olayları, ulaşım zorluğu ve eşleri çalışan öğretmenlerde çocuklarının bakımı ile ilgili güçlükler gibi sorunlara yol açtığı öğretmenler tarafından ifade edilmektedir. Öğretmenlerin, okullarındaki görevlerinin bitiminde hem zihnen hem de bedenlen yorgun olarak, üstelik ulaşım güclüğü çekerek bu faaliyetlere katılmaları hem isteksizlik oluşturabilir hem de faaliyetlerden istenen sonucun alınmasını engelleyebilir.

4.2. Öğretmenlerin Seminer Çalışmalarının Süresi Hakkındaki Görüşleri

MEB Din Öğretimi Genel Müdürlüğü tarafından gönderilen yazıda DÖGEP çalışmalarının süreleri hakkında bir açıklamaya yer verilmemiştir. Öğretmen ifadelerinden farklı sürelerde yapıldığı anlaşılmaktadır. Etkinlik sürelerinin ne kadar olması gerektiği konusundaki öğretmen görüşleri aşağıda verilmiştir.

Tablo 3. DÖGEP Seminer Çalışmalarının Süresi Hakkında Öğretmen Görüşleri

	f	%
40 dakika olmalıdır	166	36,9
1 saat olmalıdır.	218	48,4
Diğer	66	14,7
Toplam	450	100,0

Tablo 3'te öğretmenlerin yarıya yakını (%48,4), etkinlik süresinin bir saat olmasının uygun olacağını, üçte birinden fazlası (%36,9) ise 40 dakika olması gerektiğini belirtmişlerdir.

DÖGEP seminer çalışmalarının süreleri konusunda öğretmen görüşlerindeki farklılaşma durumunu belirlemek için yapılan ki-kare testi sonucu; öğretmenlerin görev yaptıkları okul türlerine [$\chi^2_{(2)}=6,172, p=0,18, p>0,05$], cinsiyetlerine [$\chi^2_{(2)}=4,265, p=0,11, p>0,05$] ve mesleki kıdemlerine göre [$\chi^2_{(2)}=10,453, p=0,23, p>0,05$] istatistiksel olarak anlamlı çıkmamıştır. Bununla birlikte, öğretmen görüşleri görev yaptıkları coğrafi bölge değişkenine göre, istatistiksel olarak anlamlı çıkmıştır [$\chi^2_{(2)}=28,095, p=0,00, p<0,05$]. Buna göre, çalışmaların bir saat olması gerektiği konusunda Doğu Anadolu bölgesindeki illerde görev yapan DKAB öğretmenleri, diğer bölgelerdeki illerde görev yapan öğretmenlere göre daha fazla olumlu görüş belirttiği görülmektedir.

Açık uçlu soruların cevaplarında öğretmenler, DÖGEP etkinliklerinin süresi ile ilgili farklı cevaplar vermişlerdir. Bazı öğretmenler etkinlik süresinin içeriğe göre değişebileceğini şöyle ifade etmişlerdir:

“Farklı sürelerde yapıldı fakat etkinliğin içeriğine göre zamanlama yapılmalı.” (Ö24: Lise- Aydın- Erkek- 16-20 ve yukarısı.)

“Değişik sürelerde oldu. Kaç saat olduğu önemli değil sadece içeriği kaliteli olsun 10 saat olsun gelirim.” (Ö30: Ortaokul- Konya- Kadın- 0-5 yıl.)

“45 dakika ile bir saat arasında oldu. Yapılan çalışmaya göre değişir. Ama en az bir 2 saat olmalı verimlilik açısından.” (Ö71: Lise- İstanbul - Kadın- 6-10 yıl.)

Bazı öğretmenler etkinlik süresinin, uygun zamanda yapılmasına göre farklı sürelerde olabileceğini şöyle dile getirmişlerdir:

“Seminer dönemlerinde gün boyu olabilir.” (Ö74: Ortaokul- Kırıkkale- Erkek- 11-15 yıl.)

“Genelde bir saat sürdü. Çalışmaların yapıldığı saatlerde görevli izinli sayıldığımızdan sürenin kısa tutulmaması gerektiğini düşünüyorum. Çünkü bu takdirde görev yaptığımız okula tekrar geri dönmek çeşitli ulaşım zorluklarından dolayı zorlayıcı olacaktır.” (Ö166: Ortaokul- İzmir- Kadın- 0-5 yıl.)

Bazı öğretmenlerin etkinliklerin sürelerinin, etkinlik yöntemiyle ilgili olarak belirlenmesi gerektiği ile ilgili görüşleri aşağıda verilmiştir:

“Bir saate yakın oldu. Bence 2 saat ve atölye tarzında farkındalık oluşturacak etkinlikler olmalı.” (Ö149: Ortaokul- Hatay- Erkek- 21 ve yukarısı.)

“Etkinliğin konusu ve çeşidine göre süre değişebilir. İlla ki sabit bir süre belirlenemez.” (Ö156: Ortaokul- Denizli- Erkek- 11-15 yıl.)

Öğretmen ifadelerinden, seminer çalışmalarının ortalama bir saat süreyle gerçekleştirildiği anlaşılmaktadır. Etkinlik sürelerinin ne kadar olması gerektiği konusunda ise öğretmenler sürenin; etkinlik içeriğine, yapılmaya zamanına ve etkinlikte uygulanan yöntemlere göre farklı sürelerde yapılabileceğini ifade etmişlerdir. Seminerlerdeki etkinliklerin süreleri, öğretmenlerin dikkat süreleri ile ilgilidir. Bu sürede zihinlerin canlı tutulması, seminerlerin öğretmenlerin ilgi duyduğu konulardan seçilmesi ve öğretmenlerin de aktif katıldığı etkinlikler şeklinde olmasıyla yakından ilgilidir.

4.3. Öğretmenlerin Seminer Çalışmalarının Yapıldığı Mekanlar ile İlgili Görüşleri

MEB Din Öğretimi Genel Müdürlüğü tarafından gönderilen yazıda, DÖGEP çalışmalarının “fiziki altyapısı ve sosyal imkânları uygun görülen anadolu imam hatip liseleri veya imam hatip ortaokullarının ev sahipliğinde gerçekleştirilmesi” gerektiği ancak bunun dışında “uygun görülen kurum ve kuruluşlarla ortaklaşa farklı ortamlarda veya uzaktan eğitim imkânlarından yararlanılarak da gerçekleştirilebileceği” ifade edilmiştir.²⁷ Etkinliklerin yapıldığı mekanların özellikleri konusunda DKAB öğretmenlerinin görüşleri aşağıda verilmiştir.

Tablo 4. DÖGEP Seminer Çalışmalarının Yapıldığı Mekanlar Konusunda Öğretmen Görüşleri

	f	%
Uygun mekanlarda yapıldı.	316	70,2
Çok kalabalıktı.	24	5,3
Isı, ışık ve ses sistemi uygun değildi.	76	16,9
Diğer	24	7,6
Toplam	450	100,0

²⁷ MEB, “Din Öğretimi Genel Müdürlüğünün ‘Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Gelişim Programı’ konulu yazısı (27/09/2018 tarih ve 52532194-602.05-E.17685864 sayı)”; MEB, “Din Öğretimi Genel Müdürlüğünün ‘Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Gelişim Programı’ konulu yazısı (26/09/2019 tarih ve 52532194-602.05-E.18148460 sayı)”.

Tablo 4’te öğretmenlerin çoğunluğu (%70,2), DÖGEP etkinliklerinin yapıldığı mekanların uygun olduğunu belirtmiştir. Ancak öğretmenlerin %15,9’u ışık, ısı ve ses siteminin uygun olmadığını, çok az bir kısmı ise (%5,3), mekanların çok kalabalık olduğunu belirtmiştir. Kayıkçı ve Turan²⁸ tarafından yapılan araştırmada öğretmenler “Hizmet içi eğitim mekânları ders işlemeye elverişlidir.” görüşüne bu araştırma sonucuna benzer şekilde “yüksek” düzeyde katıldıklarını belirtmişlerdir.

DÖGEP seminer çalışmalarının yapıldığı mekanlar konusundaki görüşlerinde öğretmenlerin görev yaptıkları okul türlerine göre farklılaşma durumunu belirlemek için yapılan ki-kare testi sonucu istatistiksel olarak anlamlı çıkmıştır [$\chi^2_{(3)}=21,825$, $p=0,00$, $p<0,05$]. Buna göre, seminer çalışmalarının yapıldığı mekanlar hakkında, liselerde görev yapan DKAB öğretmenleri, ilkokul ve ortaokullarda görev yapan öğretmenlere göre daha fazla olumsuz görüş belirtmiştir. Mekanlar konusunda öğretmenlerin görev yaptıkları coğrafi bölgeye göre görüşlerindeki farklılaşma istatistiksel olarak anlamlı çıkmıştır [$\chi^2_{(3)}=45,866$, $p=0,00$, $p<0,05$]. Buna göre, çalışmaların uygun mekanlarda yapıldığı konusunda Ege bölgesindeki illerde görev yapan DKAB öğretmenleri, diğer bölgelerdeki illerde görev yapan öğretmenlere göre daha fazla olumlu görüş belirttiği ortaya çıkmıştır. Buradan hareketle Ege bölgesindeki illerde seminer çalışmalarına uygun fiziki altyapının diğer illerden daha iyi olduğu söylenebilir. Ayrıca planlamayı yapan il/ilçe yöneticilerinin yer seçiminde daha titiz davrandıkları da düşünülebilir.

Mekan konusundaki görüşlerin öğretmenlerin cinsiyetlerine göre farklılaşma durumu da istatistiksel olarak anlamlı çıkmıştır [$\chi^2_{(3)}=13,676$, $p=0,00$, $p<0,05$] ve çalışmaların uygun mekanlarda yapıldığı konusunda erkek DKAB öğretmenleri, kadın öğretmenlere göre daha fazla olumlu görüş belirtmiştir. Ayrıca bu konudaki görüşlerin öğretmenlerin mesleki kıdemlerine göre farklılaşma durumunu belirlemek için yapılan ki-kare testi sonucu da yine istatistiksel olarak anlamlı çıkmıştır [$\chi^2_{(3)}=44,735$, $p=0,00$, $p<0,05$]. Bu veriye göre, çalışmaların uygun mekanlarda yapıldığı konusunda, 11-15 yıl kıdeme sahip DKAB öğretmenleri, diğer kıdemlere sahip öğretmenlere göre daha fazla olumlu görüşte oldukları ortaya çıkmıştır.

Açık uçlu soruların cevaplarında öğretmenler, DÖGEP etkinliklerinin mekanları ile ilgili yaşanan sorunları farklı şekillerde gerekçelendirmişlerdir. Etkinliklerin yapıldığı mekanların özellikleri konusunda DKAB öğretmenlerinin görüşleri aşağıda verilmiştir.

“Dar mekanlarda yapılıyor.” (Ö:159- Ortaokul- İzmir- Kadın- 0-5 yıl.)

²⁸ Kemal Kayıkçı - Ümran Turan, “Öğretmenlerin Milli Eğitim Bakanlığı Tarafından Hazırlanan Hizmet İçi Eğitim Çalışmalarına İlişkin Görüşleri”, *Çağdaş Yönetim Bilimleri Dergisi* 4/2 (2017), 6.

“Okullar merkeze uzak zor bulanabilecek yerlerde idi. İlk seminerler kalabalıktı ama son iki seminerde katılım çok az olduğundan salon yeterli geldi.” (Ö176: İlkokul- Konya- Kadın- 6-10 yıl.)

Bir öğretmen de katılımcı sayısına göre mekanın çok geniş olduğunu şöyle ifade etmiştir:

“Tam olarak uygun bir yer değildi kişi sayısı az, salon çok büyük.” (Ö31: Ortaokul- Denizli- Kadın- 0-5 yıl.)

Bir öğretmen ise geniş mekanlarda kalabalık gruplara verilen eğitim yönteminin verimli olmadığını şöyle dile getirmiştir:

“Çok büyük salonlarda, çok kalabalık gruplara seminer yapmak çok verimli olmuyor.” (Ö 111: Lise- Kayseri- Erkek- 21 ve yukarısı.)

Bazı öğretmenler de okullarından seminer yapılacak mekanlara ulaşım güçlüklerinin şöyle ifade etmiştir:

“Merkezi bir okul seçilmeliydi.” (Ö61: İlkokul- Ankara- Kadın- 6-10 yıl.)

“Tek vasıta ile ulaşılabilir, merkezi yerlerde yapılmalı.” (Ö88: Lise- Ankara- Erkek- 21 ve yukarısı.)

“Merkezde yer alan salonların seçilmesi ulaşımı kolaylaştıracaktır.” (Ö99: Lise- Tokat- Kadın- 0-5 yıl.)

Öğretmen ifadeleri incelendiğinde mekanların bazen dar olduğu ve katılımcıların çok kalabalık olduğu, bazen ise çok geniş mekanlarda çok az kişi olduğu görüşünün dile getirildiği görülmektedir. Bazı öğretmen ifadelerinden seminer yapılacak mekanlara ulaşım güçlüğünü yaşadığı anlaşılmaktadır. Bir öğretmen ise büyük salonlarda kalabalık gruplarla seminer yapmanın verimli olmadığını ifade etmiştir. Öğretim faaliyetlerinde beklenen verimin alınmasında mekanların fiziki yapısının büyük önemi vardır²⁹. Uygun öğrenme-öğretme ortamı sağlanmadığı zaman hizmet içi eğitim faaliyetlerinden istenen sonuçlar alınması mümkün olmayacaktır. Ayrıca hizmet içi eğitim yeri için genel ilke olarak, öğretmenin görev yaptığı okul, mümkün değilse ilçe, il ve ülke düzeyi diye bir sıra izlemesi gerektiği ifade edilmektedir³⁰. Araştırmanın yapıldığı dönemde pandemi süreci henüz başlamadığı için, bu süreçte öğretmenlerin gündeminde geniş yer tutan uzaktan eğitim konusunda katılımcılar hiç görüş ortaya koymamıştır.

4.4. Öğretmenlerin Seminer Çalışmalarının Konuları ile İlgili Görüşleri

MEB Din Öğretimi Genel Müdürlüğü tarafından gönderilen yazıda, eği-

²⁹ Münire Erden, *Sınıf Yönetimi* (Ankara: Arkadaş Yayınevi, 2014), 105.

³⁰ Saban, “Hizmet İçi Eğitimde Yeni Yaklaşımlar”, 3.

tim programının amaçlarına uygun olarak konular listesi yayınlanmıştır.³¹ Yıl boyunca ayda bir defa olmak üzere 6 etkinlik yapılması planlanmış, her ay yapılması planlanan bir etkinlik için 7 farklı konu seçeneği sunulmuş, bunlardan birinin seçilebileceği belirtilmiş, seçim konusunda öğretmenlerle istişare yapılması istenmiştir.³²

Hizmet içi eğitimde gelişimsel yaklaşım, öğretmenlik mesleğini evreler halinde incelemektedir. İlk evrede öğretmen, sınıf yönetimi konusunda tecrübesizdir ve bu nedenle de sınıfında kontrolü ve disiplini sağlama mücadelesi verir. Sınıf yönetimi konusunda bilgi ve tecrübeye ihtiyaç duyar. İkinci evrede, alanı ile ilgili yeni öğretim yöntemlerini, materyallerini ve ölçme araçlarını kullanmaya başlar. Bu konularda desteğe ihtiyacı vardır. Üçüncü evredeki bir öğretmen düşüncelerinde ve sınıf içi faaliyetlerinde daha çok öğrenci merkezlidir. Öğrencilerinin zihinsel, duyuşsal ve sosyal ihtiyaçlarını en iyi karşılayabilmek için çaba sarf eder. Bu konularda kendisine verilecek destek onun için daha anlamlıdır.³³ Dolayısıyla, seminer çalışmalarında ele alınacak konuların seçiminde öğretmenlerin ihtiyaçları göz önünde bulundurulmalıdır. DÖGEP bağlamında yapılan seminerin konuları hakkında DKAB öğretmenlerinin görüşleri aşağıda verilmiştir.

Tablo 5. Öğretmenlerin Seminer Çalışmalarının Konuları ile İlgili Görüşleri

	f	%
Konular öğrenme ihtiyacımız olan konulardı.	260	57,8
Konular hiç ilgimi çekmedi.	102	22,7
Diğer	88	19,6
Toplam	450	100,0

Tablo 5'te öğretmenlerin yarısından fazlası (%57,8), DÖGEP bağlamında yapılan etkinliklerde ele alınan konuların, öğrenme ihtiyacında oldukla-

³¹ MEB, "Din Öğretimi Genel Müdürlüğünün 'Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Gelişim Programı' konulu yazısı (27/09/2018 tarih ve 52532194-602.05-E.17685864 sayı)"; MEB, "Din Öğretimi Genel Müdürlüğünün 'Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Gelişim Programı' konulu yazısı (26/09/2019 tarih ve 52532194-602.05-E.18148460 sayı)".

³² MEB, "Din Öğretimi Genel Müdürlüğünün 'Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Gelişim Programı' konulu yazısı (27/09/2018 tarih ve 52532194-602.05-E.17685864 sayı)"; MEB, "Din Öğretimi Genel Müdürlüğünün 'Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Gelişim Programı' konulu yazısı (26/09/2019 tarih ve 52532194-602.05-E.18148460 sayı)".

³³ Saban, "Hizmet İçi Eğitimde Yeni Yaklaşımlar", 2-3.

rı konular olduğunu belirtmiştir. Ancak öğretmenlerin dörtte bire yakını (%22,7) konuların hiç ilgilerini çekmediğini belirtmiştir.

Seminer çalışmalarının konuları hakkında öğretmen görüşlerindeki farklılaşma durumunu belirlemek için yapılan ki-kare testi sonucu; öğretmenlerin görev yaptıkları okul türlerine [$\chi^2_{(2)}=3,120$, $p=0,53$, $p>0,05$] ve kıdemlerine göre [$\chi^2_{(2)}=10,630$, $p=0,22$, $p>0,05$] istatistiksel olarak anlamlı çıkmamıştır. Ancak öğretmenlerin görev yaptıkları coğrafi bölgeye göre farklılaşma durumu istatistiksel olarak anlamlı çıkmıştır [$\chi^2_{(2)}=44,809$, $p=0,00$, $p<0,05$]. Buna göre, Güneydoğu Anadolu bölgesindeki illerde görev yapan DKAB öğretmenleri, seminer çalışmalarında ele alınan konuların ihtiyaç duydukları konular olduğu görüşüne diğer bölgelerdeki illerde görev yapan öğretmenlere göre daha fazla katıldıklarını belirtmiştir. Ayrıca öğretmen görüşlerinin, cinsiyetlerine göre farklılaşma durumu da istatistiksel olarak anlamlı çıkmıştır [$\chi^2_{(2)}=6,979$, $p=0,03$, $p<0,05$]. Bu verilere göre seminer çalışmalarında ele alınan konuların ihtiyaç duydukları konular olduğu görüşüne erkek DKAB öğretmenleri, kadın öğretmenlere göre daha fazla olumlu görüş belirttiği görülmektedir.

Açık uçlu soruların cevabında öğretmenler DÖGEP etkinliklerinin konuları ile ilgili görüşlerine bakıldığında bazı öğretmenler olumlu görüş belirtirken bazıları da olumsuz görüş belirtmişlerdir.

Bazı öğretmenler seminer konularının uygunluğunu şöyle dile getirmiştir:

“Konular mesleki olarak bizleri daha etkin kılabilmek için uygundu.” (Ö166: Ortaokul- İzmir- Kadın- 0-5 yıl.)

“Bu seneki çalışmalar diğer dönemlere göre daha verimliydi diyebiliriz.” (Ö177: Ortaokul- Konya- Kadın- 0-5 yıl.)

Bazı öğretmenler seminer konularını çeşitli yönleriyle şöyle eleştirmişlerdir:

“Aynı konular etrafında dönüp durduk gibi.” (Ö110: Lise- Trabzon- Erkek- 11-15 yıl.)

“Konular öğretmene yeni şeyler katmadı. Bilinenlerin tekrarıydı.” (Ö160: Lise- Antalya- Kadın- 11-15 yıl.)

“Semineri verenlerin ekseriyeti hayat hikayelerini anlatıyor biz o vatandaşın hayat hikayesini merak da etmiyoruz, merak eden varsa özelinde dinleyebilir.” (Ö119: Ortaokul- Ankara- Erkek- 21 ve yukarısı.)

“Konular birbirinden bağımsız, pratikte işimize yaramayan konulardı.” (Ö121: Ortaokul- Gaziantep- Erkek- 0-5 yıl.)

“Kendimiz seçtik birçok konu arasından ama yine de verimli olmadı.” (Ö82: Ortaokul- Kayseri- Kadın- 6-10 yıl.)

“Gayet gereksiz konular seçiliyor hazırlıksız geliniyor ve bize hiçbir katkı sunmuyor.” (Ö159: Ortaokul- İzmir- Kadın- 0-5 yıl.)

“Konu uzmanı olmasına rağmen konu dışında anlatım yapılması rahatsız edici olabiliyor.” (Ö128: Lise- İzmir- Kadın- 6-10 yıl.)

“Öğrencilerimi bırakıp gitmek ve sonuçta verilen eğitimin içeriğinin bomboş olması kul hakkı diye düşünüyorum.” (Ö176: İlkokul- Konya- Kadın- 6-10 yıl)

Bazı öğretmenlerin seminer çalışmalarında ele alınan konularla ilgili görüşleri incelendiğinde; konuların bilinenin tekrarı, pratikte işlerine yaramayan konular olduğu, konu dışı anlatımların sıkıcı olduğu, eğiticilerin hazırlıksız geldiği ve konuların birbirinden bağımsız olduğu gibi olumsuzlukların belirtildiği görülmektedir. Oysa DKAB öğretmenlerinin hizmet içi eğitim programlarına istekli olarak katılmaları ve öğrendiklerini öğretim süreçlerinde uygulamaları isteniyorsa, hizmet içi eğitim konuları, öğretmelerin ihtiyaçları ve onların sınıftaki etkinlikleri ile ilgili olmak durumundadır.³⁴

Dolayısıyla öğretmenin ihtiyaç duyduğu konularda eğitimler verilmesi, öğretmenin hizmet içi eğitim faaliyetlerindeki motivasyonunu olumsuz etkileyecektir.

Öğretmenlere “DÖGEP seminer çalışmalarının gelecek yıllarda devam etmesi durumunda hangi konularda eğitim almak istersiniz?” şeklindeki açık uçlu soruya verilen cevaplar sekiz başlık altında gruplandırılarak aşağıdaki tabloda verilmiştir.

Tablo 6. Hangi Konularda Hizmetiçi Eğitim Almak İstersiniz Sorusuna Verilen Cevaplar

	f	%
Öğretim yöntem ve teknikleri	116	25,8
Eğitim teknolojisi ve materyal geliştirme	114	25,3
Sınıf yönetimi	66	14,7
Değerler eğitimi	44	9,8
Gençlerin inanç problemleri ile ilgili soru ve sorunları	42	9,3
İletişim	32	7,1
Sanatsal faaliyetler	6	1,3
Diğer	30	6,7
Toplam	450	100,0

³⁴ Mehmet Gültekin - Zühal Çubukçu, “İlköğretim Öğretmenlerinin Hizmetiçi Eğitime İlişkin Görüşleri”, *Sosyal Bilimler Dergisi* 19 (2008), 188.

Tablo 6’da DKAB öğretmenlerinin dörtte biri (%25,8), öğretim yöntem ve teknikleri, yine dörtte biri (%25,3) eğitim teknolojisi ve materyal geliştirme konularında eğitim almak istediklerini belirtmiştir. Ayrıca öğretmenlerin %14,7’si sınıf yönetimi, %9,8’i değerler eğitimi, %9,3 gençlerin inanç problemleri ile ilgili soru ve sorunları, %7,1 iletişim ve çok az bir kısmı da (%1,3) sanatsal faaliyetler konusunda eğitim almak istediklerini belirtmiştir. Açık uçlu sorunun cevabında ve “diğer” seçeneğinde öğretmenlerin, DÖGEP etkinliklerinde öğretim yöntem ve teknikleri ile ilgili konularda eğitim alma istekleri ile ilgili bazı görüşleri aşağıda verilmiştir:

“Kalıcı ve etkili öğrenme nasıl sağlanmalı, dini sorumluluklar hangi yollarla benimsetilmeli vs.” (Ö66: Ortaokul- Sakarya- Kadın- 0-5 yıl.)

“Din derslerine özel, somut, örneklerle öğretim yöntem ve teknikleri. Akıllı tahta uyumlu materyaller.”

“Din eğitiminde oyun ve eğlenceli etkinlikler.” (Ö122: Ortaokul- Kırşehir – Kadın- 6-10 yıl.)

“Kur’an dersinin okul ortamında daha verimli işlenebilmesi konusunda yöntem ve teknikler.” (Ö142: Ortaokul- Mardin- Kadın- 0-5 yıl.)

“Derslerimde öğrencilerin daha aktif katılımını sağlamak için drama eğitimi almak istiyorum.” (Ö185: Ortaokul- Ankara- Erkek- 21 ve yukarısı.)

“İnanç, ibadetlerin faydaları ve ahlak konularının eğitimi ve öğretiminde etkin yöntem ve teknikleri.” (Ö188: Ortaokul- İzmir- Erkek 6-10 yıl.)

Öğretmen ifadelerinden, DKAB dersi konularının öğretiminde öğrenci katılımını sağlayacak farklı öğretim yöntemlerinin seminer konuları arasında yer alması gerektiğinin dile getirildiği görülmektedir.

Bazı DKAB öğretmenleri DÖGEP etkinliklerinde, Eğitim teknolojisi ve materyal geliştirme ile ilgili konularda eğitim alma isteklerini şöyle ifade etmişlerdir:

“Din eğitiminde materyal ve oyun, akıllı tahta oyunları ve eğitici videolar.” (Ö89: Ortaokul- Kayseri- Kadın- 0-5 yıl.)

“Alanımıza yönelik materyal tasarımı ve atölye çalışmaları.” (Ö99: Lise-Tokat- Kadın- 0-5 yıl.)

“Öğrenci aktif katılımını sağlamak için materyal geliştirme.” (Ö110: Lise-Trabzon- Erkek- 11-15 yıl.)

“Mesleki yeterliliğe ve eğitim teknolojilerine ağırlık verilmeli.” (Ö118: Ortaokul- İzmir- Kadın- 11-15 yıl.)

Öğretmen ifadelerine bakıldığında zaman, etkileşimli tahta oyunları, eğitici videolar gibi materyal geliştirme konularına seminerlerde yer verilmesi gerektiğinin dile getirildiği görülmektedir.

Bazı DKAB öğretmenleri DÖGEP etkinliklerinde, sınıf yönetimi ve ile-

tişimle ilgili konularda eğitim alma isteklerini şu ifadelerle dile getirmişlerdir:

“Sınıf yönetimi. Mesela derste uygunsuz hareketler yapan çocuklara nasıl yaklaşılmalı...” (Ö159: Ortaokul- İzmir- Kadın- 0-5 yıl.)

“Öğrencilere uygun değerleri kazandırmak için, etkili iletişim seminerleri, çocuk ve ergenlik dönemlerinde uygun din eğitimi seminerleri.” (Ö13: Lise-Gaziantep- Kadın- 0-5 yıl.)

“Öğrenci ile etkili bir iletişim kurabilmenin yolları nelerdir?” (Ö16: Lise-Şanlıurfa- Kadın- 0-5 yıl.)

“Beden dili, çocuk gelişimi vb. konular olabilir.” (Ö101: Ortaokul- Sivas-Erkek- 16-20 ve yukarısı.)

“Sınıf yönetimi, ergenlikte iletişim öğrenci ile etkili iletişim ikna kabiliyeti vb.” (Ö190: Ortaokul- Eskişehir- Kadın- 11-15 yıl.)

“Sınıf yönetiminde dikkat edilmesi gereken durumlar.” (Ö81: Ortaokul-Ağrı- Erkek- 0-5 yıl.)

“İlkokul çocuklarına ve ergenlere yaklaşım nasıl olmalı?” (Ö53: İlkokul-Kütahya- Kadın- 11-15 yıl.)

Öğretmen ifadelerinden, olumsuz öğrenci davranışlarını engelleme ve çocuk ve gençlerle iletişim konularında seminer ihtiyaçlarının dile getirildiği görülmektedir.

Bazı DKAB öğretmenlerinin, DÖGEP etkinliklerinde, gençlerin inanç problemleri ile ilgili soru ve sorunları konularında eğitim alma istekleri ile ilgili görüşlerinden bazıları aşağıda verilmiştir:

“Din ve bilim, Bir din neden terk edilir? Din gençlere nasıl anlatılmalı? Din dilini güncellemek.” (Ö75: Ortaokul- Kayseri- Erkek- 11-15 yıl.)

“Öğrencilerin güncel sorularına uygun cevaplar hakkında.” (Ö92: Ortaokul- Ankara- Kadın- 6-10 yıl.)

“Özellikle, felsefi ve kelami soruların gündem olduğu lise sınıfları için örnek incelemelerin olduğu seminer yararlı olur. Deizm, ateizm öğrenciler arasında popüler, kelami bilgimizle verdiğimiz cevaplar tatmin etmiyor, güncellememiz lazım kendimizi. Bu konuda katkı almak isterim.” (Ö102: Lise-Kayseri- Kadın- 21 ve yukarısı.)

“Daha güncel konular ve farklı etkinlikler olabilir gençler üzerinde bir çalışmaya ağırlık verilebilir.” (Ö148: Ortaokul- Sivas- Erkek- 6-10 yıl.)

“Gündeme uygun, derslerimize katkı sağlayacak konular daha yararlı olur kanaatindeyim.” (Ö221: Ortaokul- Tekirdağ- Kadın- 0-5 yıl.)

“Güncel toplumsal sorunlara dini açıdan getirilecek yorumlar. Sakıncalı düşünce akımlarına karşı gençleri koruma teknikleri.” (Ö111: Lise- Kayseri-Erkek- 21 ve yukarısı.)

“Din öğretimi ve sorunlar. Günümüzdeki yanlış inançlar ve cahillik, deizm ve ateizme karşı kullanacağımız dil ve dokümanlar. İnsan psikolojisi.” (Ö215: Ortaokul- Kayseri- Kadın- 11-15 yıl.)

“Ateist ve deist olan gençleri hızla kaybediyoruz. Bunlara yönelik tüm öğretmenlere ortak hareket edebilecekleri bir eğitim verilmeli.” (Ö225- Lise- İzmir- Kadın- 6-10 yıl.)

Öğretmen ifadeleri incelendiğinde, günümüzde öğrencilerin etkilendiği bazı düşünce akımlarına karşı, öğrencilerin gelişim özelliklerine uygun dini cevaplar hakkındaki bilgilerini güncelleme ve bu konuda ortak bir dil ve yaklaşım oluşturulması isteğinde oldukları görülmektedir.

DKAB öğretmenleri, DÖGEP etkinliklerinde değerler eğitimi konularında eğitim alma isteklerini şöyle ifade etmişlerdir:

“Eğitim bilimleriyle serpiştirilmiş olarak ahlak ve değerler eğitiminin ağırlık kazanması iyi olurdu. Değerler eğitimi nasıl etkili bir hale getirebiliriz?” (Ö154: Ortaokul- Mardin- Erkek- 0-5 yıl.)

“Değerler eğitimi atölyeleri vs.” (Ö149: Ortaokul- Hatay- Erkek- 21 ve yukarısı.)

“Ahlak ve değer eğitimi.” (Ö20: Lise- Kayseri- Erkek- 21 ve yukarısı.)

Bazı DKAB öğretmenleri ise, DÖGEP etkinliklerinde sanatsal faaliyetler konularında eğitim alma isteklerini şöyle örneklendirmişlerdir:

“Ebru hat gibi sanatsal faaliyetler olabilir.” (Ö50: Ortaokul- Ankara- Kadın- 11-15 yıl.)

“Model uçak yapımı / Film Okumaları etkinlikleri nasıl yapılır / Kitap tahlili becerilerinin geliştirilmesi / Çocuk Oyunları / Masal anlatıcılığı” (Ö156: Ortaokul- Denizli- Erkek- 11-15 yıl.)

“Teknoloji kullanımı veya kaligrafi, hat.” (Ö223: Ortaokul- İzmir- Erkek- 11-15 yıl.)

Öğretmen ifadeleri incelendiğinde, bazı öğretmenlerin sınıf yönetimi, iletişim, öğretim yöntemleri gibi öğretmenlik meslek bilgisi konuları yanında bazı sanatsal faaliyetler konusunda da bilgi ve becerilerini geliştirme isteğinde oldukları görülmektedir. Ayrıca değerler eğitimi ve öğrencilerin inançla ilgili sorularına verilecek cevaplar konusunda eğitim desteği almak istedikleri ifade edilmiştir. Güngör³⁵ tarafından yapılan araştırmada bazı DKAB öğretmenleri, denetim sonucunda kendilerine söylenen hizmet içi eğitim önerisini, okul müdürlerinin değerlendirmelerini yeterli bulmadıkları ve önerilen hizmet içi eğitim faaliyetlerinin konuları, ihtiyaçları olan konular olmadığı için dikkate almadıklarını ifade etmişlerdir. Ayrıca MEB tarafından yapılan çok kapsamlı bir araştırmada öğretmenlerin hizmet içi eğitim ihtiyacı belirlenirken; öğretmenlerden anket ve görüşme yoluyla görüş alındığı, öğretmenlere iş başında gözlem yapıldığı, soruşturma ve sicil raporlarından yararlanıldığı, öğrenci, veli ve yönetici görüşleri alındığı, müfettişlerin yıllık değerlendirme raporlarından yararlanıldığı gibi görüşlerin her birine okul,

³⁵ Ali Güngör, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Okul Müdürlerince Denetimine İlişkin Tarafların Görüşlerinin Değerlendirilmesi (Kilis-Gaziantep Örneği)* (Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2020), 227.

il ve bakanlık yöneticileri çoğunlukla “Az” ve “Orta” düzeyde katıldıklarını belirtmişlerdir ³⁶. Hizmet içi eğitim faaliyetlerinin konuları belirlenirken öğretmen görüşlerinin dikkate alınması, bu faaliyetlerden istenen verimin alınmasında etkili olacaktır. Zira toplumsal hayattaki gelişmelere bağlı olarak okullardaki müfredat ve öğretim yöntemleri değişmekte, dolayısıyla öğretmenlerin rol ve sorumlulukları çeşitlenerek artmaktadır.³⁷

4.5. Öğretmenlerin Seminer Çalışmalarında Görevlendirilen Eğiticiler Hakkındaki Görüşleri

MEB Din Öğretimi Genel Müdürlüğü tarafından gönderilen yazıda, hizmet içi eğitim çalışmaları planlanırken ve uygulanırken, eğitim fakülteleri ve ilahiyat fakülteleri öğretim üyeleri ve alanında uzman kişilerden faydalanılabileceği belirtilmiştir.³⁸ Öğretmenlerin, seminer çalışmalarında görev alan eğiticiler hakkındaki görüşleri aşağıda verilmiştir.

Tablo 7. Öğretmenlerin Seminer Çalışmalarında Görevlendirilen Eğiticiler Hakkındaki Görüşleri

	f	%
Uygun kişiler seçilmişti.	234	52,0
Seminerçiler konunun uzmanı uygun kişiler değildi.	152	33,8
Diğer	64	14,2
Toplam	450	100,0

Tablo 7’de DKAB öğretmenlerinin yarıdan fazlası (%52,0) etkinliklerde uygun kişilerin görevlendirildiği, üçte biri ise (%33,8), seminerçilerin konunun uzmanı uygun kişiler olmadığı görüşündedir. Yayla ve Sayın³⁹ tarafından bir araştırmada ”Hizmet içi eğitim faaliyetlerine katılan eğitimciler alanlarının uzmanlarıdır.” görüşüne öğretmenler “Orta” düzeyde katıldığını belirterek bu araştırma sonuçlarına yakın cevap vermişlerdir.

Seminer çalışmalarında görev alan eğiticiler hakkındaki görüşlerinin de öğretmenlerin görev yaptıkları okul türlerine göre farklılaşma durumunu belirlemek için yapılan ki-kare testi sonucu istatistiksel olarak anlamlı

³⁶ Yayla - Sayın, “Millî Eğitim Bakanlığı Hizmetiçi Eğitim Faaliyetlerinin Değerlendirilmesi”, 36-40.

³⁷ Aydın, *Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi Öğretmeni Yetiştirme ve İstihdamı*, 417.

³⁸ MEB, “Din Öğretimi Genel Müdürlüğünün ‘Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Gelişim Programı’ konulu yazısı (27/09/2018 tarih ve 52532194-602.05-E.17685864 sayı)”; MEB, “Din Öğretimi Genel Müdürlüğünün ‘Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Gelişim Programı’ konulu yazısı (26/09/2019 tarih ve 52532194-602.05-E.18148460 sayı)”.

³⁹ Yayla - Sayın, “Millî Eğitim Bakanlığı Hizmetiçi Eğitim Faaliyetlerinin Değerlendirilmesi”, 58.

çıkamamıştır [$\chi^2_{(2)}=6,676, p=0,15, p>0,05$]. Ancak öğretmenlerin görev yaptıkları coğrafi bölgeye göre farklılaşma durumu istatistiksel olarak anlamlı çıkmıştır [$\chi^2_{(2)}=27,719, p=0,00, p<0,05$]. Buna göre, çalışmalarda eğitici olarak uygun kişiler seçildiği konusunda Ege bölgesindeki illerde görev yapan DKAB öğretmenleri, diğer bölgelerdeki illerde görev yapan öğretmenlere göre daha fazla olumlu görüş belirtmiştir. Bu konuda öğretmen görüşlerinin, cinsiyetlerine göre farklılaşma durumu da istatistiksel olarak anlamlı çıkmıştır [$\chi^2_{(2)}=6,245, p=0,04, p<0,05$] ve seminer çalışmalarında eğitici olarak uygun kişiler seçildiği konusundaki görüşe erkek DKAB öğretmenleri, kadın öğretmenlere göre daha fazla olumlu görüş belirtmiştir. Ayrıca öğretmenlerin bu konudaki görüşlerinin mesleki kıdemlerine göre farklılaşma durumu da istatistiksel olarak anlamlı çıkmıştır [$\chi^2_{(2)}=27,092, p=0,00, p<0,05$]. Buna göre, çalışmalarda eğitici olarak uygun kişiler seçildiği konusundaki görüşe, 16-20 yıl kıdeme sahip DKAB öğretmenleri, diğer kıdemlere sahip öğretmenlere göre daha fazla olumlu görüşe sahiptirler.

Açık uçlu sorunun cevabında ve “diğer” seçeneğinde DÖGEP etkinliklerinde görev alan eğitimciler hakkında yaşanan sorunları öğretmenler tarafından şöyle dile getirilmiştir:

“Uzman kişiler değillerdi.” (Ö22: Ortaokul- Adıyaman- Kadın- 0-5 yıl.)

“Konuşmacıların pek çoğu hitap edeceği kitlenin özelliklerini bilmeden konuşma yapmak durumunda kaldıklarını gördük. Olumsuz bir imaj ve sonuç oldu kanaatimce.” (Ö48: Ortaokul- Ankara- Kadın- 0-5 yıl.)

“Akademisyenler bazen sahanın problemlerine tam vakıf olamıyor.” (Ö49: Ortaokul- Kayseri- Erkek- 21 ve yukarısı.)

“Konuşmacı akademisyen ama pratikte hayata yönelik tecrübelerini aktaramıyor çok bilgili ama okuldaki sorunlardan gelişimden uzak.” (Ö65: İlkokul- Ankara- Kadın- 0-5 yıl.)

“Uygun ve alanında uzman kişiler olduğu gibi, bunu kendisine yük gören iletişimi zayıf kişiler de vardı. Daha seçici olunabilir. Ya da o ildeki öğretmenlere anket yapılabilir.” (Ö75: Ortaokul- Kayseri- Erkek- 11-15 yıl.)

“Semineri nadiren uzman kişiler verdi.” (Ö98: İlkokul- Ankara- Kadın- 11-15 yıl.)

“Bu seminerlerden sadece birini uzman bir isimle yaptık onu da öğretmenler olarak biz ayarladık onun dışında diğer seminerler verimsizdi. İlçe milli eğitim müdürlüğü uzman isim konusunda ve planlamada pasif kaldı hem de İzmir’de iki tane ilahiyat fakültesi olmasına rağmen.” (Ö118: Ortaokul- İzmir- Kadın- 11-15 yıl.)

Öğretmenlerin seminer çalışmalarındaki eğitimciler hakkındaki görüşleri incelendiğinde bazı öğretmenlerin; eğitimcilerin alanın uzmanı olmadığı, hitap edeceği kitlenin özelliklerini bilmeden konuşma yaptıkları, alanın problemlerine tam vakıf olmadıkları ve ilçe milli eğitim yöneticilerinin eğitimci bulma konusunda plansız hareket etmeleri gibi olumsuzlukları dile

getirdikleri görülmektedir. Bir eğitim programı ne kadar iyi hazırlanırsa hazırlansın, programın uygulayıcıları olan eğitimlerin iyi seçilmemesi durumunda öğretmenlerin etkin katılımı sağlanamayacağı ve böylece hizmet içi eğitim programının hedeflerine ulaşamayacağı söylenebilir.

DKAB Öğretmenlerine sorulan “DÖGEP çalışmalarında kimlerin eğitici olmasını istersiniz?” şeklindeki açık uçlu soruya bazı öğretmenler alan adı yazarak bazıları da şahıs ismi yazarak cevap vermişlerdir. Öğretmenlerin verdikleri cevaplar, alan esasına göre gruplandırılarak aşağıdaki tabloda verilmiştir.

Tablo 8. DKAB Öğretmenlerinin DÖGEP Çalışmalarında Kimlerin Eğitici Olması Gerektiği ile İlgili Görüşleri

DÖGEP çalışmalarında kimlerin eğitici olmasını istersiniz?	f	%
Akademisyen	140	64,2
Akademisyen alanı	f	%
Din eğitimcisi	56	40,0
İlahiyat diğer alanlar	59	42,1
Psikolog	16	11,4
Tarihçi	9	6,4
Toplam	140	100,0
Gazeteci yazar	37	17
Alandan tecrübeli öğretmenler	31	14,2
Kişisel gelişimci	10	4,6
Genel Toplam	218	100,0

Tablo 8'e göre DKAB öğretmenleri çoğunlukla DÖGEP çalışmalarında eğitici olarak akademisyenlerin görev alması gerektiğini belirtmişlerdir. Akademisyenlerin içinde de en fazla din eğitimi bilimci hocaların isimlerini vermişlerdir. Öz⁴⁰ tarafından yapılan araştırmada da bu araştırma sonuçlarına benzer sonuçlar ortaya çıkmış ve DKAB öğretmenleri en yüksek oranda, akademisyenleri eğitici olarak görmek istediklerini belirtmişlerdir. Ayrıca sınıf öğretmenleri ile yapılan bir araştırma sonucunda sınıf öğretmenleri de birinci sırada akademisyenleri eğitici olarak görmek istediklerini belirtmişlerdir.⁴¹ Eğiticilerin seçiminde DKAB öğretmenlerinin görüşle-

⁴⁰ Ayhan Öz, “Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretmenlerinin Mesleki Gelişiminde Hizmet İçi Eğitimin Yeri (İstanbul Örneği)”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 12/28 (2014), 136.

⁴¹ Şahin - Türkoğlu, “Sınıf Öğretmenlerine Yönelik Hizmet İçi Eğitim Model Önerisi”, 93.

rinden yararlanmak ve seminer verilecek konuda uzman olanların seçilmesi, seminerlerde öğretmen motivasyonuna katkı sağlayacaktır.

4.6. Öğretmenlerin Seminer Çalışmalarındaki Yöntemler Hakkındaki Görüşleri

MEB Din Öğretimi Genel Müdürlüğü tarafından gönderilen yazıda, hizmet içi eğitim çalışmalarının nasıl yapılacağı konusunda sınırlama getirilmemiş aksine öğretmen katılımını da sağlayacak etkinlik örnekleri önerilmiştir.⁴² Öğretmenlerin, seminer çalışmalarındaki yöntemler hakkındaki görüşleri Tablo 9'da verilmiştir.

Tablo 9. Öğretmenlerin Seminer Çalışmalarındaki Yöntemler Hakkındaki Görüşleri

	f	%
Dikkat çekici yöntemler seçilmişti.	178	39,6
Yöntemler öğretmen katılımını sağlamadı ve sıkıcı idi.	228	50,7
Diğer	44	9,8
Toplam	450	100,0

Tablo 9'da DKAB öğretmenlerinin yarıdan biraz fazlası (%50,7) etkinliklerdeki yöntemlerin öğretmen katılımını sağlamadığı ve sıkıcı olduğunu belirtmiştir. Öğretmenlerin % 39,6'sı ise dikkat çekici yöntemler seçildiğini belirtmiştir. MEB tarafından yapılan bir araştırmada da bu araştırma sonuçlarına yakın bir sonuç ortaya çıkmıştır. Öğretmenler, hizmet içi eğitimlerde öğretmen katılımının sağlandığı yöntemlerin uygulandığı görüşüne "orta" düzeyde katıldıklarını belirtmişlerdir.⁴³

Seminer çalışmalarındaki yöntemler hakkındaki öğretmen görüşlerindeki farklılaşma durumunu belirlemek için yapılan ki-kare testi sonucu; öğretmenlerin görev yaptıkları okul türlerine [$\chi^2_{(2)}=3,352$, $p=0,50$, $p>0,05$] ve öğretmenlerin cinsiyetlerine göre [$\chi^2_{(2)}=5,604$, $p=0,06$, $p>0,05$] istatistiksel olarak anlamlı çıkmamıştır. Ancak seminer yöntemleri hakkındaki görüşlerinin, öğretmenlerin görev yaptıkları coğrafi bölgelere göre farklılaşma durumu, istatistiksel olarak anlamlı çıkmıştır [$\chi^2_{(2)}=26,733$, $p=0,00$, $p<0,05$]. Bu veriye göre, seminer yöntemlerinin öğretmen katılımını sağ-

⁴² MEB, "Din Öğretimi Genel Müdürlüğünün 'Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Gelişim Programı' konulu yazısı (27/09/2018 tarih ve 52532194-602.05-E.17685864 sayı)"; MEB, "Din Öğretimi Genel Müdürlüğünün 'Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Gelişim Programı' konulu yazısı (26/09/2019 tarih ve 52532194-602.05-E.18148460 sayı)".

⁴³ Yayla - Sayın, "Millî Eğitim Bakanlığı Hizmetiçi Eğitim Faaliyetlerinin Değerlendirilmesi", 65.

layamadığı ve sıkıcı olduğu görüşüne, Doğu Anadolu bölgesindeki illerde görev yapan DKAB öğretmenleri, diğer bölgelerdeki illerde görev yapan öğretmenlere göre daha fazla katıldıkları görülmektedir. Ayrıca seminer yöntemleri hakkındaki öğretmen görüşlerinin, mesleki kıdemlerine göre farklılaşma durumu da istatistiksel olarak anlamlı çıkmıştır [$\chi^2_{(2)}=25,008$, $p=0,00$, $p<0,05$]. Buna göre, seminer çalışmalarında dikkat çekici yöntemler seçildiği görüşüne, 11-15 yıl kıdeme sahip DKAB öğretmenleri, diğer kıdemlere sahip öğretmenlere göre daha fazla olumlu görüş belirtmiştir.

Bu verilere göre, öğretmenlerin seminer çalışmalarındaki yöntemlerden pek fazla hoşnut olmadıkları anlaşılmaktadır. Bu durumu bazı DKAB öğretmenleri şöyle gerekçelendirmektedirler:

“Klasik rutin bir sunuş metodu idi.” (Ö14: Ortaokul- Gaziantep- Erkek- 0-5 yıl.)

“Yöntemler değişkenlik gösteriyordu. Bir standarda dayanmıyordu.” (Ö48: Ortaokul- Ankara-Kadın- 0-5 yıl.)

“Dikkat çekici konular seçilmişti. Ancak DKAB alanındaki öğretmenlerimiz aktif katılımı gerektiği yerlerde çok pasifti.” (Ö99: Lise- Tokat- Kadın- 0-5 yıl.)

“Genelde bilgisayardan okuma yöntemi idi. Kalabalıkta verilen ve okuma ile yapılan seminerler kalıcı olmuyor. Gerekirse katılımcılara materyaller, test, çalışma kâğıdı vb. katılımı etkili kılacak malzemeler verilebilir.” (Ö183: Ortaokul- Ankara- Kadın- 21 ve yukarısı.)

“Yöntem olarak konuşmak yerine ortaklaşa düzenleyeceğimiz etkinlikler merkezli olarak belirlenip, bizler tarafından uygulamaya konmak şeklinde belirlenseydi daha faydalı olacaktı diye düşünüyorum. Toplantılar da uygulanan bu etkinliklerin paylaşımı şeklinde yapılabilir.” (Ö166: Ortaokul- İzmir- Kadın- 0-5 yıl.)

“Yarım güne yayılan iki üç oturumdan oluşan sadece dinlemeye yönelik olmayıp aktif katılımlı etkinlikler daha faydalı olacaktır.” (Ö67: Ortaokul- Kayseri- Kadın- 6-10 yıl.)

“Atölye tarzında farkındalık oluşturacak etkinlikler olmalı.” (Ö149: Ortaokul- Hatay- Erkek- 21 ve yukarısı.)

Seminer çalışmalarındaki yöntemler hakkındaki öğretmen görüşleri incelendiğinde, öğretmenlerin sunuş yöntemiyle, tek yönlü olarak eğiticinin anlatımına dayalı yöntemleri sıkıcı olduğu için istemedikleri, öğretmen katılımının da sağlandığı, atölye çalışmalarının daha verimli olacağını ifade ettikleri görülmektedir. Dolayısıyla öğretmen katılımını sağlayan yöntemler ve uygulamalı atölye çalışmaları yapan eğiticilerin seçilmesi ve eğiticilere DKAB öğretmenlerinin bu istekleri konusunda, seminer organizasyonu

yapanlar tarafından bilgi verilmesi, eğitimlerin daha etkili olmasını sağlayacaktır.

4.7. Öğretmenlerin DÖGEP Bağlamındaki Seminer Çalışmalarının Devamı ile İlgili Görüşleri

DKAB öğretmenlerinin, seminer çalışmalarının uygulaması ile ilgili görüşleri ortaya konulduktan sonra bu faaliyetlerin devam etmesi konusundaki görüşleri aşağıda verilmiştir.

Tablo 10. Öğretmenlerin DÖGEP Bağlamındaki Seminer Çalışmalarının Devamı ile İlgili Görüşleri

	f	%
Devam etmeli.	114	25,3
Devam etmemeli.	96	21,3
Uygun konu ve konuşmacılarla devam etmeli.	224	49,8
Diğer	16	3,6
Toplam	450	100,0

Tablo 10'a göre öğretmenlerin beşte biri (%21,3) seminer çalışmalarının devam etmemesi gerektiğini belirtmiştir. Dörtte biri (%25,3) devam etmesi gerektiğini, yarısı ise (%49,8) uygun konu ve konuşmacılarla devam etmesi gerektiğini belirtmişlerdir. Bu verilere göre öğretmenlerin çoğunluğunun (%75,1), DÖGEP bağlamındaki hizmet içi eğitim faaliyetlerinin devamından yana oldukları görülmektedir. Öz⁴⁴ tarafından DKAB öğretmenleri ile yapılan araştırmada da katılımcıların hizmet içi eğitim faaliyetleriyle ilgili "yüksek" düzeyde bir gereklilik algısına sahip olduğu görülmüştür. Ancak aynı araştırmada öğretmenlerin hizmet içi eğitim faaliyetlerinden genel memnuniyet algıları "orta" düzeyde çıkmıştır. Başka branş öğretmenleri ile yapılan araştırmalarda da hizmet içi eğitim faaliyetlerinin yapılması gerektiği ile ilgili benzer sonuçlar ortaya çıkmıştır.⁴⁵ Bu araştırma sonuçları incelendiğinde, uygulamadaki bazı sorunlara rağmen öğretmenlerin genel olarak hizmet içi eğitim faaliyetlerine yönelik algılarının çoğunlukla olumlu olduğu görülmektedir.

⁴⁴ Öz, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Mesleki Gelişiminde Hizmet İçi Eğitimin Yeri (İstanbul Örneği)", 137.

⁴⁵ Selahattin Gönen - Serhat Kocakaya, "Fizik Öğretmenlerinin Hizmet İçi Eğitim Üzerine Görüşlerinin Değerlendirilmesi", *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 19 (2006), 42; Yayla - Sayın, "Milli Eğitim Bakanlığı Hizmetiçi Eğitim Faaliyetlerinin Değerlendirilmesi", 46.

DÖGEP seminer çalışmalarının gelecek yıllarda devam etmesi ile ilgili öğretmen görüşlerindeki farklılaşma durumunu belirlemek için yapılan ki-kare testi sonucu; öğretmenlerin cinsiyetlerine [$\chi^2_{(3)}=6,573, p=0,08, p>0,05$] ve mesleki kıdemlerine göre [$\chi^2_{(3)}=14,258, p=0,28, p>0,05$] istatistiksel olarak anlamlı çıkmamıştır. Ancak öğretmenlerin görev yaptıkları okul türlerine göre görüşlerinin farklılaşma durumu istatistiksel olarak anlamlı çıkmıştır [$\chi^2_{(3)}=26,292, p=0,00, p<0,05$]. Buna göre, seminer çalışmalarının gelecek yıllarda devam etmesi gerektiği konusunda, liselerde görev yapan DKAB öğretmenleri, ilkokul ve ortaokullarda görev yapan öğretmenlere göre daha fazla olumlu görüş belirtmiştir. Daha önceki bölümde belirtilen, lisede görev yapan öğretmenlerin ifade ettiği, gençlerin inançla ilgili güncel sorunlarına yönelik seminer istek ve ihtiyaçları bu olumlu görüşün gerekçesi olarak değerlendirilebilir. Ayrıca öğretmenlerin görev yaptıkları coğrafi bölgelere göre, görüşlerinin farklılaşma durumu da istatistiksel olarak anlamlı çıkmıştır [$\chi^2_{(3)}=53,202, p=0,00, p<0,05$]. Buna göre, seminer çalışmalarının uygun konu ve konuşmacılarla devam etmesi gerektiği görüşüne Doğu Anadolu bölgesindeki illerde görev yapan DKAB öğretmenleri, diğer bölgelerdeki illerde görev yapan öğretmenlere göre daha fazla katıldıklarını belirtmiştir. Doğu Anadolu bölgesindeki illerin çoğunun zorunlu hizmet bölgesinde bulunması ve dolayısıyla burada bulunan öğretmenlerin diğer illerdeki öğretmenlerden daha az öğretmenlik tecrübesine sahip olmalarından yola çıkarak, daha fazla hizmet içi eğitime ihtiyaç duydukları sonucu çıkarılabilir.

Bu verilere göre öğretmenlerin çoğunluğunun DÖGEP çalışmalarının geliştirilerek devamından yana oldukları görülmektedir. Bazı öğretmenler seminer çalışmalarının uygun konu ve eğitimcilerle devam etmesi gerektiği konusundaki görüşleri aşağıda verilmiştir:

“Gerçekten iyi ki katılmışım diyebileceğim bizi ilgilendiren, bilgilendiren etkili konu ve konuşmacıların olmasını istiyorum.” (Ö224: Ortaokul- Kayseri- Kadın- 16-20 ve yukarısı.)

“İlçe milli eğitimler planlamada yetersiz kalıyor eğer devam ederse bu konuda iyi bir planlama yapmalı be uzman getirmeli yoksa zümre toplantısından öteye gitmiyor.” (Ö118: Ortaokul- İzmir- Kadın- 11-15 yıl.)

“Lütfen alana hakim, meslekte görev yapmış, öğretmenlerin dertlerine pratik çözümler sunacak kişiler ve konular seçilsin. Kitabı bilgileri biz zaten biliyoruz. Bilmediklerimizi okuyup öğreniyoruz. Pratik yansıması olacak şeyler istiyoruz. Mesela namazın önemini zaten biliyoruz. Biz çocuklara namaz alışkanlığı nasıl kazandırabiliriz. Bunun için nasıl uygulamalar yapılmalı gibi...” (Ö159: Ortaokul- İzmir- Kadın- 0-5 yıl.)

“Yorgunluk kesinlikle, fakat reel problemlerin çözümleri ve uygulanacak planların görüşülüp netleştirilmesi daha iyi olur. Oradan çıktıktan sonra gene başa dönmemek lazım.” (Ö163: Ortaokul- Erzincan- Kadın- 0-5 yıl.)

“Okullarımızda uygulayabileceğimiz uygun konu ve etkinliklerle devam etmeli.” (Ö166: Ortaokul- İzmir- Kadın- 0-5 yıl.)

“Dersler aksadı. Katılım yetersiz oldu. Eğitim ve öğretime yansıtacağımız konularla devam etmeli.” (Ö221: Ortaokul- Tekirdağ- Kadın- 0-5 yıl.)

“Eğitime muhtaç olan sadece bizler miyiz? Onun için devam etse bile diğer branşlar da entegre edilmeli.” (Ö3: Lise- Kayseri- Erkek- 6-10 yıl.)

“Hiç faydalı olmadı, derslerimizi bırakıp gidiyoruz o ayrı bir vicdan azabı ya konuşmacı gelmiyor ya da belirlenen konu işlenmiyor, belirlenen okullar merkezden uzak zaman ve enerji israfı tamamen.” (Ö176: İlkokul- Konya- Kadın- 6-10 yıl.)

DÖGEP bağlamında yapılan seminer çalışmalarının devam etmesi konusundaki öğretmen görüşleri incelendiğinde, öğretmenlerin çoğunluğunun DÖGEP çalışmalarının geliştirilerek devamından yana oldukları görülmektedir. Ancak bazı öğretmenler çalışmaların plansızlığından şikayetini dile getirmişlerdir. Ayrıca bazı öğretmenler; eğitimcilerin alanın uzmanı, öğretim tecrübesi olan ve alanın sorunlarından haberdar olan kişilerden seçilmesi gerektiği, verilen eğitimlerin öğrenme- öğretim ortamında uygulanabilir pratik bilgileri içermesi gerektiğini ifade etmişlerdir.

Zengin⁴⁶ tarafından yapılan bir araştırmada, DKAB öğretmenlerinin hizmet içi eğitime katılma sayılarındaki artışa paralel olarak, öğretim yeterliklerinde bir artışın olmaması önemli bir sonuç olarak verilmiştir. Bu araştırmada DÖGEP bağlamındaki hizmet içi eğitimlerin zamanı, süresi, mekanları, ele alınan konular, eğitimciler ve konuların ele alınış yönteminde yaşandığı belirtilen sorunlar, hizmet içi eğitim faaliyetlerinin beklenen işlevlerini istenen düzeyde yerine getirememesindeki engeller arasında değerlendirilebilir. Dolayısıyla nitelik ve nicelik yönünden eksikler, alınan dönütlere göre giderilerek, etkili hizmet içi eğitim faaliyetlerinin sürdürülmesinin, öğretmenlerin mesleki gelişimi için yararlı olacağı söylenebilir. Aksi halde, rol ve sorumlulukları çeşitlenerek artan DKAB öğretmenleri kendilerinden beklenen yeni rol ve sorumlulukları yerine getiremeyecektir.⁴⁷

SONUÇ

1- Öğretmenlerin çoğunluğu DÖGEP faaliyetlerinin sene başında, sene sonunda ve dönem içinde yapılan mesleki çalışmalar döneminde yapılma-

⁴⁶ Zengin, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Eğitim Öğretim Yeterlik Algıları”, 24.

⁴⁷ Aydın, *Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi Öğretmeni Yetiştirme ve İstihdamı*, 418.

sının daha uygun olacağını belirtmiştir. Çalışmaların hafta içinde olması gerektiği konusunda Doğu Anadolu ve Güneydoğu Anadolu bölgesindeki illerde görev yapan DKAB öğretmenleri ve 6-10 yıl kıdeme sahip DKAB öğretmenleri diğer bölgelerde çalışan ve diğer kıdeme sahip öğretmenlere göre daha fazla olumlu görüş belirtmiştir.

Açık uçlu sorulara verilen cevaplarda bazı öğretmenler, çalışmaların hafta içi mesai zamanlarında yapılmasının; seminer çalışmalarında verimsizlik, okuldaki derslerde aksamalar, idarecilerden izin alamama ve dersi boş geçen sınıflardaki disiplinsizlik gibi sorunlara yol açtığı ifade edilmiştir. Bazı öğretmenler ise eşleri de çalıştığı için küçük çocuklarının bakımıyla ilgili sorunlar yaşadıklarını dile getirmişlerdir.

2- Öğretmenler DÖGEP çalışmalarındaki etkinlik sürelerinin sabit olmadığını, ortalama bir saat sürdüğünü ifade etmişlerdir. Öğretmenlerin yarıya yakını etkinlik süresinin bir saat olmasının uygun olacağını, üçte birinden fazlası ise 40 dakika olması gerektiğini belirtmişlerdir. Çalışmaların bir saat olması gerektiği konusunda Doğu Anadolu bölgesindeki illerde görev yapan DKAB öğretmenleri, diğer bölgelerdeki illerde görev yapan öğretmenlere göre daha fazla olumlu görüş belirtmiştir. Açık uçlu soruların cevaplarında ise bazı öğretmenler, etkinlik sürelerinin; etkinlik içeriğine, yapılma zamanına ve etkinlikte uygulanan yöntemlere göre farklı sürelerde yapılabileceğini ifade etmişlerdir.

3- Öğretmenlerin çoğunluğu, DÖGEP etkinliklerinin yapıldığı mekanların uygun olduğunu belirtmiştir. Bu konuda Ege bölgesindeki illerde görev yapan DKAB öğretmenleri, diğer bölgelerdeki illerde görev yapan öğretmenlere göre, erkek DKAB öğretmenleri, kadın öğretmenlere göre, 11-15 yıl kıdeme sahip DKAB öğretmenler ise, diğer kıdemlere sahip öğretmenlere göre daha fazla olumlu görüş belirtmiştir. Buna karşı, seminer çalışmalarının yapıldığı mekanlar hakkında, liselerde görev yapan DKAB öğretmenleri, ilkökul ve ortaokullarda görev yapan öğretmenlere göre daha fazla olumsuz görüş belirtmiştir.

Açık uçlu soruların cevaplarında bazı öğretmenler, mekanların bazen dar olduğu ve katılımcıların çok kalabalık olduğu, bazen çok geniş mekanlarda çok az kişi olduğu görüşünün dile getirmiştir. Bazı öğretmenler ise, seminer yapılacak mekanlara ulaşım güçlüğü yaşandığını ifade etmiştir.

4- Öğretmenlerin yarıdan fazlası DÖGEP bağlamında yapılan etkinliklerin, öğrenme ihtiyacında oldukları konular olduğunu belirtmiştir. Güneydoğu Anadolu bölgesindeki illerde görev yapan DKAB öğretmenleri, seminer çalışmalarında ele alınan konuların ihtiyaç duydukları konular olduğu görüşüne, diğer bölgelerdeki illerde görev yapan öğretmenlere göre,

erkek DKAB öğretmenleri ise kadın öğretmenlere göre daha fazla olumlu görüş belirtmiştir.

Açık uçlu sorunun cevabında bazı öğretmenler; konuların bilinenin tekrarı olduğu, konu dışı anlatımların sıkıcı olduğu, eğitimcilerin hazırlıksız geldiği ve konuların birbirinden bağımsız olduğu, süreklilik arz etmediği gibi olumsuzlukları dile getirmişlerdir. Ayrıca bazı öğretmenler; DKAB konularının öğretiminde öğrenci katılımını sağlayacak farklı öğretim yöntemleri, eğitim teknolojisi ve materyal geliştirme, sınıf yönetimi ve iletişim, gençlerin inanç problemleri ile ilgili soru ve sorunları ve çözüm yolları, değerler eğitimi ve bazı sanatsal faaliyetler konularında da bilgi ve becerilerini geliştirme isteğinde olduklarını belirtmişlerdir.

5- DKAB öğretmenlerinin yarıdan fazlası etkinliklerde uygun kişilerin eğitici olarak görevlendirildiğini belirtmiştir. Çalışmalarda eğitici olarak uygun kişiler seçildiği konusundaki görüşe; 16-20 yıl kıdeme sahip DKAB öğretmenleri, diğer kıdemlere sahip öğretmenlere göre, Ege bölgesindeki illerde görev yapan DKAB öğretmenleri, diğer bölgelerdeki illerde görev yapan öğretmenlere göre, erkek DKAB öğretmenleri ise kadın öğretmenlere göre daha fazla olumlu görüş belirtmiştir. Ancak açık uçlu sorunun cevabında bazı öğretmenler; eğitimcilerin alanın uzmanı olmadığı, hitap edeceği kitlenin özelliklerini bilmeden konuşma yaptıkları, alanın problemlerine tam vakıf olmadıkları, seminer görevini kendisine yük gören iletişimi zayıf kişiler oldukları ve ilçe milli eğitim yöneticilerinin eğitici bulmada plansız çalışmalarını gibi olumsuzlukları dile getirmişlerdir.

DKAB öğretmenlerine, DÖGEP çalışmalarında eğitici olarak kimlerin görev almasını istersiniz, sorusuna verdikleri cevaplarda, çoğunlukla akademisyenlerin görev alması gerektiğini belirtmişlerdir. Akademisyenler içinde de en fazla din eğitimi bilimci hocaların isimlerini vermişlerdir.

6- DKAB öğretmenlerinin yarıdan fazlası, etkinliklerdeki yöntemlerin öğretmen katılımını sağlamadığı ve sıkıcı olduğunu belirtmiştir. Seminer yöntemlerini öğretmen katılımını sağlayamadığı ve sıkıcı olduğu görüşüne, Doğu Anadolu bölgesindeki illerde görev yapan DKAB öğretmenleri, diğer bölgelerdeki illerde görev yapan öğretmenlere göre daha fazla katıldıklarını belirtmiştir. Seminer çalışmalarının da dikkat çekici yöntemler seçildiği görüşüne ise, 11-15 yıl kıdeme sahip DKAB öğretmenleri, diğer kıdemlere sahip öğretmenlere göre daha fazla olumlu görüş belirtmiştir.

Bazı DKAB öğretmenleri açık uçlu soruya verdikleri cevaplarda; seminer çalışmalarındaki, tek yönlü olarak eğiticinin anlatımına dayalı yöntemleri sıkıcı olduğu için istemedikleri, öğretmen katılımının da sağlandığı atölye çalışmalarını daha verimli buldukları sonucuna ulaşılmıştır.

7- Öğretmenlerin çoğunluğu, uygun konu ve konuşmacılarla DÖGEP seminer çalışmalarının gelecek yıllarda devam etmesini istemektedirler. Seminer çalışmalarının gelecek yıllarda devam etmesi gerektiği konusunda; liselerde görev yapan DKAB öğretmenleri, ilkokul ve ortaokullarda görev yapan öğretmenlere göre, Doğu Anadolu bölgesindeki illerde görev yapan DKAB öğretmenleri, diğer bölgelerdeki illerde görev yapan öğretmenlere göre daha fazla katıldıklarını belirtmiştir.

Açık uçlu sorunun cevabında DÖGEP bağlamında yapılan seminer çalışmalarının devam etmesi konusunda bazı öğretmenler çalışmaların plansızlığından şikayetini dile getirmişler, eğiticilerin alanın uzmanı, öğretim tecrübesi olan ve alanın sorunlarından haberdar olan kişilerden seçilmesi gerektiğini, verilen eğitimlerin öğrenme-öğretme ortamında uygulanabilir pratik bilgileri içermesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Bu verilerden DKAB öğretmenlerinin, uygulamadaki sorunların çözülmesi ve DÖGEP çalışmalarının geliştirilerek devamından yana oldukları sonucuna ulaşılabilir.

Araştırmada elde edilen sonuçlara göre aşağıdaki öneriler getirilebilir.

1- DKAB öğretmenleri, DÖGEP bağlamında yapılan seminer çalışmalarının hafta içinde yapılmasının bazı olumsuzluklarını dile getirmişlerdir. Sene başında, sene sonunda ve yıl içindeki mesleki çalışmalar ve bazı hafta sonları bu çalışmaların daha verimli olmasında etkili olabilir.

2- Etkinlik süreleriyle ilgili bazı sorunlar dile getirilmiştir. Etkinlik süreleri seminer çalışmalarının niteliği ve yöntemine bağlı olarak, öğretmenlerden alınan dönütlere göre ayarlanabilir.

3- Seminer çalışmalarının yapıldığı mekanların fiziki yapısı ve ulaşım güçlüğü ile ilgili bazı sıkıntılar dile getirilmiştir. Seminer mekanı olarak, öğretmenlerin rahatça ulaşabileceği merkezi yerler seçilebilir. Ayrıca öğretmenlerin etkin katılımını sağlayacak farklı etkinlikler ve atölye çalışmaları yapmaya elverişli mekanlar tercih edilebilir. Pandemi sürecinde öğretmenler uzaktan eğitim uygulamalarına geçmişlerdir. Dolayısıyla bu konudaki bilgi ve becerilerinin geliştiği söylenebilir. Hizmet içi eğitimin uzaktan eğitim yoluyla yapılması hem mekan, hem ulaşım hem de nitelikli eğitici sorununun çözümüne katkı sağlayabilir.

4- Seminer çalışmalarında ele alınan konuların öğretmen ihtiyaçları ile örtüşmediği durumlar olduğu dile getirilmiştir. Konu seçiminde, öğretmen ve okul yöneticisi görüşlerinden de yararlanılabilir.

5- Eğiticilerin alan uzmanı olmamaları ve eğitici nitelikleri ile ilgili bazı sorunlar ifade edilmiştir. Bu konuda MEB ve yükseköğretim kurumları etkin işbirliği yapabilirler. Eğiticilerin seçiminde öğretmen görüşlerinden yararlanılabilir. Ayrıca özellikle seminer çalışmalarında görev verilecek öğ-

retmen ve eğitim yöneticilerinin, yetişkin eğitimi konusundaki yeterliklerini geliştirmeye yönelik eğitimler verilebilir.

6- Seminer çalışmalarında genellikle sunuş yönteminin tercih edildiği ve verimsiz olduğu belirtilmiştir. Öğretmenlerin de etkin katılımını sağlayacak tematik atölye çalışmaları yapılabilir. Ayrıca öğretim yöntemleri konusunda da öğretmen görüşleri dikkate alınarak bazı düzenlemeler yapılabilir.

7- Öğretmenler, DÖGEP bağlamında yapılan seminerin devamından yana olduklarını ancak bazı sorunların yaşandığını ifade etmişlerdir. Öğretmen görüşlerinden de yararlanarak, süre, zamanlama, uygun eğitici ve konular belirlenerek yeniden planlamalar yapılabilir. Seminerlerin planlanması ve yürütülmesini takip amacıyla, ilçe milli eğitim müdürlükleri bünyesinde eğitim yöneticileri, öğretmenler ve akademisyenlerden oluşan komisyonlar oluşturulabilir. Çalışmalar yıl sonunda kitapçık haline getirilerek okullara gönderilebilir. Seminer katılımcılarının ve etkin görev alanların farklı yollarla ödüllendirilmesi sağlanabilir. Ayrıca 2020 yılında ortaya çıkan pandemi döneminde uzaktan eğitim tecrübesi yaşayan ve bu konudaki yeterlikleri gelişen öğretmenlere uzaktan eğitim yoluyla mesleki gelişim faaliyetleri düzenlenebilir.

KAYNAKÇA

- Aydın, Muhammet Şevki. *Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi Öğretmeni Yetiştirme ve İstihdamı*. İstanbul: Değerler Eğitim Merkezi, 2016.
- Bümen, Nilay T vd. "Türkiye Bağlamında Öğretmenlerin Mesleki Gelişimi: Sorunlar ve Öneriler". *Millî Eğitim Dergisi* 194 (2012), 31-50.
- Can, Abdullah. *SPSS ile Bilimsel Araştırma Sürecinde Nicel Veri Analizi*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 7. Basım, 2019.
- Demirel, Özcan. *Eğitimde Program Geliştirme*. Ankara: Pegem Akademi, 21. Basım, 2014.
- Erden, Münire. *Sınıf Yönetimi*. Ankara: Arkadaş Yayınevi, 2. Basım, 2014.
- Gönen, Selahattin - Kocakaya, Serhat. "Fizik Öğretmenlerinin Hizmet İçi Eğitimler Üzerine Görüşlerinin Değerlendirilmesi". *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 19 (2006), 37-44.
- Gültekin, Mehmet - Çubukçu, Zühal. "İlköğretim Öğretmenlerinin Hizmetiçi Eğitime İlişkin Görüşleri". *Sosyal Bilimler Dergisi* 19 (2008), 185-201.
- Güngör, Ali. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Okul Müdürlerince Değerlendirilmesine İlişkin Tarafların Görüşlerinin Değerlendirilmesi (Kilis-Gaziantep Örneği)*. Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2020.

- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Tekışık Matbası, 6. Baskı, 1994.
- Kayıkçı, Kemal - Turan, Ümran. “Öğretmenlerin Milli Eğitim Bakanlığı Tarafından Hazırlanan Hizmet İçi Eğitim Çalışmalarına İlişkin Görüşleri”. *Çağdaş Yönetim Bilimleri Dergisi* 4/2 (2017).
- Keser Özmantar, Zehra. “Örnekleme Yöntemleri ve Örnekleme Süreci”. *Eğitim Yönetiminde Araştırma*. Ankara: Pegem Akademi, 1. Basım, 2018.
- MEB. “Din Öğretimi Genel Müdürlüğünün ‘Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Gelişim Programı’ konulu yazısı (26/09/2019 tarih ve 52532194-602.05-E.18148460 sayı)”, 2019.
- MEB. “Din Öğretimi Genel Müdürlüğünün ‘Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Gelişim Programı’ konulu yazısı (27/09/2018 tarih ve 52532194-602.05-E.17685864 sayı)”, 2018.
- Öz, Ayhan. “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Mesleki Gelişiminde Hizmet İçi Eğitimin Yeri (İstanbul Örneği)”. *Değerler Eğitimi Dergisi* 12/28 (2014), 121-168.
- Öz, Ayhan. *Milli Eğitim Bakanlığı Bünyesinde Düzenlenen Hizmet İçi Eğitimlerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Mesleki Gelişimine Katkısı (İstanbul İli Örneği)*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2012.
- Saban, Ahmet. “Hizmet İçi Eğitimde Yeni Yaklaşımlar”. *Milli Eğitim Dergisi* 145 (2000).
- Şahin, Ümran - Türkoğlu, Adil. “Sınıf Öğretmenlerine Yönelik Hizmet İçi Eğitim Model Önerisi”. *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14/37 (2017), 90-104.
- Şimşek, Hasan - Yıldırım, Ali. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 9. Basım, 2013.
- Taymaz, Haydar. *Hizmet İçi Eğitim*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 1992.
- Yayla, Deniz - Sayın, Mustafa. “Milli Eğitim Bakanlığı Hizmetiçi Eğitim Faaliyetlerinin Değerlendirilmesi”. Meb Earged, 2006. Meb Earged.
- Yıldız, Sevgi. “Sosyal Bilimlerde Örnekleme Sorunu: Nicel ve Nitel Paradigmalarından Örnekleme Kuramına Bütüncül Bir Bakış”. *Kesit Akademi Dergisi* 3/11 (2017), 421-442.
- Zengin, Mahmut. “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Eğitim Öğretim Yeterlik Algıları”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XV/1-28 (2013), 1-28.

KİLİS AĞZINA ÖZGÜ BAZI KELİMELELER VE ARAPÇA KÖKENLERİ

SOME WORDS SPECIFIC TO KILISIAN DIALECT AND THEIR ARABIC ORIGINS

YAKUP GÖÇEMEN

DR. ÖĞR. ÜYESİ, KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ İLAHIYAT FAKÜLTESİ ARAP DİLİ BELÂĞATI
ANABİLİM DALI

ASSISTANT PROFESSOR, UNIVERSITY OF KILIS 7 ARALIK FACULTY OF THEOLOGY
DEPARTMENT OF ARABIC LANGUAGE AND RHETORIC.

yakupgocemen@kilis.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-2778-1401>

<http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.779726>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
12 Ağustos / August 2020

Kabul Tarihi / Accepted
21 Aralık / December 2020

Yayın Tarihi / Published
Aralık / December 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Aralık / December

Atıf / Cite as

Göçemen, Yakup, "Kilis Ağzına Özgü Bazı Kelimeler ve Arapça Kökenleri [Some Words Specific to Kilis Dialect and Their Arabic Origins]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 7/2 (Aralık/December 2020): 999-1032.

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

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.
For Permissions

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



KİLİS AĞZINA ÖZGÜ BAZI KELİMELER VE ARAPÇA KÖKENLERİ

Öz

İnsanların toplumsallaşma süreçlerinde etkili olan pek çok dinamik bulunmaktadır. Bireyin, çevresiyle arasında kurmaya çalıştığı ilişki ve iletişimin temelinde yer alan dil, bu dinamiklerin başında gelmektedir. Toplum açısından değerlendirildiğinde dil, bireylerden oluşan toplulukları topluma dönüştüren, insanların birlikte yaşayabilmelerine olanak sağlaması nedeniyle toplumsallaşma sürecinin en önemli araçları arasında sayılması gereken bir kurumdur. Ancak insan hayatında böylesine önemli bir role sahip olan dil, toplumlar arasındaki dinî, tarihî, siyasî, kültürel, ekonomik vb. alanlarda kurulan ilişkilerin doğal bir sonucu olarak etkileşim ve değişime açıktır. Bu etkileşim, dillerin ait olduğu toplumların farklı alanlarda birbirleriyle kurdukları ilişkilerin boyutlarıyla doğru orantılıdır. Güneyin serhat şehri olarak bilinen Kilis, Türkiye’de Arapça’nın konuşulduğu Hatay, Adana, Şanlıurfa, Mardin, Siirt gibi iller kadar çok dilli bir yapıya sahip değildir. Buna rağmen yörede konuşulan ağız, tarih boyunca Suriye’yle aynı coğrafya ve kaderi paylaşmasının doğal bir sonucu olarak Arapçayla derin bir etkileşim içinde olmuştur. Bu etkileşim çerçevesinde Arapçadan ödünç alınan bazı öğeler, Kilis ağzına özgü bazı kelimelere dönüşmüştür. Diller arası ilişkilerin doğurduğu ödünç alma hareketliliğinde en çok yer alan öğeler olan sözcükler, Arapçadan ödünç alınan unsurların başında gelmektedir. Bu çalışmada, Kilis ağzına özgü bazı kelimeler ele alınacak, bu kelimelerin Arapça kökenleri incelenerek sözcüklerin orijinal anlamlarını koruyup koruyamadığına veya uğradığı anlam değişikliklerine işaret edilecektir.

Özet

Bireyin çevresiyle olan iletişiminin temel aracı olan dil, insanların toplumsallaşma süreçlerinde etkin rol oynayan dinamiklerin başında gelmektedir. Buna göre dil, bireylerden oluşan toplulukları topluma dönüştüren ve insanların birlikte yaşayabilmelerine olanak sağlayan bir araçtır. Ancak insan hayatında böylesine önemli bir rol üstlenen dil, toplumlar arasındaki dinî, tarihî, siyasî, kültürel, ticarî vb. alanlarda kurulan ilişkiler nedeniyle etkileşim ve değişime açıktır. Dillerin ait olduğu toplumların birbirleriyle kurdukları ilişkilerin boyutlarıyla, söz konusu etkileşim arasında doğru orantı bulunmaktadır. İnsanlık tarihi kadar kadim olan bu etkileşim, gerek aynı coğrafyayı paylaşan çeşitli etnik unsurlardan ibaret toplumların, gerekse birbirlerinden uzak coğrafyalarda yaşayan milletlerin sahip oldukları diller arasında gerçekleşmiştir. Tüm dünya dilleri gibi Türkçe de tarih boyunca uzak veya yakın dil gruplarında yer alan çeşitli dillerle etkileşime girmiştir. Söz konusu etkileşim, Türkçenin diğer dillerden çeşitli ödünç öge alışverişinde bulunmasına yol açmıştır. Özellikle Türklerin İslâm’ı benimsemeleriyle birlikte, Türkçe ile Arapça arasında geniş çaplı bir etkileşimin meydana geldiği görülmüştür.

Tarih boyunca pek çok Türk boyunun yurt edindiği, güneye inerken geçiş noktalarından biri olarak kullandığı Kilis, son yıllarda yaşanan ve bölgeyi derinden etkileyen olaylar sonucunda büyük önem kazanmıştır. Güneyin serhat şehri ünvanıyla anılan ve Türkmen diyarı olarak bilinen Kilis, Türkiye’de Arapça’nın konuşulduğu Hatay, Adana, Şanlıurfa, Mardin, Siirt gibi çok dilli bir yapıya sahip olmasa da coğrafi konumu itibarıyla diller arası etkileşimin yoğun olarak görüldüğü bölgeler arasına dâhil edilmiştir. Fonolojik ve morfolojik özellikleriyle Batı Türkçesinin batı grubunda konumlandırılan Kilis ağzı, yüzyıllardır Arapların yaşadıkları topraklarla aynı coğrafya ve kaderi paylaşmanın doğal bir sonucu olarak Arapçayla derin bir etkileşim içinde olmuştur. Kilis ağzı, Arapçadan ve Suriye bedevi lehçesinin karakteristik özelliklerini yansıtan ve yörenin kırsal kesimlerinde konuşulan Arap diyalektinden etkilenmiştir. Yörenin Türkçe ağzı ile Arapça arasında gerçekleşen etkileşim, dilin

morfoloji, fonoloji, sözdizimi ve deyimler gibi çeşitli alanlarında görülmekle birlikte kelimeler, diller arası alışverişten en fazla etkilenen öğeler olmuştur. Bu etkileşimle Kilis ağzının Arapçadan ödünç aldığı bazı sözcükler, bu ağzın karakteristik özellikleri arasında yer almıştır. Kilis ağzına özgü bazı kelimelerin etimolojik incelemesini esas alan ve bunların Arapça kökenlerini ortaya koymayı hedefleyen bu çalışma, söz konusu kelimelerin orijinal anlamlarını ne derece koruyabildiklerini veya uğradıkları daralma, genişleme, kayma, başkalaşma gibi anlam değişikliklerini ele alacaktır. Bundan dolayı bu çalışma, Türkiye'nin kültürel miras haritasında önemli bir yeri bulunan yöre ağzının karakteristik özelliklerini tespit etmeye çalışan araştırmalar arasında tasnif edilebilir. Ayrıca çalışmanın, coğrafyamızda yaşayan farklı etnik unsurlar arasındaki ortak paydalara ışık tutarak, ülkemizin toplumsal katmanları arasındaki ilişkilerin pekiştirilmesine katkı sağlaması mümkündür.

Kilis ağzı, Türkçede yer alan Arapça kelimelere ek olarak, kendine has bir şekilde daha birçok kelimeyi Arapçadan ödünç alarak bünyesine dâhil etmiştir. Diller arası etkileşimin doğal bir sonucu olarak Arapçadan Kilis ağzına geçen kelimelerin, büyük ölçüde fasih Arapçanın, bazen de bölgede konuşulan Arap diyalektinin fonetik ve morfolojik özelliklerine uygun bir biçimde ödünç alındığı gözlemlenmiştir. Bu çalışmada, Arapça kökenli kelimelerin yöre halkının hayatlarının hangi alanında daha yoğun olduğuna dair bir çıkarımda bulunabilmek adına, Arapçadan ödünç alınan kelimeler konularına göre tasnif edilerek incelenmiştir. Meslek ve kişisel özelliklerle ilgili kelimeler, mekânlarla ilgili kelimeler, zamanla ilgili kelimeler, bitki, yiyecek ve içeceklerle ilgili kelimeler, eşya ve araçlarla ilgili kelimeler, tarım ve ticaretle ilgili kelimeler, diğer konuları ilgilendiren kelimeler şeklinde gerçekleştirilen tasnif sonucunda, Arapça kökenli sözcüklerin eşyalar ve yiyeceklerle ilgili kelimeler başlıkları altında yoğunlaştığı anlaşılmıştır. Arapçadan yöre ağzına geçen sözcükler incelendiğinde, bu kelimelerden pek çoğunun Arapçadaki aslı telaffuzları ve anlamlarını koruduğu, bir kısmının da telaffuz farklılığı veya anlam yönüyle daralma, genişleme, başkalaşma gibi anlam değişmelerine maruz kaldığı görülmüştür. Söyleniş itibarıyla değişime uğrayan Arapçadan ödünç alınan bazı kelimelerde ise, Kilis ağzının karakteristik özellikleri arasında gösterilen ünlü düşmesi, ünlü uyumu, ünlü göçüşmesi, ötümlüleşme, ötümsüzleşme, ünsüz türemesi, ünsüz göçüşmesi, ünsüz düşmesi, hece kaynaşması ve hece yutumu gibi fonetik ve yapısal değişikliklerinin gerçekleştiği tespit edilmiştir. Arapçanın yörede hâkim olan ağız üzerindeki etkisi, fasih Arapçayla sınırlı kalmamıştır. Zira yapılan incelemelerde Kilis ağzında görülen bazı Arapça kökenli kelimelerin fasih Arapçayla anlam ilişkisi tespit edilememiştir. Bu kelimelerin yörenin kırsal kesimlerinde veya Arapların yaşadıkları bölgelerde kullanılan Ammice diyebileceğimiz Arap diyalektinden alıntılandığı anlaşılmıştır. Buna ek olarak Arap coğrafyasının bazı bölgelerinde konuşulan lehçeler aracılığıyla Arapçaya geçen ancak köken itibarıyla Latince, Yunanca, İtalyanca, Fransızca, Farsça olan bazı kelimelerin, Arapça üzerinden Kilis ağzına geçtiği görülmüştür. Bir kısmı Arapça bir kısmı da Farsçadan oluşan Arapçadan ödünç alınan bazı kelimelerin ise, Osmanlı Türkçesinin klasik kelime türetme yöntemlerine uygun olduğu tespit edilmiştir. Yüzyıllar boyunca Osmanlı sancağı altında yer alan Kilis'te hâkim olan ağızda bu yapıdaki kelimelerin varlığı gayet doğal bir durum olarak değerlendirilmiştir. Ses ve biçim yapısı itibarıyla Arapça kökenli olduğu anlaşılan olan bazı kelimelerin Kilis ağzında ifade ettiği anlamlarla, fasih Arapça veya Arap lehçelerindeki anlamları arasında bir ilişki tespit edilememiştir. Kilis ağzını Türkiye'nin diğer bölgelerinde konuşulan ağızlardan ayıran karakteristik özellikler arasında görülebilecek söz konusu Arapça sözcükler, yörenin adeta mozaığı andıran çok kültürlü yapısının canlı şahitleri olarak varlığını devam ettirmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili Belâğatı, Dil, Ağız, Kilis, Etkileşim.

SOME WORDS SPECIFIC TO KILISIAN DIALECT AND THEIR ARABIC ORIGINS

Abstract

There are many dynamics that are effective in people's socialization processes. Language at the heart of the relationship and communication that the individuals try to establish with their environment is one of these dynamics. When evaluated from a societal perspective, language is an institution that transforms communities of individuals into society and should be considered among the most important tools of the socialization process because it allows people to live together. However, the language, which has such an important role in human life, is open to interaction and change as a natural result of the relationships established in the religious, historical, political, cultural, economic, etc. areas between societies. This interaction is directly proportional to the dimensions of the relationships that the societies with different dialects established with each other in different areas. Kilis, known as the border city of the south, does not have a multilingual structure as much as the provinces such as Hatay, Adana, Şanlıurfa, Mardin and Siirt, where Arabic is spoken in Turkey. Nevertheless, the dialect spoken in the region has had a deep interaction with Arabic as a natural result of sharing the same geography and destiny with Syria throughout history. Within the framework of this interaction, some items borrowed from Arabic have evolved into some words specific to Kilisian dialect. Words, which are the most common items in the borrowing mobility arising from interlanguage relations, are among the main elements passed from Arabic. In this study, some words specific to Kilisian dialect will be discussed, and it will be pointed out whether these words could preserve their original meanings or the meaning changes they have undergone by examining their Arabic origins.

Summary

Language, which is the main tool of communication with the individual's environment, is one of the dynamics that plays an active role in people's socialization processes. Accordingly, language is a tool that transforms individual communities into society and allows people to live together. However, the language, which plays such an important role in human life, is open to interaction and change due to the relationships established in the religious, historical, political, cultural, economic, etc. areas between societies. There is a direct proportion between the dimensions of the relationships established by the societies with different dialects and the interaction in question. This interaction, which is as ancient as human history, has been seen among the languages of both societies consisting of various ethnic elements sharing the same geography and nations living in distant geographies. Like all world languages, Turkish has interacted with various languages in distant or close language groups throughout history. This interaction caused Turkish to exchange various items from other languages. Turkish and Arabic have been widely interacted with each other especially with the adoption of Islam by the Turks.

Kilis, which has been home to many Turkish tribes throughout history and used as one of the transit points while descending to the south, has gained great importance as a result of the events that have taken place and affected the region deeply in recent years. Kilis, which is known as the border city of the south and is known as a Turkmenian land, has not had a multilingual structure such as Hatay, Adana, Şanlıurfa, Mardin and Siirt, where Arabic is spoken in Turkey, but has been included in the regions where inter-language interaction is seen extensively due to its geographical location. The dialect of Kilis, which is positioned in the western group of Western Turkish with its phonological and morphological characteristics, has been in

deep interaction with Arabic as a natural result of sharing the same geography and destiny in the lands where Arabs have lived for centuries. The dialect of Kilis has been influenced by Arabic and the Arabic dialect, which reflects the characteristic features of the Syrian Bedouin dialect and is spoken in rural areas of the region. Although the interaction between the Turkish dialect of the region and Arabic is seen in various areas of the language such as morphology, phonology, syntax and idioms, words have been the elements most affected by the exchange between languages. With this interaction, some words borrowed from Arabic by the dialect of Kilis were among the characteristic features of this dialect. This study, which aims to perform the etymological analysis of some words specific to Kilis dialect and reveal their Arabic origins, will address the extent to which the words in question preserved their original meanings or changes in meaning such as narrowing, expansion, shift, and metamorphosis. Therefore, this study can be sorted among the researches trying to identify the characteristic features of the dialects that has an important place in Turkey's cultural heritage map. Furthermore, it is possible that the study will contribute to the strengthening of the relations between the social layers of our country by shedding light on the common grounds between different ethnic elements living in our geography.

In addition to the Arabic words in Turkish, the dialect of Kilis has borrowed many more words from Arabic and incorporated them into its structure. As a natural result of inter-language interaction, it has been observed that the words passed from Arabic to Kilis dialect are borrowed largely in accordance with the fluent Arabic and sometimes the phonetic and morphological characteristics of the Arabic dialect spoken in the region. In this study, the words passed from Arabic were classified and analysed according to their subjects in order to make an inference in regard with concentration of Arabic origin words in local people's lives. As a result of the classification made in the form of words related to profession and personal characteristics, words related to places, words related to time, words related to plants, food and beverages, words related to goods and tools, words related to agriculture and trade, words related to other subjects, it has been understood that words of Arabic origin are mostly concentrated under the words related to goods and food. Considering the words passed from Arabic to the dialect of the region, it has been seen that many of these words preserved their original pronunciation and meanings in Arabic, and some of them sustained changes in meaning such as narrowing, expansion, metamorphosis in terms of pronunciation or meaning. In some words passed from Arabic, which has been changed in terms of pronunciation, it has been determined that some characteristic features of the Kilisian dialect including phonetic and structural changes such as haplology, vowel harmony, crasis, vocalisation, devoicing, consonant anaptyxis, metathesis, consonant disappearance, contraction, syncopation have been changed. The effect of Arabic on the dominant dialect in the region is not limited to fluent Arabic. Because, no semantic relation was found between some Arabic-origin words seen in Kilis dialect and fluent Arabic. It has been determined that these words are derived from the Arabic dialect, which can be called Ammian (informal dialect) and spoken in the rural areas of the region or in the regions where Arabs live. Furthermore, it has been observed that some words spoken in some regions of the Arab geography have passed into the dialect of Kilis through Arabic even though they are Latin, Greek, Italian, French and Persian in origin. Some words borrowed from Arabic, which consists of Arabic and Persian words, were found to be relevant with the classical word derivation methods of Ottoman Turkish. The presence of words of this structure in the dialect of Kilis, the city which has been under the Ottoman flag for centuries, has been considered as a very natural situation. No relationship was found between the meanings of some words expressed in Kilisian dialect and their counterparts in fluent Arabic or in-

formal Arabic dialects, and these words understood to be of Arabic origin due to their sound and morphological structure. The Arabic words separating the dialect of Kilis from other dialects spoken in other regions of Turkey have continued to exist as living witnesses of the multicultural structure of the region, which resembles a mosaic.

Keywords: Arabic Rhetoric, Language, Dialect, Kilis, Interaction.

GİRİŞ

İnsan topluluklarını millet çatısı altında bir araya getiren en güçlü öğelerden biri dildir. Bireylerden oluşan toplulukları topluma dönüştüren dil, insanların birbirleriyle anlaşabilmeleri ve birlikte yaşayabilmelerine olanak sağlaması nedeniyle toplumsal oluşum sürecinin en önemli araçları arasında sayılmaktadır. Aynı zamanda bir kültür varlığı olarak dil, milletlerin kültürel hazinelerinin en nadide parçalarından birini teşkil etmektedir.¹ Ancak insan hayatında böylesine önemli bir role sahip olan dil, toplumlar arasındaki dinî, tarihî, siyasî, kültürel, ticarî, ekonomik vb. alanlarda kurulan ilişkilerin doğal bir sonucu olarak etkileşim ve değişime açıktır. Alman dil bilimci Otto Jastrow dillerin birbiriyle temas halinde olduğunu, dilbilimsel sınırların politik sınırlar kadar kesin olmadığını ifade etmektedir.² Doğan Aksan da değişimin, dilin özünde olan bir nitelik olduğunu vurgulamaktadır.³ Söz konusu etkileşim, dillerin ait olduğu toplumların farklı alanlarda birbirleriyle kurdukları ilişkilerin boyutlarıyla doğru orantılıdır. Buna göre birbirlerinden kopuk ve kendi sınırları içinde kapalı devre bir hayat sürmeleri imkânsız olan insan topluluklarının dil yönüyle birbirlerinden etkilenmeleri kaçınılmazdır. Öte yandan dil, gerek bir tek toplum içinde gerekse toplumlar arasında gerçekleşen kültürel hareketliliği doğrudan etkileyen temel faktörler arasında yer almaktadır. Ancak kültürel hareketlilikle dil arasındaki etki ilişkisinin çift yönlü olduğu ifade edilmelidir. Buna göre toplumlar ve yaşatmaya çalıştıkları kültürleri, dillerin birbirleriyle etkileşimlerinde en az kültürel hareketlilikte dilin ortaya koyduğu etki kadar belirleyici bir etkiye sahiptir.⁴ Bir ulusu ezelden ebede taşıyacak iki dinamik unsuru ifade eden dil ve kültürün, gerek varlık gerekse etkileşim anlamında birbirinden bağımsız düşünülmesi mümkün de-

¹ Walter Porzig, *Dil Denen Mucize*, Çev. Vural Ülkü (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011), 157.

² Otto Jastrow, "Arabic Dialect Clusters in Turkey - Towards a Comparative Typology", *Türk Dilleri Araştırmaları Dergisi* 16 (2006), 153.

³ Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2015), 1/141.

⁴ Aksan, *Her Yönüyle Dil*, 1/137.

ğildir. Bu iki dinamiğin birbirini tamamlayan bir bütün olduğu ifade edilmekte ve dilin kültürün taşıyıcısı, kültürün de dilin en önemli rezerv alanlarından biri olduğu belirtilmektedir.⁵

Diller arasında gerçekleşen etkileşim, dillerin oluşumunun başlangıcı kadar eskidir. Birlikte yaşayan veya birbirleriyle geliştirdikleri sosyal, kültürel, dinî, ekonomik, politik ve ticarî ilişkiler üzerinden farklı alışverişlerde bulunan toplumların birbirlerine karşı etkileşimsel bir ilişki içinde oldukları bilinmektedir. Bu ilişkiler, sadece söz konusu alanlarla sınırlı kalmamış, kurulan ilişkiler çerçevesinde toplumların dillerini de etkisi altına almıştır. Diller arasındaki ilişkilerde en çok ödünç alınan öğeler sözcükler olmakla birlikte, bu etkileşim fonoloji, morfoloji, sözdizimi ve deyimler gibi diğer alanları da kapsamaktadır.⁶ Dillerin etkileşimi, aynı coğrafyada yaşayan yerel toplumlar arasında olabileceği gibi, birbirinden uzak bir biçimde çok farklı coğrafyalarda yaşayan milletler arasında da görülebilir. Öte yandan bu etkileşim, tipolojik açıdan birbirinden uzak dil gruplarında kategorize edilen diller arasında olabileceği gibi, bir tek dilin lehçeleri, şiveleri ya da ağızları arasında da gerçekleşebilir.⁷

Üzerinde varlığımızı sürdürdüğümüz Anadolu coğrafyası, kadim zamanlardan bu yana çok dilli kültürün yaşandığı ve buna bağlı olarak diller arası etkileşimin en yoğun gerçekleştiği bölgelerden biridir. Tüm dillerde olduğu gibi Türk dilinin de tarihsel süreci boyunca uzak veya yakın dil gruplarında yer alan dillerle etkileşime girdiği, bu etkileşim sonucunda diğer dillerden ödünç öğeler aldığı ve verdiği bilinmektedir. İslamiyet öncesi Uygurca evresinde Şamanizm, Budizm ve Maniheizm gibi inançların kavram ve terimlerinin hayat bulduğu Türkçe, özellikle Türklerin İslâm'ı benimsemelerinden sonra doğal olarak diller arası etkileşimi Arapça ve Farsçayla yaşamıştır. İlk etapta din adamları ve aydınların dillerine yansıyan bu etkileşim, sonraki dönemlerde bu kesim aracılığıyla halk tabakasına ulaşarak, Arapça öğelerin dildeki eski öğeleri unutturmasına yol açmıştır. Arapçanın etkisi dinî konularla sınırlı kalmamış, bunun yanı sıra bilim ve sanat gibi alanlarda İslâm coğrafyasıyla geliştirilen çok yönlü ilişkiler sonucunda pek çok Arapça öge dilde yer bulmuştur.⁸ Türkçe ile Arapça ara-

⁵ Ali Göçer, "Dil Kültür İlişkisi ve Etkileşimi Üzerine", *Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi* 729 (2012), 55.

⁶ Aksan, *Her Yönüyle Dil*, 1/139; Hadra Kübra Erkinay Tamtamış, "Baskın ve Aracı Dil Kavramları Bağlamında Türkçenin Mardin Arapçasına Etkisi", *Dicle Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 22 (Nisan 2019), 197.

⁷ Faruk Çiftçi, Muhammet Abazoğlu, "Diller Arası Etkileşim ve Uluslararası Öğrencilerin Eğitim Sürecine Etkisi (Türkçe-Arapça Modeli)", 4. *Uluslararası Öğrencilik Sempozyumu Bildiriler Kitabı* (İstanbul: Harf Yayınları, 2019), 10; Eyüp Zengin, "Türkçenin Diğer Dillerle Etkileşimi ve Sonuçları", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/52 (2017), 293.

⁸ Aksan, *Her Yönüyle Dil*, 3/45.

sındaki uzun bir geçmişe dayalı bu dil ilişkisinin tek taraflı olmadığı belirtilmelidir. Arapçanın Türkçe üzerindeki etkisi kadar olmasa da Türkçenin de Arapçaya etki ettiği bilinmektedir. İnanç birliğinden sonra Türklerin çeşitli vesilelerle Araplarla iç içe hayat sürmeleri sonucunda Arapça üzerinde etkili olan Türkçe, bu dile pek çok Türkçe öge girmesine veya Türkçe yoluyla başka dillerden öge aktarımına vesile olmuştur.⁹ Uzun bir geçmişe dayanan ortak tarih, coğrafya ve kader paylaşımına ek olarak, Türkiye'nin Suriye ve Irak'la ortak sınırlarının olması, Türkçe ve Arapça dil bölgelerinin Türkiye'nin güney ve güneydoğu hattı boyunca temas halinde olmasına yol açmıştır. Kimi noktalarda tek bir halkı veya ortak paydaları oldukça fazla olan halkları birbirinden ayıran sonradan dayatılan siyasî ve coğrafi sınırların, tarihî süreç boyunca bu halkların dilleri arasında oluşan etkileşimin çerçevesini daraltması mümkün olsa da bunun izlerini silerek tamamen ortadan kaldırması düşünülemez. Türkçe ve Arapça dil bölgelerinin temas noktalarından biri olan, Türkiye'nin güney komşusu Suriye sınırında yer alan Kiliş'e özgü ağızda yer alan Arapça kelimelerin incelenmesi, bu çalışmanın temel konusunu teşkil etmektedir. Araştırmanın temel konusuna geçmeden önce, kısaca Kilis tarihi, Kiliş'te hâkim olan ağız ve yörenin bazı kırsal bölgelerinde konuşulan Arap lehçesi hakkında bilgi verilmeye çalışılacaktır.

1. KİLİS TARİHİNE KISA BİR BAKIŞ

Geçmiş milattan önce 1100'lü yıllara dayanan Kilis, Hz. Ömer döneminde 15/636 yılında Ebû Ubeyde b. Cerrâh tarafından fethedilinceye kadar tarih boyunca sırasıyla Hitit, Asur, Pers, Selefki ve Roma hâkimiyeti altına girmiştir.¹⁰ XI. yüzyıla kadar Müslümanlarla Bizanslılar arasında el değiştiren şehir, tarih kaynaklarında o dönemlerde günümüz Suriye'sinde yer alan Azeze'ye bağlı bir köy olarak kayıtlara geçmiştir.¹¹ Esasen bölgede Türklerin varlığı, VIII. yüzyıldan itibaren ilk Türk boylarının bölgeye gelmesiyle başlamıştır. Bizans'a yönelik seferlere önem veren Abbâsî Halifesi

⁹ Bu konuda daha geniş bilgi için bkz.: Ahmed Ateş, "Arapça Yazı Dilinde Türkçe Kelimeler Üzerine Bir Deneme II (XI. Yüzyıldan Bugüne Kadar)", *Türk Kültürü Araştırmaları* 1-2, (1965), 5-25; Ahmet Fuat Mütevellî, *Arap Halk Dilinde Türkçe Kelimeler Türk Halk Edebiyatında ve Folklorunda Yeni Görüşler II* (Konya: Konya Kültür ve Turizm Derneği Yayınları, 1985); Muhammed Ahmed Dehmân, *Mu'cemu'l-Elfâzi't-Târîhiyye fi'l-'Asri'l-Memlûki* (Şam: Dâru'l-Fıkr, 1990); Bedrettin Aytaç, *Arap Lehçelerindeki Türkçe Kelimeler* (İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1994); Zeki Kaymaz, "Türkçenin Arapçaya Etkileri Üzerine Bazı Tespitler", *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 6/1 (2011), 69-73.

Araştırmaları Vakfı Yayınları, İstanbul 1994..

¹⁰ Metin Tuncel, "Kilis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/6.

¹¹ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân* (Beyrut: Dâr Sâdır, 1977), 4/476; Yahyâ b. Sa'îd el-Antâkî, *Târîhu'l-Antâkî el-Ma'rûf bi Silati Târîh Üthâ*. thk. Ömer Abdusselâm Temurî (Trablus: Jarrûs Pres, 1990), 203.

el-Mehdî zamanında uç bölgelere yerleştirilen bu boylar, zamanla Anadolu içlerine sızarak Bizans hâkimiyetindeki topraklarda “Atabeglik” olarak adlandırılan devletçikler kurmuşlardır.¹² XII. yüzyıldan itibaren Artukoğulları, Eyyübîler ve Memlûkler gibi güçlerin idaresine giren Kilis, Yavuz Sultan Selim döneminde 1516 yılında adını, bugün Kilis sınırları içinde bulunan Mercidabık’tan alan savaşla Osmanlı topraklarının bir parçası olmuştur. Kilis’in asıl gelişimi, Anadolu Selçukluları döneminde göçebe hayatı süren Türk boylarının Güneydoğu Anadolu’ya bir güvenlik unsuru olarak yerleştirilmesini ön gören Osmanlı yönetim anlayışıyla gerçekleşmiştir. Beydililer, Bayatlılar, Beylülkü, Harbendeli, İnallı, Gündüzlü Avşar, Köpekli Avşarı ve Peçenekler gibi Türkmen boyları, Kilis yöresine yerleştirilen ve kültürel ve toplumsal yönden bölge üzerinde etkili olan boyların başında gelmektedir. Bu bağlamda Kanunî Sultan Süleyman döneminde Canbolat ailesinin de buraya yerleştirilmesiyle, günümüz Kilis’i gerçek anlamda bu temeller üzerine yükselmiştir. XVI. yüzyılda Kanunî Sultan Süleyman’ın emriyle bir eyalet olarak teşkilatlandırılan Halep’e bağlı bir sancak olan Kilis, Türkmenlerin yerleşik hayata geçiş dönemlerinde yurt edindikleri yerlerden birisi olmuştur.¹³ Kaynaklarda, XIX. yüzyılda Halep’e bağlı bir kasaba statüsünde bulunan Kilis,¹⁴ Mondros Mütarekesi’ne aykırı olarak 6 Aralık 1918 tarihinde İngilizler tarafından işgal edilmiştir. İngilizler, yaklaşık bir yıl işgal altında tuttıkları şehirden çekilerek, Kilis’i 29 Ekim 1919’da Fransızlar’a bırakmışlardır. Fransız işgali, 20 Ekim 1921 tarihinde imzalanan Ankara Anlaşması’na kadar devam etmiştir. Anlaşma uyarınca oldukça dar bir alana sıkışan Kilis’in sınırları, 30 Mayıs 1926 tarihinde Fransızlarla yapılan ikinci bir anlaşmayla Suriye sınırının güneye çekilmesiyle az da olsa genişlemiştir. 1995 yılına kadar Gaziantep’e bağlı bir ilçe olan Kilis, 1995 yılında çıkarılan kararnameyle il statüsüne kavuşmuştur.¹⁵

2. KİLİS AĞZININ TARİHSEL OLUŞUM SÜRECİ VE BAZI ÖZELLİKLERİ

Kilis ağzını oluşturan tarihsel hareketlilikten bahsetmeden önce, ağız ve lehçe gibi terimlerin kısaca tanımlanmasının yararlı olacağı düşünülmektedir. Daha önce vurgulandığı üzere dilin doğasında olan değişim, zamanla dilin kendi içinde bazı farklılıklara sahip olmasına yol açmaktadır. Söz ko-

¹² Coşkun Alptekin, “Atabeg”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/38.

¹³ Tuncel, “Kilis”, 26/6; Hülya Arslan Erol, *Kilis İli Ağızları* (Kilis: Kilis Tarihi ve Kültürü Uygulama ve Araştırma Merkezi (KİTAM) Yayınları, 2018), 3.

¹⁴ Şemsettin Sâmî, *Kâmûsu'l-A'lâm* (İstanbul: Mihran Matbaası, 1889), 5/3880.

¹⁵ Tuncel, “Kilis”, 26/7.

nusu farklılıklar, “bir dilin tarihsel, bölgesel, siyasal sebeplerden dolayı ses, yapı ve söz dizimi özellikleriyle ayrılan kolu, diyalekt”¹⁶ şeklinde tanımlanan ve dilin alt sistemi olarak nitelenen lehçeleri ifade etmektedir.¹⁷ Yerel ayrımlara dayalı olan ve lehçenin alt birimini oluşturan ağız ise, “aynı dil içindeki ses, şekil, söz dizimi ve anlamca farklılıklar gösterebilen, belli yerleşim bölgelerine veya sınıflara özgü olan konuşma dili”¹⁸ cümlesiyle tanımlanmıştır.

Kilis, tarihin farklı dönemlerinde pek çok Türk boyunun yurt edindiği, çeşitli millet ve medeniyetlerin hâkim olduğu süreçlerden geçmiştir. Yörede konuşulan ağız da burada hüküm süren medeniyetlerin dil ve kültür birikimlerinin sonucudur. Bu birikimin temel aşamasını teşkil eden XI. yüzyılın başlarında anayurtları Aral ve Hazar’ın kuzeyinden ayrılarak güneye doğru hareket eden Oğuzlar ve Oğuz asıllı boylar, Türkmen adıyla anılmıştır.¹⁹ Günümüzde Kilis’in yer aldığı bölgenin, Bozok ve Üçok adı verilen Oğuz ikili teşkilatını koruyan Güneydoğu Anadolu ve Suriye Türkmenlerinin yurt edindiği veya güneye inerken konakladığı yerler olduğuna işaret edilmiştir. Moğol baskısı nedeniyle yurtlarını terk ederek XIII. yüzyılda Antep ve Suriye’ye göç eden Türkmenler, genel olarak Bozok koluna mensupturlar. Beydili, Bayat, Avşar, İnallı, Köpekli Avşarı, Gündüzlü Avşarı, Acürlü, Karakoyunlu ve Harbendeli gibi oymaklar, yöreyi yurt edinen Türkmenler’i oluşturan kollar arasında yer almıştır.²⁰ Ayrıca XVI. yüzyılın sonlarında başlayarak XVII. yüzyılın ilk yıllarına kadar devam eden Anadolu’daki Celâlî isyanları neticesinde Halep Türkmenlerinden İlbeyliler, Halep’in kuzeyindeki Menbic ve Kilis yöresine yerleştirilmişlerdir. Buna ek olarak Rakka bölgesindeki bazı Türkmen boyları kuzeye doğru hareket ederek, Azez, Bab, Menbic, Cerablus, Çobanbey ve Antep’in güneyindeki Türkmenlerin bulunduğu bölgelere gelmişlerdir.²¹ Türkmenlerin bölgedeki göç hareketleri takip edilerek XIX. yüzyıla gelindiğinde Kilis yöresinde Bozcalı, Beydili, Bayat, Avşar, Harbendeli, İnallı, İzzeddinli, Alayuntlu, Yüreğir, Bayındır, Çepni ve Peçenekler gibi Türkmen oymaklarının varlığı görülmektedir.²² Öte yandan Şemsettin Sâmî *Kâmûsu’l-A ‘lâm* adlı eserinde, bu bilgiyi desteklercesine XIX. yüzyılda kasaba olarak kayıtlara geçtiği Kilis’te konuşulan dilin Türkçe olduğunu vurgulamaktadır.²³ Keza Kilisli

¹⁶ Şükrü Haluk Akalın, *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011), 1580.

¹⁷ Tamtamiş, “Baskın ve Aracı Dil Kavramları Bağlamında Türkçenin Mardin Araçsına Etkisi”, 195.

¹⁸ Akalın, *Türkçe Sözlük*, 44.

¹⁹ Tahsin Banguoğlu, *Türkçenin Grameri* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2015), 15; Faruk Sümer, “Türkmenler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/608.

²⁰ Sümer, “Türkmenler”, 41/610.

²¹ Mustafa Kafalı, “Suriye Türkleri-I”, *Töre Dergisi* 21 (1973), 31-32; Fatih Kirişçioglu, *Suriye’de İç Savaş Süreken Suriye Türkleri* (Ankara: 21. Yüzyıl Türkiye Enstitüsü, 2013), 9.

²² Erol, *Kilis İli Ağızları*, 6; Jale Öztürk, “Kilis ve Hatay Ağızlarının Karşılaştırılması”, *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11/28 (2014), 86.

²³ Sâmî, *Kâmûsu’l-A ‘lâm*, 5/3880.

Muallim Rifat Bilge de sloganik “*Kilis Türkmen ilidir, dili Oğuz dilidir.*” sözüyle bunu dile getirmektedir. Bu nedenle Kilis ağzında yaygın bir biçimde Oğuz Türkçesinin yanında, kısmen de olsa Kıpçak Türkçesinin izlerinin görüldüğüne işaret edilmektedir. Kilis ilinin tarihsel alt yapısından yola çıkarak yörenin ağzı üzerine yapılan çalışmalarda, Kilis ağzının birinci derecede Avşar ağzının karakteristik özelliklerine sahip olduğu ve Salur boyuna özgü bazı özelliklerin yörede yaygın olarak kullanıldığı ifade edilmektedir. Dahası Kilis ağzının temel özelliği olan şimdiki zaman ekinin *-or* şeklinde kullanımının Salur ağzıyla ortak noktası olduğu belirtilmektedir. Bununla birlikte Kilis ağzında, *k*, *ğ*, *y*, gibi seslerin değişmesi, ünsüz ikizleşmelerin yoğunluğu, *diye* edatı yerine *deyin* ifadesinin yaygın olarak kullanılması gibi hususlarda Azerbaycan Türkçesiyle ortak yönlerinin olduğuna işaret edilmektedir. Öte yandan Anadolu Türkçesinin Batı grubunda yer alan Kilis ağzının, bir takım özellikleriyle Irak Türkmen Türkçesi ve Suriye Colan Türkmenleri ağzıyla benzerlik göstermesine rağmen, bu benzerliklerin ağzın tarihsel oluşum sürecinde bölgede etkili olan Türk boylarının bıraktıkları izler şeklinde yorumlanmasının uygun olacağı dile getirilmektedir.²⁴ Kıpçak ağzının sınırlı etkisi dikkate alınmadan genel bir değerlendirme yapılacak olursa, tüm ses ve şekil özellikleriyle Kilis ağzının Batı Türkçesinin batı grubunda görülmesi gerektiğini söylemek mümkündür.²⁵

3. KİLİS’TE KONUŞULAN ARAP LEHÇESİ

Bu çalışma, her ne kadar Kilis’in Türkçe ağzında yer alan Arapça kökenli bazı kelimelerin incelenmesini konu edinse de söz konusu Arapça kökenli kelimelerin Kilis ağzıyla ilişkisinin temellendirilmesi ve hangi Arap lehçesiyle ilintilendirilmesi gerektiği gibi hususlar dikkate alınarak, Kilis yöresinde konuşulan Arap lehçesinden bahsetmenin uygun olacağı düşünülmektedir. Kilis hakkında verilen tarihsel bilgilerden de anlaşılacağı üzere Kilis yöresi, tarih boyunca Oğuzlar’ın farklı kollarından gelen Türk boylarının mesken tuttuğu veya güneye inerken geçiş noktası olarak kullandıkları bir bölgedir. Yoğun Türkmen varlığına rağmen bu bilgi, bölgede Arapça konuşan toplulukların varlık göstermedikleri yönünde bir çıkarım yapacak biçimde yorumlanmamalıdır. Zira Hatay, Adana, Mersin, Şanlıurfa, Mardin, Siirt gibi Türkiye’nin güney ve güneydoğu sınır hattında yer alan illerde farklı lehçeleriyle Arapçanın konuşulduğu bilinmektedir. Kültürel ve dil yapısının önemli bir parçası Arapça olan bu illere, Gaziantep ve

²⁴ Erol, *Kilis İli Ağzları*, 6-8; Hidayet Kemal Bayatlı, *Irak Türkmen Türkçesi* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1996), 370.

²⁵ Erol, *Kilis İli Ağzları*, 8.

Kilis yöresinin de eklenmesi uygun olacaktır. Türkiye’de, Gaziantep ve Kilis yöresinde Arapçanın varlığına dair karşılaştığımız tek akademik çalışmayı yapan Özgür Kazcı’nın araştırmasına göre, bölgede 35 civarı Arap aşireti varlığını sürdürmektedir. Bu çalışmaya göre söz konusu aşiretler, 25’i Gaziantep’e, 19’u da Kilis’e bağlı toplam 44 köy ve yerleşim biriminde yaşamaktadırlar. Ancak Kazcı’nın tespitlerine göre, Arap aşiretlerin hayatlarını sürdürdükleri bu yerleşim yerlerinin çoğunda Arapça konuşan bireylerin sayısında iyiden iyiye azalma görüldüğü, hatta bazı yerlerde Arapçanın tamamen kullanımdan düştüğü ifade edilmiştir.²⁶

Türkiye’nin farklı bölgelerinde konuşulan Arap diyalektlerinin tasnifi ve karakteristik özelliklerinin belirlenmesine yönelik en önemli çalışmalardan birinin sahibi Otto Jastrow, Türkiye’de konuşulan Arapçayı üç temel diyalekt grubuna ayırmaktadır.²⁷ Türkiye’nin coğrafi konumu dikkate alındığında bu üç lehçe grubu; Mersin, Adana ve Hatay’da yaygın olan ve Batı grubu olarak adlandırılan yerleşik Suriye diyalekti, Şanlıurfa’da konuşulan ve orta grubu temsil eden Suriye bedevi diyalekti, Mardin, Siirt, Batman, Muş gibi illerde konuşulan ve Doğu grubu olarak adlandırılan yerleşik Mezopotamya diyalekti şeklinde belirlenmiştir.²⁸ Bu tasnifi esas alan Kazcı, Kilis yöresinde konuşulan Arap diyalektinin, orta grubu temsil eden Suriye bedevi lehçesini konuşan Urfa lehçesiyle ortak özelliklere sahip olduğu yönünde saptamada bulunmuştur.²⁹ Kilis ve Gaziantep yöresindeki Arapların, büyük ölçüde Cezîre bölgesi olarak bilinen Fırat havzasını mesken tutan bedevi Arapların bir devamı olduğunu ve yörede konuşulan Arap lehçesinin tamamen Suriye bedevi lehçesinin karakteristik özelliklerini yansıttığını ifade etmektedir. Patlamalı ünsüzlerden *kâf* ünsüzünün *g* sesine dönüşmesi, isim tamlamalarında eril-dişil muhatap zamirleri için kullanılan *kef* sesinin *şım* sesine dönüşmesini ifade eden *keşkeşe*, muzari fiillerin ilk harflerinin kesralı okunması anlamına gelen *telteletu behrâ*³⁰ ve *tı* harfine komşu olan *şim* sesinin *nûn* sesine dönüşmesini ifade eden *istintân*ın kullanımı,³¹ Kilis yöresinde konuşulan Arap lehçesinde görülen Suriye bedevi lehçesi

²⁶ Özgür Kazcı, “Antep-Kilis Kırsalında Konuşulan Arapça Lehçesinin Tanıtımı ve Biçimbilgisi Hakkında Genel bir Değerlendirme”, *Türkiye’de Konuşulan Arap Diyalektleri*, ed. Yaşar Acat (İstanbul: Akdem Yayınları, 2018), 91-93.

²⁷ Bu çalışma, Otto Jastrow tarafından 19-20 Kasım 2004 tarihinde İstanbul’da Orient-Institut tarafından düzenlenen Workshop on Turkish Dialects’te “*Arabic Dialect Clusters in Turkey - Towards a Comparative Typology*” başlığıyla sunulmuş, daha sonra *Türk Dilleri Araştırmaları Dergisi*’nin 2006 yılında yayımlanan 16. sayısında yer almıştır.

²⁸ Jastrow, “Arabic Dialect Clusters in Turkey - Towards a Comparative Typology”, 154-155.

²⁹ Urfa diyalekti hakkında geniş bilgi için bkz.: Abdülhakim Önel, “Harran’da Konuşulan Arapça Lehçe”, *Türkiye’de Konuşulan Arap Diyalektleri*, ed. Yaşar Acat (İstanbul: Akdem Yayınları, 2018), 107-139.

³⁰ Ebu’l-Feth Osmân b. Cinnî, *el-Hasâis* (Kahire: el-Hey’etu’l-Mısıriyye el-‘Âmme li’l-Kitâb, ts.), 2/13.

³¹ Celâleddin es-Suyûtî, *el-İktirâh fi Usûli’n-Nahv*. thk. Mahmûd Feccâl. (Şam: Dâru’l-Kalem, 1989) 419.

özelliklerinin başında gelmektedir. Ayrıca üçüncü tekil şahıs zamirlerinin eril ve dişil formlarının ortalarındaki ünsüzlerin şeddeli olarak telaffuz edilmesi, fiillerin müsenna kiplerinin kullanılmaması, *hemze* ile başlayan isim-i fâillerdeki hemzenin *mîm* sesine dönüşmesi ve yöre lehçesine girmiş aslen Arapça olmayan kelimelerin Arapça mantığına uygun olarak eril veya dişil olarak kullanılması³² gibi hususları bu özelliklere eklemek mümkündür. Çalışmamızın konusu olan Kilis ağzında yer alan Arapça kökenli kelimelerin, genel olarak fasih Arapçaya, bazen de yörede hâkim olan Arap diyalektine uygun bir biçimde telaffuz edildiği gözlemlenmektedir.

4. KİLİS AĞZINDA GEÇEN BAZI ARAPÇA KÖKENLİ KELİMELER

Türkler ve Arapların uzun yıllar boyunca ortak tarih, coğrafya ve kaderi paylaşımları sonucunda, bu iki topluluk arasında çok derin düzeyde dilsel ve kültürel etkileşim yaşanmıştır. Genel olarak Türkçede yer alan Arapça kelimeler dışında, Kilis ağzı daha birçok kelimeyi Arapçadan ödünç alarak bünyesinde barındırmıştır. Kilis ağzını diğer yöre ağızlarından ayıran karakteristik özellikler arasında görülebilecek bu kelimeler, yörenin yüzyıllar boyunca devam eden çok kültürlü yapısının birer canlı şahidi olarak günümüze kadar varlığını sürdürmektedir.³³ Yöre ağzına özgü Arapça kökenli kelimeleri konularına göre farklı başlıklar altında tasnif etmek mümkündür. Bu tasnif, Kilis yöre halkının hayatlarının hangi alanında Arapçanın daha yoğun etkisinin olduğunu anlayabilmek adına bizlere fikir verebilir.

4.1. Meslek ve Kişisel Özelliklerle İlgili Kelimeler

Kilis ağzında meslek grupları ve kişisel özelliklerle ilgili pek çok Arapça kökenli kelime bulunmaktadır. Bu kelimelerden bir kısmı, Arapçadaki aslı telaffuzları ve anlamlarında kullanılmakla birlikte, bir diğer kısmı ise ya telaffuz farklılığı ya da anlam kaymasına uğramıştır.

‘**Allek**: Kilis ağzında “aşırı titiz, zor beğenen” anlamına gelen kelime, Arapçada “çiğnemek” anlamındaki (علك) kökünden türemiştir.³⁴ Mübâlağalı isim-i fâil kalıplarından (فَعَال) formuna sokularak (عَلَّك)halini alan kelime, Suriye Ammice Arapçasında “çok konuşan, geveze” anlamında kullanılmaktadır. Kilis ağzına bu anlam üzerinden yerleştiği düşünülen kelimenin

³² Kazıcı, “Antep-Kilis Kırsalında Konuşulan Arapça Lehçesi”, 94-102.

³³ Bu kelimelerin tespitinde Kilis’te yaşadığımız süre boyunca günlük hayatta kullanılan dilden yaptığımız kişisel tespitlere ek olarak, Hülya Erol Arslan’ın *Kilis İli Ağızları* kitabının sonunda yer alan sözlükten yararlanılmıştır.

³⁴ el-Ferâhîdî, el-Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l- 'Ayn*. thk. Mehdi el-Mahzûmî, İbrâhîm es-Sâmerrâî. (Beyrut: Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, ts.), 1/201; el-Cevherî, İsmâîl b. Hammâd, *es-Sihâh Tâcu'l-Luğâ ve Sihâhu'l- 'Arabiyye*. thk. Ahmed Abdülgafûr 'Attâr. (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyin, 1987), 4/1601.

anlam kaymasına uğrayarak, Arapça sözlükteki ve günlük kullanımlardaki anlamından farklı bir biçimde kullanıldığı aşikârdır.

Arhez: “Dilsiz” anlamına gelen kelime, Kilis ağzına Arapçadaki “doğuştan veya hastalık nedeniyle konuşma yetisinin olmaması” anlamındaki (خرس) kökünün ism-i tafdîli (أخرس) kelimesinden geçmiştir.³⁵ Ancak kelimenin ortasında yer alan *hr* ünsüzleri yakın ünsüzler arasında göçüşmeye uğrayarak *rh* sesine dönüşmüştür. Ayrıca kelimenin sonundaki *sîn* harfinin *z* sesine dönüştüğü görülmektedir.

Aşker: Kilis ağzında “kumral” anlamındaki kelime, Arapçada “teni beyaza çalmakla birlikte insandaki saf kızılık” anlamına gelen (شقر) kökünün ism-i tafdîli olan (أشقر) kelimesinden geçmiştir.³⁶

‘Aşiret: “Kolay kaynaşan, çabucak yüz göz olup, senli benli konuşan kimse” anlamına gelen kelime, Arapçada “iyi geçinmek, arkadaşlık etmek, biriyle sık sık görüşmek” gibi anlamları ifade eden (عشر) kökünden türetilen (عشرة – معاشرة) kelimelerinden ödünç alınmıştır.³⁷ Kelimenin, Kilis ağzında Arapça aslına oldukça yakın bir anlamda kullanıldığı görülmektedir.

Hanin: Kilis ağzında “sıcakkanlı, cana yakın” anlamında kullanılmaktadır. Kelime, esasen Arapçada “özlemek, özlem, merhamet, şefkat” gibi anlamlar taşıyan (حنن) fiilinden türetilmiş (فعليل) veznindeki sıfat-ı müşebbehedir.³⁸ Arapçadaki asıl anlamında kullanılmasa da oldukça yakın bir anlamla ödünç alındığı anlaşılmaktadır.

Haris: Arapçada genel olarak “göz kulak olmak, korumak, bekçilik etmek” anlamlarına gelen (حرس) fiilinin ism-i fâili olan kelime,³⁹ Kilis ağzında anlam daralmasına uğrayarak “gece bekçisi” anlamına indirgenmiştir.

Hennâs: Yöre ağzında “içten pazarlıklı, sinsî” anlamında kullanılan kelime, Arapçada (حسن) kökünden türemiş mübâlağalı ism-i fâil olup, “sinsî, kötü fikirler fısıldayan” anlamlarında şeytana özgü bir vasıf olarak kullanılmaktadır.⁴⁰ Asli anlamıyla ödünç alınmış olsa da kelimenin anlamında gerçekleşen genişlemeyle bu vasfı taşıyan herkes için kullanıldığı görülmektedir.

Hılfatsız: “Hayırsız” anlamında kullanılan kelime, Arapçada “takip etmek, birinin yerini almak, yerine gelmek, geride bırakmak” gibi anlamlara gelen (خلف) kökünden türemiştir. (أخلف فلان لنفسه) ifadesi “kişinin kaybettiği bir şeyin yerine başkasını koyması” anlamına gelir.⁴¹ Kelime, Kilis ağzında

³⁵ el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-‘Ayn*, 4/195; el-Cevherî, *es-Sihâh*, 3/922.

³⁶ el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-‘Ayn*, 5/36; el-Cevherî, *es-Sihâh*, 2/701.

³⁷ el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-‘Ayn*, 1/248; el-Cevherî, *es-Sihâh*, 2/747.

³⁸ el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-‘Ayn*, 3/29; el-Cevherî, *es-Sihâh*, 5/2104.

³⁹ el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-‘Ayn*, 3/137.

⁴⁰ el-Cevherî, *es-Sihâh*, 3/925.

⁴¹ el-Cevherî, *es-Sihâh*, 4/1357.

adeta kendisinin yokluğunun ardından yerini alacak bir hayır bırakmayan kişi kastedilerek kullanılmıştır. Bu yönüyle kelimenin Arapça anlamıyla ortak noktasının olduğu anlaşılmaktadır.

Kazep: Kilis ağzında “zalim, acımasız, ele avuca sığmayan çocuk” gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Arapçada “yalan söylemek” anlamına gelen (كذب) kökünden ödünç alındığı tahmin edilen sözcük, anlam kaymasına uğramıştır.

Müzevir: “Dedikodu yapan, sır tutamayan, laf götürüp getiren” anlamlarında kullanılan kelimenin, Arapçada “söylemeden önce sözü gözden geçirerek düzeltmek, yalanı süslemek, bir şeyin sahtesini yapmak” anlamına gelen (زور) kökünün tef’îl babına taşınmış halinin ism-i fâilinden ödünç alındığı ortadadır.⁴² Telaffuzu itibariyle Arapçadaki aslına göre ünsüz kaybına uğrayan kelime, Kilis ağzının özelliklerinden olan ünsüz tekleşmesi gerçekleşmiştir. Kelime, olumsuz bir anlamı ifade etmek için kullanılmış olsa da Arapçadaki aslı anlamından uzak olduğu açıkça ortadadır.

Nacar: “Marangoz” anlamına gelen sözcük, Arapçadaki aslı anlamıyla ödünç alınarak kullanılmıştır. Ancak esasen (فعل) kalıbında mübâlağalı ism-i fâil olan kelimenin ortasındaki *c* seslerinden biri düşerek, Kilis ağzının özelliklerinden olan ünsüz tekleşmesine uğramıştır.

Sakkâ: Kelime, Kilis ağzında “su taşıyıp satan kimse, sucu” anlamında kullanılmaktadır. Arapçada “su vermek, sulamak” anlamına gelen (سقى) fiilinin mübâlağalı ism-i fâil kalıbı olan (فعل) veznine taşınmış haliyle ödünç alınmıştır.

Şarmıta: Aslı, Ammice Arapçada “kötü yola düşmüş kadın, fahişe” anlamında kullanılan (شرموطة) olan kelime, Kilis ağzına Arapçadan geçmiştir. Ancak günümüz Arap coğrafyasındaki tüm lehçelerde bu anlamda kullanılan kelime, Arapça kökenli değildir. Fransızca “güzel ve çekici kadın” anlamına gelen “charmante” kelimesinin,⁴³ halk ağzında telaffuz ve anlam değişikliğine uğraması sonucu bu yapıya büründüğü tahmin edilmektedir.

Tabak: “Ham deriyi işleyerek kullanılır hale getiren esnaf” anlamında kullanılmaktadır. Kelimenin aslı, Arapçada “deriyi sepilemek, kullanılabilir hale getirmek” anlamına gelen (دباغ) fiilinin mübâlağalı ism-i fâili olan (دباغ) kelimesidir.⁴⁴ Başındaki *d* sesinin, Kilis ağzında görülen ön seste ötümsüzleşme özelliği çerçevesinde *t* sesine dönüşmesi, ortadaki *b* seslerinden birinin ünsüz tekleşmesi özelliğine uygun olarak düşmesi ve son seste ötümsüzleşmesi

⁴² el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-‘Ayn*, 7/380; el-Cevherî, *es-Sihâh*, 2/674.

⁴³ F.S. Alwan, G. L. Simon, *Le Dictionnaire Français-Arabe* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, 2004), 153.

⁴⁴ el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-‘Ayn*, 3/394.

süzleşmeye uygun olarak da ğ sesinin *k* sesine dönüşmesi sonucu kelime bu hali almıştır.

4.2. Mekânla İlgili Kelimeler

Yöre ağzında günlük hayatta çeşitli yer ve mekânların adlandırıldığı pek çok Arapça kökenli kelime bulunmaktadır. Kullanım yaygınlığı dikkate alınarak seçilen kelimelerden bazıları şunlardır:

‘**Atebe:** Kilis ağzında anlam kaymasına uğrayarak “büyük taş, kaya parçası” anlamında kullanılan kelimenin aslı, Arapçada “kapının alt veya üst eşiği” anlamına gelen (عتبة) sözcüğüdür.⁴⁵

Belle‘a: Yörede “atık suları uzaklaştırmak için kullanılan üzeri açık su oluşu, eşik” anlamlarına gelen kelime, Arapçada “yağmur sularının toplanması için evin bahçesine kazılan ağzı dar kuyu, lağım” anlamına gelen (بالوعة) (بالوعة - بلوعة - kelimesinden ödünç alınmıştır.⁴⁶ Sözcüğün Arapçadaki asıl anlamıyla Kilis ağzındaki kullanımında bir fark bulunmamaktadır.

Felhan: Yöre ağzında “ekime elverişli toprak” anlamına gelen kelime, Arapçada “ekmek için toprağı sürmek, yarmak” anlamındaki (فلح) kökünden gelmektedir.⁴⁷ Ancak Arapçadaki aslıyla kök harfleri ve temel anlamı itibarıyla örtüşen bu kelimenin telaffuzu, Arapçada bu kökten türetilmiş hiçbir kelimeyle bağdaşmamaktadır.

Havış: Kilis ağzında “avlu, evin bahçesi” anlamına gelen kelime, Ammi-ce Arapçada aynı anlamda kullanılmaktadır. Kelimenin aslı “ıssız yer, cin diyarı, toplamak” gibi farklı anlamlara gelen (حوش) kökünden gelmektedir.⁴⁸ Kilis ağzının, bu kelimeyi Ammi-ce Arapçadan ödünç aldığı tahmin edilmektedir.

Hayme: Esasen Arapçada “bedevilerin ağaç dallarından yaptıkları daire şeklindeki ev, çadır” anlamına gelen kelime,⁴⁹ Kilis ağzında aynı şeyi ifade eden “dal, çalı-çırpı vb. şeylerle yapılan çardak” anlamındadır.

Hazna: “Evlerde kiler gibi kullanılan penceresiz, girinti oda” anlamında kullanılan kelimenin aslı, Arapçada “bir şeylerin saklanarak depolandığı yer” anlamını ifade eden (خزانة) sözcüğüdür.⁵⁰ Bu kelime, kalınlık- incelik yönüyle ünlü uyuşması ve iç seste ünlü düşmesi gibi Kilis ağzında görülen değişikliklerden sonra mevcut yapısına ulaşmıştır.

Höcre: “Caminin avlusunda yer alan ana binayı kuşatan küçük odalar”

⁴⁵ el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-‘Ayn*, 2/75; el-Cevherî, *es-Sihâh*, 1 /177.

⁴⁶ el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-‘Ayn*, 2/151; Muhammed b. Mukerrem b. Manzûr, *Lisânu'l-‘Arab* (Beirut: Dâr Sâdır, 1994), 8/20.

⁴⁷ el-Cevherî, *es-Sihâh*, 1 /393.

⁴⁸ el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-‘Ayn*, 3/261; İbn Manzûr, *Lisânu'l-‘Arab*, 6/290.

⁴⁹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-‘Arab*, 12/193.

⁵⁰ el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-‘Ayn*, 4/209; İbn Manzûr, *Lisânu'l-‘Arab*, 13/139.

anlamında kullanılan sözcüğün aslı, Arapçada mutlak olarak “oda” anlamına gelen (حجرة) kelimesidir.⁵¹ Sözcükte, telaffuz yönüyle iç sesteki *u* veya *ü* ünlüsünün genişleyerek *ö* sesine dönüştüğü, anlam yönüyle de daralma olduğu görülmektedir.

Kubur: “Mezar, kanalizasyon çukuru” anlamında kullanılan kelimenin aslı, Arapçada “mezarlar” anlamına gelen (قبور) kelimesidir.⁵² “Mezar” anlamında kullanımı, Arapça aslına uygun olmakla birlikte, “kanalizasyon çukuru” anlamındaki kullanımına ne sözlüklerde ne de Ammiccede rastlanmamıştır.

Kurne: Kilis ağzında “odanın, evin veya binanın iç kısmında kalan köşesi” anlamında kullanılan kelime, Arapçada “herşeyin görünen ucu, çıkıntı” anlamına gelen (فُرْنَة) kelimesinden gelmektedir.⁵³ Telaffuzunda değişiklik olmayan kelimenin anlamında daralma olduğu görülmektedir.

Lem’a: “Büyük yapıların köşe taşı” anlamında kullanılan bu kelimenin aslı, Arapçada “parıltı” anlamına gelen (لَمْعَة) sözcüğüdür.⁵⁴ Yapılardaki en önemli ve en gösterişli taş olması itibarıyla adeta parıldayan bu taşın, kinaye yoluyla bu şekilde adlandırıldığı tahmin edilmektedir.

Mahmil: Yörede “oda içinde duvara gömülü olarak yapılan ve genel olarak erzak depolamak için kullanılan tahtadan dolap” anlamına gelen kelime, Arapçada “taşımak, yüklenmek” anlamındaki (حَمَلَ) kökünden türemiştir. Arapçada kılıcı taşıdığı için kılıç askısı veya bağına (مَحْمِل) denildiği gibi,⁵⁵ depolanarak evin yükünü taşıyan bu dolaba da aynı ismin verilmesi oldukça tutarlı bir adlandırma olarak görünmektedir.

Mahzere: Kilis ağzında “suyu veya yağı çıkarılacak zeytin, üzüm gibi ürünlerin ezilerek işlendiği tesis” anlamında kullanılmaktadır. Kelimenin aslı, Arapçada “sıkmak” anlamına gelen (عَصَرَ) kökünden türetilen ve “sıkılan yer”i ifade eden (مَعْصِرَة) sözcüğüdür.⁵⁶ Aslı anlamına uygun ödünçlenen kelimenin telaffuzunda ufak çaplı değişiklik yapılarak , ‘*ayn* sesi yerine iç seste ünsüz türemesine uygun olarak *h* sesi getirilmiştir.

Matmah: “Mutfak” anlamına gelen kelimenin aslı, Arapçada aynı anlamı ifade eden (مَطْبَخ) kelimesidir. Kelimede iç seste ünsüz değişmesi meydana gelerek, *b* sesi *m* sesine dönüşmüştür.

Salahana: Yörede “mezbahane” anlamında kullanılan kelime, Arapça “deriyi yüzmek” anlamına gelen (سَلَخ) ve Farsça “yer, ev” anlamlarına gelen

⁵¹ el-Cevherî, *es-Sihâh*, 2 /623.

⁵² el-Cevherî, *es-Sihâh*, 2 /784.

⁵³ İbn Manzûr, *Lisânu'l- 'Arab*, 13/335.

⁵⁴ el-Cevherî, *es-Sihâh*, 3/1281.

⁵⁵ el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l- 'Ayn*, 3/241.

⁵⁶ el-Cevherî, *es-Sihâh*, 2/750.

“hane” kelimelerinin birleşmesinden meydana gelmiştir. Bu sözcük, Osmanlı Türkçesinde bir kısmı Arapça bir kısmı da Farsçadan ibaret olan kelime türetme yöntemlerinin tipik örnekleri arasında da gösterilebilir. Uzun yıllar boyunca Osmanlı toprağı olan Kilis yöresi ağzında bu tip kelimelerin görülmesi gayet doğal bir durumdur.

Zulumat: “Bulutların güneşi perdeleyerek oluşturduğu geçici karanlık” anlamında kullanılan kelimenin aslı, Arapçada mutlak olarak “karanlıklar” anlamına gelen (ظلمات) kelimesidir. Aynı anlamda kullanılmasına rağmen, anlam daralmasına uğradığı görülmektedir.

4.3. Zamanla İlgili Kelimeler

Kilis ağzında yer bulmuş, Arapça kökenli zamanla ilgili kelimelerden bazıları şu şekildedir:

Ba‘de’l-Harâb: Bir sorun kontrolden çıktıktan sonra bir şeyler yapmak için artık çok geç olduğunu ifade etmekte kullanılan Arapça bir isim tamlaması olan terkip, “harap olduktan sonra” anlamına gelmektedir. Bu tamlama, 883 yılında Basra’da Zenc isyanının bastırılmasından sonra söylenen ve Arapçada oldukça meşhur bir deyim olan “Basra harap olduktan sonra” anlamına gelen ⁵⁷ (بعد خراب البصرة) sözünden alıntılanmıştır.

Ehad: “Pazar günü” anlamına gelen kelime, Arapçadan geçmiştir.

Erbe‘a: “Çarşamba günü” anlamına gelen, Arapçadan alınmıştır.

Hamis: “Perşembe günü” anlamına gelen kelime, Arapçadan ödünç alınmıştır.

İsnain: “Pazartesi günü” anlamına gelen kelime, Arapçadan alınmıştır.

Sâ‘ati’l-‘Abeyi: Kilis ağzında “9 Mart ile 21 Mart arasında 12 buçuk gün süren, havaların düzeldiğini ve aba gibi kalın ve kaba giysilerin çıkarılma zamanının geldiğini ifade eden zaman dilimi” anlamında kullanılan terkip, Arapça “saat” ve “aba” kelimelerinin bir araya getirilerek tamlanmasından oluşmaktadır.

Sâ‘ati’l-Bellâ‘: Yörede “26 Şubat ile 8 Mart arasında 12 buçuk gün süren, yoğun yağmurlar nedeniyle tıkanan avlulardaki pis su giderlerinin temizlenme zamanının geldiğini ifade eden zaman dilimi” anlamında kullanılan terkip, Arapça “saat” ve “açık su oluğu, gideri” anlamındaki (بالاعة) kelimelerinin bir araya getirilerek tamlanmasından oluşmaktadır.

Sâ‘ati’d-Debbâh: Bu terkip, yörede “1-13 Şubat tarihleri arasında 12 buçuk gün süren, havaların iyiden iyiye soğuduğunu, bu soğuklardan korunmanın gerekliliğini mübâlağalı bir şekilde anlatarak gerekirse devenin

⁵⁷ Ali b. Ahmed b. Ma‘sum el-Medenî, *et-Tirâzu’l-Evvel ve’l-Kinâzu Limâ ‘Aleyhi Min Luğati’l-‘Arab el-Mu‘avvel*. thk. Muessesetu Âli’l-Beyt li İhyâit-Turâs. (Kum: Muessesetu Âli’l-Beyt li İhyâit-Turâs, 1965), 7/97.

karnını yarararak içine girilmesi gerektiğini bildiren zaman dilimi” anlamında kullanılmaktadır. Terkibin aslı, Arapça “saat” kelimesiyle “boğazlamak, delmek, kesmek” anlamındaki (ذبح) kökünden türetilen kelimenin bir araya getirilerek tamlanmasından oluşmaktadır.

Seb: Arapçadan alınarak “Cumartesi günü” anlamında kullanılan kelime, son seste ünsüz düşmesine maruz kaldığı için sonundaki *t* sesi düşmüştür.

Sekerât: Yöre ağzında “kişinin ölüm döşegindeki ölmeden önceki son anları” anlamında kullanılan kelime, Arapçada “ölüm şaşkınlığı, sarhoşluğu, sıkıntısı” anlamına gelen ⁵⁸(سكرات الموت) isim tamlamasından alınarak kısaltılmıştır.

Selâse: “Salı günü” anlamına gelen kelime, Arapçadan geçmiştir.

4.4. Bitki, Yiyecek ve İçeceklerle İlgili Kelimeler

Yöre ağzına özgü Arapça kökenli kelimelerin en yoğun görüldüğü alanlardan birisi bitki ve gıdalarla ilgili kelimelerdir. Bu konuyla ilgili en çok dikkatleri çeken kelimelerden bazıları şunlardır:

Bahteniz: Yöre ağzında “maydanoz” anlamında kullanılan kelimenin telaffuzu, Yunancadan Arapçaya geçen (مقدونس) kelimesinin bozularak, (بقدونس) şeklini alan sözcükten gelmektedir.⁵⁹ Kelimede, Kilis ağzının özelliklerinden iç seste ünsüz değişmesine göre *k* sesinin *h* sesine dönüşmesi, iç seste ötümsüzleşmeye göre *d* sesinin *t* sesine dönüşmesi ve son seste ünsüz değişmesine göre de *s* sesi *z* sesine dönüşmesinin gerçekleştiği görülmektedir.

Bezir: Yörede “tohumları sarararak acılaştırmış patlıcan, kartlaşmış ve acılaştırmış sebze” için kullanılan kelimenin aslı, Arapçada “tohum, ekilen hububatın genel adı” anlamındaki (بذرة) kelimesinden gelmektedir.⁶⁰ Kartlaşan sebzelerin çekirdeklerinin tohum olarak kullanıldığı dikkate alındığında, kelimenin Arapçayla ortak anlam paydasının anlaşılması kolaylaşmaktadır. Keza yörede “tohumluk” anlamında kullanılan ve telaffuz yönüyle iç seste ünsüz değişmesine uğrayan *bider* kelimesinin de aynı kökten geldiği tahmin edilmektedir.

Bıkbıklan: Kilis ağzında “göz göz kaynamak” anlamına gelen kelime, Arapçada “fokurdamak, doldurmak için suya daldırılan bardağın çıkardığı

⁵⁸ el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l- 'Ayn*, 5/309.

⁵⁹ Reinhart Pieter Anne Dozy, *Tekmilatu'l-Me 'âcimi'l- 'Arabiyye*. Çev. Muhammed Selim en-Na'aymî, Cemâl el-Hayyât (Bağdat: Vizâretu's-Sekâfe ve'l-İ'lâm, 2000), 10/91; Ahmed Muhtâr Abdulhamîd Ömer, *Mu 'cemu'l-Luğati'l- 'Arabiyyeti'l-Mu 'âsra*. (Kahire: 'Âlemu'l-Kutub, 2008), 1/230.

⁶⁰ el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l- 'Ayn*, 8/182.

ses” anlamlarını ifade eden (بَقْبَقِي) kökünden gelmektedir.⁶¹ Kelimenin Arapça köküne Türkçe isim yapma eki –lan eklenerek bu kelime elde edilmiştir.

Hel: “Kavrulmamış kahve çekirdeği, kakule” anlamında kullanılan kelimenin aslı, Arapçada aynı anlamı ifade eden (هال – هيل) kelimesidir.⁶²

Hes: Yöre ağzında “marul” anlamında kullanılan kelimenin aslı, Arapçada aynı anlamı ifade eden (حَسَّ) sözcüğüdür.⁶³

Hudar: Genel olarak “yeşillik, sebze” için kullanılan kelimenin aslı, Arapçada aynı anlama gelen (خضار) kelimesidir.⁶⁴

Kahke: Yörede “simit” anlamına gelen kelimenin aslı, Arapçada “kuru ekmek veya un, şeker, süt ve tereyağından yapılan bir tür tatlı (kek)” anlamındaki (كعكة) kelimesidir.⁶⁵ Aslı anlamına uygun bir biçimde ödünçlenen kelimenin telaffuzunda, ‘ayn sesi yerine iç seste ünsüz türemesine uygun olarak h sesi getirilmek suretiyle ufak çaplı değişiklik yapıldığı görülmektedir.

Kübülmişe (Kübbü’l-müşviyye): “İnce bulgurdan yapılan, közde veya mangalda pişirilen içli köfte” anlamına gelen kelime, kökeni itibariyle esasen Arapça bir sıfat tamlamasından ibarettir. “Köfte” anlamına gelen (الكبة) kelimesiyle, “ızgarada pişirmek” anlamındaki (شوي) fiilinin ism-i mef’ûlü olan (المشوية) kelimesinin bir araya gelmesinden oluşan sıfat tamlaması,⁶⁶ telaffuz yönüyle Kilis ağzının özelliklerinden olan kelimenin sonunda hece yutumuna maruz kalmıştır.

Küzbara: “Kişniş” anlamında kullanılan kelimenin aslı, Arapçada aynı anlamı ifade eden (كزبرة) sözcüğüdür.⁶⁷ Kelime, anlam veya telaffuzunda herhangi bir değişiklik olmadan ödünçlenmiştir.

Lebeniye: “Yoğurt, et, nohut ve pirinçten yapılan, üzerine yağ ve nane dökülen yemek” anlamına gelen kelime, esasen Arapçada “yoğurt”, bazı lehçelerde de “süt” anlamındaki (لبن) kelimesinden türemiştir. Sonuna nisbet yası ve müenneslik tası eklendikten sonra kelime, Arapçada “yoğurtlu” anlamını ifade etmektedir. Kelimenin Kilis ağzındaki anlamıyla Arapça orijinal anlamı arasındaki uyum açıkça anlaşılmaktadır.

Löhme: Kilis ağzında “kemiksiz et” anlamında kullanılan kelimenin aslı, Arapçada “et, et parçası” anlamına gelen (لحمة) kelimesidir.

Malhita: Yöre ağzında “mercimekli çorba” anlamına gelen kelimenin

⁶¹ el-Ferâhîdî, *Kitâbu’l-‘Ayn*, 5/30; el-Cevherî, *es-Sihâh*, 4/1451.

⁶² Ömer, *Mu‘cemu’l-Luğati’l-‘Arabîyyeti’l-Mu‘âsra*, 3/2376.

⁶³ Ömer, *Mu‘cemu’l-Luğati’l-‘Arabîyyeti’l-Mu‘âsra*, 1/643.

⁶⁴ Ömer, *Mu‘cemu’l-Luğati’l-‘Arabîyyeti’l-Mu‘âsra*, 1/656.

⁶⁵ el-Ferâhîdî, *Kitâbu’l-‘Ayn*, 1/67; Ömer, *Mu‘cemu’l-Luğati’l-‘Arabîyyeti’l-Mu‘âsra*, 3/1941.

⁶⁶ Ömer, *Mu‘cemu’l-Luğati’l-‘Arabîyyeti’l-Mu‘âsra*, 3/1893.

⁶⁷ Ömer, *Mu‘cemu’l-Luğati’l-‘Arabîyyeti’l-Mu‘âsra*, 3/1928.

aslı, Arapçada “karıştırmak” anlamındaki (خلط) fiilinin ism-i mef’ûlü olan ve “karıştırılmış” anlamını ifade eden (مخلوطة) kelimesidir. Şam bölgesi Ammicesinde aynı anlama gelen kelimenin Kilis ağzına Ammiceden geçtiği açıktır. Ancak kelimeye iç seste yakın ünsüzler arasında *hl* seslerinin *lh* seslerine dönüşerek ünsüz göçüşmesine uğradığı görülmektedir.

Muhambara: Yörede “kırmızıbiber, susam, ceviz, zeytinyağı ve ekmeğin parçalarıyla yapılan bir tür yemek” anlamına gelen kelime, Arapçada “kı-zartmak” anlamına gelen (حَمَّرَ) fiilinin “kızartılmış” anlamındaki ism-i mef’ûlü olan (مُحَمَّرَةٌ) sözcüğünden alıntılanmıştır. Ancak kelimenin iç sesinde *m* sesinin *b* sesine dönüşmesiyle ünsüz değişimi yaşanmıştır.

Nişe: Yörede “doğal nişasta” anlamında kullanılan kelimenin aslı, Farsçadan Arapçaya (نشاسته - نشاسته) kelimesinden kısaltılarak alınan ve aynı anlamı ifade eden (نشا) sözcüğüdür.⁶⁸

Öççe: Kilis ağzında “mücvere benzer bir yemek” anlamında kullanılan kelimenin aslı, Arapçada “yumurtanın akı ve sarısının karıştırılıp kızartılmasıyla yapılan bir yemek” anlamındaki (عُجَّة) kelimesidir.⁶⁹ Kilis’te yapılan öcceyle Araplardaki öcce içerik olarak bazı farklılıklar gösterse de kelimenin anlamında veya telaffuzunda bir farklılık bulunmamaktadır.

Simit: Yöre ağzında “ince öğütülmüş bulgur” anlamında kullanılan kelimenin aslı, Arapçada “makarna yapımında kullanılan bir tür beyaz iri un, ırmık” anlamını ifade eden (سميد) kelimesidir.⁷⁰ Kelimenin Kilis ağzındaki telaffuzunda, son seste *d* sesinin *t* sesine dönüşmesiyle ötümsüzleşme gerçekleşmiştir.

Sünüber: Yöre ağzında “çam ağacında yetişen bir çeşit fıstık” anlamında kullanılan kelimenin aslı, Arapçada “çam ağacı” anlamına gelen (صنوبر) kelimesidir.⁷¹ Kelime esasen çam ağacını ifade etmek için kullanılırken, yöre ağzında çam ağacında yetişen bir fıstık türü için kullanılarak anlam değişikliğine veya daralmasına uğramıştır.

Şitil: Kilis yöresinde “fide” anlamında kullanılan kelimenin aslı, Arapçada aynı anlama gelen (سُتْلَة) kelimesidir.⁷² Ancak Kilis ağzında kelimenin ünlü seslerinde *e* sesinden *i* sesine dönüşüm gerçekleşmiştir.

Şihulmahşe: “Kıyma ve farklı sebzelerle yapılan bir tür dolma” anlamına gelen kelime, esasen Arapçada “şeyh, pir” anlamındaki (شيخ) ve “dolma” anlamındaki (المحشي) kelimelerinden oluşan bir isim tamlamasıdır. Arap

⁶⁸ el-Cevherî, *es-Sihâh*, 6/2510; Tobyâ el-‘Uneysî, *Kitâbu Tefsîri’l-Elfâzi’d-Dehile fi’l-Luğati’l-‘Arabiyye*. nşr. Yûsuf Tûmâ el-Bustâni. (Kahire: Mektebetu’l-‘Arab, 1932), 10.

⁶⁹ Ömer, *Mu‘cemu’l-Luğati’l-‘Arabiyyeti’l-Mu‘âsıra*, 2/1458.

⁷⁰ Ömer, *Mu‘cemu’l-Luğati’l-‘Arabiyyeti’l-Mu‘âsıra*, 2/1105.

⁷¹ el-Ferâhîdî, *Kitâbu’l-‘Ayn*, 7/180.

⁷² Ömer, *Mu‘cemu’l-Luğati’l-‘Arabiyyeti’l-Mu‘âsıra*, 2/1164.

kültüründe bu isimle bir yemeğin varlığı bilinmemekle birlikte, Kilis ağzında en popüler dolma yemeği olduğundan bu isimle adlandırıldığı tahmin edilmektedir.

Ta'am: Yöre ağzında genel olarak “yemek” anlamına gelen kelimenin aslı, Arapçada aynı anlamı ifade eden ve “yemek yemek” anlamındaki (طعم) fiilinin masdarı olan (طعام) kelimesidir.⁷³

Zad zahre: Yörede “yiyecek, içecek” anlamında kullanılan sözcük, esasen Arapçada “azık, yiyecek, yolcunun yiyeceği, kumanya, azıktan biriktirilen şey” gibi anlamlara gelen eş anlamlı (زاد) ve (ذخيرة) kelimelerinin bir arada kullanımından oluşan bir terkiptir.⁷⁴ Bu terkinin Kilis ağzında kullanımında, ne telaffuz ne de anlam yönüyle bir değişikliğe uğramadığı anlaşılmaktadır.

4.4. Eşya ve Araç-Gereçlerle İlgili Kelimeler

Kilis ağzına özgü Arapça kökenli kelimelerin en yoğun biçimde görüldüğü alan, eşya ve araç-gereçlerle ilgili kelimelerdir. Kullanım yaygınlığı dikkate alınarak seçtiğimiz kelimelerden bazıları şunlardır:

Asbab: Yörede “giysi, elbise” anlamında kullanılan kelime esasen Arapça kökenli olup “elbiseler” anlamına gelen (أثواب) kelimesinin ödünç alınmış halidir. Ancak kelimenin tellaffuzunda iç seste yer alan ötümlü ünsüz değişmesine uygun olarak *v* sesi *b* sesine dönüşmüştür.

Barmil: Yöre ağzında “büyük fıçıl, varıl” anlamına gelen kelimenin aslı, İtalyancada aynı anlamı ifade eden “barile” kelimesidir.⁷⁵ Orijinal telaffuzunda gerçekleşen küçük çaplı değişiklikle Arapçaya (برميل) şeklinde geçen sözcük,⁷⁶ yöre ağzına Arapçadaki telaffuzu ve anlamıyla ödünçlenmiştir.

Bekere: Yörede “makara” anlamında kullanılan kelimenin aslı Arapçadır. Herhangi bir anlam başkalaşmasına uğramayan kelime, esasen Arapçadaki (بكرة) sözcüğünün ödünçlenmiş halidir.⁷⁷

Carra: Kilis ağzında “genel olarak salamura ürünlerin saklanmasına yarayan, topraktan yapılmış kulplu büyük çömlek, testi” anlamına gelen kelimenin kökeni Arapçadır.⁷⁸ Anlamı veya telaffuzu itibariyle herhangi bir değişikliğe uğramayan kelimenin aslı (جرّة) sözcüğüdür.

Curun: Yörede “kurna, taş veya mermerden oyulmuş çeşme yalağı” anlamında kullanılan kelimenin kökeni, Arapçada “buğday vb. tahılların har-

⁷³ Ömer, *Mu'cemu'l-Luğati'l-'Arabiyyeti'l-Mu'âsra*, 2/1401.

⁷⁴ Ömer, *Mu'cemu'l-Luğati'l-'Arabiyyeti'l-Mu'âsra*, 1/806, 2/1008.

⁷⁵ 'Uneysi, *Kitâbu Tefsiri'l-Elfâzid-Dehile*, 10.

⁷⁶ Ömer, *Mu'cemu'l-Luğati'l-'Arabiyyeti'l-Mu'âsra*, 1/196.

⁷⁷ el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'Ayn*, 5/364.

⁷⁸ Ömer, *Mu'cemu'l-Luğati'l-'Arabiyyeti'l-Mu'âsra*, 1/363.

manlandığı veya hurma gibi meyvelerin kurutulduğu yer” anlamına gelen (حرن) kelimesidir.⁷⁹ Her ne kadar kelime Kilis ağzında telaffuzunu korumuş olsa da anlam başkalaşmasına uğradığı açıkça anlaşılmaktadır.

Dereç: Yöre ağzında “merdiven basamağı” anlamına gelen kelimenin aslı, Arapçada telaffuzu ve anlamı aynı olan (درج) kelimesidir.⁸⁰

Dıbık: “Şıralı ve şekerli yapışkan madde, tatlı bulaşığı” anlamında kullanılan kelimenin aslı, Arapçada “kuş, sinek vb. hayvanları avlamaya yarayan yapışkan bir madde” anlamındaki (دبق) sözcüğüdür.⁸¹ Köken itibariyle dar bir anlama sahip olan kelimenin, Kilis ağzında aynı anlam ekseninde anlam genişlemesine uğradığı görülmektedir.

Gillabiye: Yörede “Arap erkeklerin giydiği etekli bol giysi” anlamına gelen kelime, aslı itibariyle Arapçada “Mısır halkının genelini giydiği bol bir elbise” anlamındaki (جلابية) sözcüğüdür.⁸² Günümüzde tüm Arap erkeklerin kullandıkları bol kıyafeti ifade eden kelimenin, baştaki c sesinin g sesine dönüşmesiyle ön seste ünsüz değişmesine uğradığı görülmektedir.

Hala‘at: Kilis ağzında “elbise, kaftan gibi hediye” anlamında kullanılan kelimenin aslı, Arapçada “her türlü giysi” anlamına gelen (خَلعة) kelimesidir.⁸³ Yörede düzenli dişil çoğul kalıbıyla kullanılan kelimenin sadece hediyelik elbise anlamına indirgenmek suretiyle anlam daralmasına uğradığı anlaşılmaktadır.

Halle: Yöre ağzında “şıra, nişasta, pekmez ve salça kaynatmakta veya düğün yemeklerini pişirmede kullanılan bakırdan yapılmış oldukça geniş ve derin kap” anlamındaki kelimenin aslı, Arapçada “içinde yemek pişirilen madeni kap” anlamına gelen (حَلَّة) kelimesidir.⁸⁴ Esasen oldukça genel bir anlama sahip olan kelimenin, yörede anlam daralmasına uğramış bir biçimde kullanıldığı görülmektedir.

Harbıl: Kilis ağzında “kalbur” anlamında kullanılan kelime, aslı itibariyle Arapçada aynı anlamı ifade eden (غُرْبَال) sözcüğünden ödünç alınmıştır.⁸⁵ Ancak baştaki ğ sesinin h sesine dönüşmesiyle ön seste ünsüz değişmesine uğrayan kelimenin telaffuzu, Arapça aslına göre az da olsa farklılık göstermektedir.

Hökkeze: Yörede “baston” anlamında kullanılan kelimenin aslı, Arapçada aynı anlamı ifade eden (عُكَاذَة) kelimesidir.⁸⁶ Ancak yöre ağzında keli-

⁷⁹ el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-‘Ayn*, 6/104; Ömer, *Mu‘cemu'l-Luğati'l-‘Arabiyyeti'l-Mu‘âsıra*, 1/366.

⁸⁰ Ömer, *Mu‘cemu'l-Luğati'l-‘Arabiyyeti'l-Mu‘âsıra*, 1/734.

⁸¹ el-Cevherî, *es-Sihâh*, 4/1473; Ömer, *Mu‘cemu'l-Luğati'l-‘Arabiyyeti'l-Mu‘âsıra*, 1/722.

⁸² Ömer, *Mu‘cemu'l-Luğati'l-‘Arabiyyeti'l-Mu‘âsıra*, 1/381.

⁸³ el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-‘Ayn*, 1/118.

⁸⁴ Ömer, *Mu‘cemu'l-Luğati'l-‘Arabiyyeti'l-Mu‘âsıra*, 1/550.

⁸⁵ el-Cevherî, *es-Sihâh*, 5/1780.

⁸⁶ el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-‘Ayn*, 1/193.

menin ön seste ünsüz türemesine maruz kalarak *h* sesini kazandığı görülmektedir.

Hurç: “Heybe” anlamına gelen kelime Kilis ağzına Arapçadan geçmiştir.⁸⁷ Anlam ve telaffuz yönüyle kelimenin yöredeki kullanımını, Arapçadaki kullanımıyla herhangi bir farklılık göstermemektedir.

Kalle: Yöre ağzında “kasa, kumbara, para kutusu” gibi anlamlara gelen kelimenin aslı, Arapçada “bir toprağın işlenmesi veya kiraya verilmesi sonucu elde edilen gelir, rekolte” anlamında kullanılan (عَلَّة) kelimesidir.⁸⁸ Genel anlam zeminini korumakla birlikte anlam daralması ve başkalaşmasına uğrayan kelimenin telaffuzunda da küçük bir değişiklik meydana geldiği görülmektedir. Başta yer alan ğ sesinin *k* sesine dönüşmesiyle ön seste ötümsüzleşme gerçekleşmiştir.

Kanne: Yörede “cam şişe” anlamında kullanılan kelimenin orijinali Arapçadaki (قَنِينَة) sözcüğüdür. Arapçada önceleri “bambunun boğumlarından yapılan şişe şeklindeki su kabı” anlamında kullanılırken,⁸⁹ sonraki dönemlerde “cam şişe” anlamında kullanılmıştır.⁹⁰ Ancak kelimenin yöre ağzındaki telaffuzunda, son heceyle benzerlik gösteren –ni hecesinin düşürülmesiyle hece yutumu gerçekleştiği görülmektedir.

Leska: “Yakı” anlamına gelen kelime, Arapçada aynı anlamı ifade eden (لَصَقَة) kelimesinin⁹¹ ödünç alınmasıyla Kilis ağzına geçmiştir.

Mecma‘a: Yörede “siniden küçük, kenarları yüksek olmayan metal tepsi” anlamında kullanılan kelime köken itibarıyla Arapçadan geçmiştir. “Toplamak” anlamındaki sülâsi (جمع) fiilinden türetilen ve “toplanan yer” anlamını ifade eden ism-i mekân olan (مُجْمَع) kelimesinin,⁹² bardak, tabak, kaşık vs. gibi eşyaları taşımak için toplanıp bir araya konulduğu yer anlamında mecazen kullanıldığı tahmin edilmektedir. Buna göre kelimenin anlam başkalaşmasına veya anlam daralmasına uğradığı ifade edilebilir.

Malhafa: Yöre ağzında “yorgan kılıfı veya yorganın üzerine dikilen astar ve dış desenli kısım” anlamında kullanılan kelimenin aslı, Arapçada “bir şeyle örtmek, örtünmek” anlamına gelen (لحَف) fiilinden türetilmiş ism-i alet olan ve “yorgan, yatağa örtülen çarşaf, örtü, kirlenmesini önlemek için yorganın üzerine dikilen örtü” gibi anlamları ifade eden (مَلْحَفَة) kelimesidir.⁹³ Buna göre kelimenin Kilis ağzında anlam daralmasına uğrayarak, Arapçadaki anlamlarından sadece birine indirgenildiğini söylemek mümkündür.

⁸⁷ el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-‘Ayn*, 4/159.

⁸⁸ Ömer, *Mu‘cemu'l-Luğati'l-‘Arabiyyeti'l-Mu‘âsra*, 2/1638.

⁸⁹ el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-‘Ayn*, 5/27.

⁹⁰ Ömer, *Mu‘cemu'l-Luğati'l-‘Arabiyyeti'l-Mu‘âsra*, 3/1865.

⁹¹ Ömer, *Mu‘cemu'l-Luğati'l-‘Arabiyyeti'l-Mu‘âsra*, 3/2011.

⁹² el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-‘Ayn*, 1/240.

⁹³ el-Cevherî, *es-Sihâh*, 3/233; Ömer, *Mu‘cemu'l-Luğati'l-‘Arabiyyeti'l-Mu‘âsra*, 3/1999.

Meşefe: Yörede “banyo havlusu” anlamına gelen kelimenin aslı, Arapçada “kurumak, kurulamak” anlamlarındaki (نشف) fiilinden türetilen ism-i alet olan ve “havlu” anlamını ifade eden (مُنشفة) sözcüğüdür.⁹⁴ Telaffuz yönüyle, *n* sesinin düşmesiyle kelimenin iç seste ünsüz düşmesine uğradığı görülmektedir.

Nehase: Yöre ağzında “bakır, alüminyum veya paslanmaz sacdan yapılmış, kova şeklinde delikli kap, süzgeç” anlamında kullanılan kelime, Arapçada “bakırcılık” anlamına gelen (نحاسية) kelimesinden alıntılanmıştır.⁹⁵ Arapçada “kap, süzgeç” gibi anlamlar taşımayan kelimenin telaffuzunda bir değişim olmamakla birlikte, anlam yönüyle değişime uğrayarak yöredeki kullanımını kazandığı anlaşılmaktadır.

Ölbe: “Baharat veya dikiş malzemesi gibi küçük şeyleri koymak için kullanılan tahta yapılmış yuvarlak kutu” anlamındaki kelimenin aslı, Arapçada “kutusu” anlamına gelen (علبة) kelimesidir. Arapçada esas anlamı itibarıyla “tahtadan yapılmış kutu, kap” anlamına gelen kelime,⁹⁶ sonraları “her türlü maddeden yapılan kutu”⁹⁷ anlamını kazanmıştır. Buna göre “ölbe” kelimesinin yöre ağzında, sonradan kazandığı anlamdan ziyade eski asıl anlamında kullanıldığı görülmektedir.

Süllüm: Yöre ağzında “merdiven” anlamında kullanılan kelimenin aslı, Arapçada aynı anlam ve telaffuza sahip (سُلَّم) kelimesidir.⁹⁸ Ancak kelimedeki ünlü uyumunun sağlanabilmesi için ünlü değişiminin meydana geldiği, bu çerçevede iç sesteki *e* ünlüsünün *ü* ünlüsüne dönüştüğü görülmektedir.

Şava (Şevvâye): “Izgara” anlamında kullanılan kelimenin aslı, Arapçada “kızartmak, ızgara yapmak” anlamındaki (شوى) kelimesidir. Yöre ağzındaki diğer kullanımı “şevvâye” ise, (شوى) fiilinden türetilmiş ism-i alet olan, aynı anlamı ifade edip aynı şekilde telaffuz edilen (شَوَايَة) kelimesidir.⁹⁹

Teşt: “Büyük bakır leğen” anlamında kullanılan kelime, esasen ta’rib yoluyla Farsçadan Arapçaya geçen (طَشْت) kelimesidir.¹⁰⁰ Arapçada aynı anlamı ifade eden kelimenin,¹⁰¹ coğrafi yakınlık nedeniyle bu dilden ödünç alınarak yöre ağzında kendine yer bulduğu tahmin edilmektedir.

Veseyet: Yöre ağzında “vasıta, taşıma aracı” anlamına gelen kelimenin aslı, Arapçada “araçlar” anlamındaki (وسائط) sözcüğüdür.¹⁰² Arapçada çoğul

⁹⁴ Ömer, *Mu‘cemu’l-Luğati’l-‘Arabiyyeti’l-Mu‘âsra*, 3/2215.

⁹⁵ Ömer, *Mu‘cemu’l-Luğati’l-‘Arabiyyeti’l-Mu‘âsra*, 3/2178.

⁹⁶ el-Ferâhîdî, *Kitâbu’l-‘Ayn*, 2/147.

⁹⁷ Ömer, *Mu‘cemu’l-Luğati’l-‘Arabiyyeti’l-Mu‘âsra*, 2/1536.

⁹⁸ el-Ferâhîdî, *Kitâbu’l-‘Ayn*, 7/266.

⁹⁹ Ömer, *Mu‘cemu’l-Luğati’l-‘Arabiyyeti’l-Mu‘âsra*, 2/1252.

¹⁰⁰ ‘Uneysî, *Kitâbu Tefsiri’l-Elfâzîd-Dehîle*, 46.

¹⁰¹ Ömer, *Mu‘cemu’l-Luğati’l-‘Arabiyyeti’l-Mu‘âsra*, 2/1399.

¹⁰² Ömer, *Mu‘cemu’l-Luğati’l-‘Arabiyyeti’l-Mu‘âsra*, 3/2437.

olan kelime, yörede anlamca tekil olarak kullanılmaktadır. Ayrıca telaffuzu itibariyle kelime, iç seste ünsüz türemesi kuralına uygun olarak y sesinin türediği görülmektedir.

4.5. Tarım ve Ticaretle İlgili Kelimeler

Tarım ve ticaret diyarı olan Kilis yöresinde konuşulan Türkçe ağzında, komşu toplumlarla alışverişin en yaygın olduğu bu alanla ilgili ortak kelimelerin varlığı oldukça doğal bir durumdur. Tarım ve ticaret alanındaki etkileşimin bir sonucu olarak yöre ağzının ödünç aldığı Arapça kökenli kelimelerden bazıları şu şekildedir:

Arasa: Yörede “bir yerleşim biriminde aynı mesleği icra eden esnafın bir arada bulunduğu çarşı” anlamında kullanılan kelimenin kökeni, Arapçada “evler arasında yer alan üzerinde yapı bulunmayan toprak parçası, bir yerin ortası” gibi anlamlara gelen (عرصة) kelimesidir.¹⁰³ Ancak kelime, Arapçadaki anlamından tamamen uzaklaşarak yöre ağzında anlam başkalaşmasına uğramıştır.

Damân: Yöre ağzında “bahçe veya tarlayı en az bir yıllığına kiralamak” anlamında kullanılan kelime, kökeni itibariyle Arapçadan geçmiş olup, “bir şeyi üstlenme, yükümlülük altına girme, taahhüt ve garanti etme” gibi anlamlara gelen (ضمان) kelimesinin ödünç alınmasından ibarettir.¹⁰⁴ Telaffuz yönüyle bir değişime uğramamakla birlikte, kelimenin tarım alanında süre bakımından sınırlı bir taahhüt ve garantiyi ifade edecek şekilde anlam daralmasına uğradığı görülmektedir.

Eskeri: “Çoğunlukla” anlamında kullanılan kelimenin aslı, Arapçada “daha çok” anlamına gelen (أكثر) kelimesidir. Ancak kelime, iç seste yer alan ks seslerinin sk seslerine dönüşmesiyle Kilis ağzının özelliklerinden olan ünsüz göçüşmesi meydana gelmiştir.

İcar: Yörede “kira” anlamında kullanılan kelime, köken itibariyle Arapçadan geçmiştir. Kelime, Arapçada aynı anlamı ifade eden ve aynı telaffuza sahip olan (إيجار) sözcüğünün ödünç alınmasından ibarettir.

Mâyen: “Belirli” anlamına gelen kelimenin aslı, Arapçada “belirlemek” anlamına gelen (معيّن) fiilinin ism-i mef’ûlü olan (معيّن) kelimesidir. Ancak telaffuz yönüyle kelime, iç sesinde yer alan u ünlüsüyle y ünsüzlerinden birinin düşmesiyle değişime uğrayarak bu yapıya bürünmüştür.

Mecrefe: “Zirai sulama kanallarını düzeltmek veya temizlemek için kullanılan uzun saplı geniş çapa” anlamındaki kelime, Arapçada “sıyırıp süpürmek, sürükleyerek götürmek” anlamlarına gelen (جرف) fiilinden türe-

¹⁰³ el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l- 'Ayn*, 1/298; Ömer, *Mu'cemu'l-Luğati'l- 'Arabiyyeti'l-Mu'âsıra*, 3/1044.

¹⁰⁴ el-Cevherî, *es-Sihâh*, 6/2155; Ömer, *Mu'cemu'l-Luğati'l- 'Arabiyyeti'l-Mu'âsıra*, 2/1371.

tilen ism-i alet olan (مِجْرَفَة) kelimesinin¹⁰⁵ alıntılanmasıyla yöre ağzında yer bulmuştur. Arapçada genel olarak “kürek” anlamında kullanılan sözcüğün, Kilis ağzında anlam daralmasına uğradığı görülmektedir.

Nagla: “Bir şeyi bir yerden bir yere taşırken bir kez gidip gelme” anlamında kullanılan kelimenin aslı, Arapçada “taşımak” anlamına gelen (نقل) fiilinden türetilen masdar binâ-i merrası olan ve “bir defa taşımak” anlamını ifade eden (نَقْلَة) kelimesidir.¹⁰⁶ Sözcük, Arapça sarf kurallarına göre türetilerek kazandığı anlamla yöre ağzına ödünçlenmiştir.

Re‘abul: Yörede “kaparo, ön ödeme” anlamına gelen kelimenin aslı, Arapçada aynı anlamı ifade eden (عُرْبُون) kelimesidir.¹⁰⁷ Anlam yönüyle herhangi bir farklılık göstermeyen kelimenin, telaffuz itibarıyla büyük değişiklik geçirdiği görülmektedir. Zira kelimenin başındaki ‘a ünlüsüyle r ünsüzü arasında göçüşme meydana gelmekle kalmamış, sondaki n sesi l sesine dönüşerek ünsüz değişmesi de yaşanmıştır.

Siyeç: Yöre ağzında “tarla, bağ, bahçe gibi yerlerin etrafına dikenli bitkilerle çekilen çit, toprağın yükseltilmesiyle oluşturulan sınır” anlamında kullanılan kelimenin aslı, Arapçada aynı anlama gelen (سِيَاج) sözcüğüdür.¹⁰⁸

‘Urup: Kilis ağzında “çeyrek, çeyrek altın” anlamında kullanılan kelime, köken itibarıyla Arapçada “çeyrek” anlamına gelen (رُبْع) kelimesidir. Yaşadığı daralma dikkate alınmazsa anlam yönüyle bir değişime uğramayan kelimenin telaffuzunda büyük değişiklik olmuştur. Zira kelimenin her iki hecesinde yer alan ünlülerle ünsüzler kendi aralarında yer değiştirerek, her iki hecede de göçüşme meydana gelmiştir.

Yömye: “Günlük ücret, yevmiye” anlamında kullanılan kelimenin kökeni Arapça olup, “gün” anlamına gelen (يَوْم) kelimesinden türetilen sinâ‘î masdar olan (يَوْمِيَة) sözcüğüdür.¹⁰⁹ Kelimenin Arapçadaki anlamı yöre ağzındaki anlamıyla aynı olsa da telaffuzunda iç seste e ünlüsünün ö ünlüsüne dönüşmesi ve hece düşmesi sonucunda büyük değişiklik yaşanmıştır.

4.7. Çeşitli Konularla İlgili Kelimeler

Tebrik etme, şaşkınlığı dile getirme, moral ve ruh halleriyle ilgili çeşitli durumları ifade etme gibi hususlarda kullanılan Arapça kökenli kelimelerden bazıları şunlardır:

Akbili: Yörede birisine güzel dilekleri iletmek amacıyla “darısı ... başına” anlamında kullanılan kelime, Arapça aynı anlamı ifade eden (العُقْبَى ل..)

¹⁰⁵ el-Cevherî, *es-Sihâh*, 4/1336; Ömer, *Mu‘cemu’l-Luğati’l-‘Arabiyyeti’l-Mu‘âsra*, 1/365.

¹⁰⁶ Ömer, *Mu‘cemu’l-Luğati’l-‘Arabiyyeti’l-Mu‘âsra*, 3/2275.

¹⁰⁷ el-Cevherî, *es-Sihâh*, 6/2164; Ömer, *Mu‘cemu’l-Luğati’l-‘Arabiyyeti’l-Mu‘âsra*, 2/1478.

¹⁰⁸ İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, 2/303.

¹⁰⁹ Ömer, *Mu‘cemu’l-Luğati’l-‘Arabiyyeti’l-Mu‘âsra*, 3/2523.

cümlesinin değişikliğe uğramış halidir.¹¹⁰ Arapçada bir kelime, bir harf-i cer ve bir ismin bir araya gelmesinden ibaret isim cümlesi olan bu yapı, yöre ağzına tek kelime olarak geçmiştir.

Ateb: Yöre ağzında “sitem” anlamına gelen kelimenin kökeni, Arapçada aynı anlam ve telaffuza sahip olan (عتب) kelimesidir.¹¹¹

Elle‘am: Kilis ağzında “Allah daha iyi bilir, galiba, sanırım ki” anlamında kullanılan kelimenin aslı, Arapçada “Allah en iyi bilendir” anlamındaki (الله أعلم) cümlesidir. Gerek cümlenin ilk kelimesi olan “Allah” lafzı, gerekse ikinci kelimesi olan “a‘lem” lafzı, telaffuz yönüyle büyük değişikliklere uğramış, kelimelerin birleşimiyle hece kaynaşması meydana gelmiştir.

Haket: Yörede “masal, hikâye” anlamına gelen kelime, Arapçada “hikâyeler” anlamına gelen (حكایات) kelimesinin yapı olarak değişime uğramış halinden ibarettir. Kelimenin, Arapça aslındaki iç seste yer alan ay harflerinin düşmesiyle bu yapıya kavuştuğu anlaşılmaktadır.

Hanek: Yöre ağzında “söz, kelime” anlamında kullanılan kelime, Arapçada “alt ve üst damaklardan her biri” anlamına gelen (حنك) kelimesinin ödünç alınıp,¹¹² ağızdan çıkan söz için mecazen kullanılmıştır.

Hayf: Yörede “öfke, intikam” anlamına gelen kelime, Arapçada “haksızlık etmek, birine haksızca meyletmek, hükümde taraf tutarak zulmetmek” gibi anlamlara gelen (حاف) fiilinin masdarı olan (حيف) kelimesinin ödünç alınmasından ibarettir.¹¹³ Kelimenin telaffuzunda bir değişiklik olmamakla birlikte, anlam yönüyle değişikliğe uğradığı açıkça ortadadır.

Horaf: Yöre ağzında “komik, ilginç, acaip” gibi anlamlarda kullanılan kelimenin aslı, Arapçada “inanılması mümkün olmayan batıl, yalan söz” anlamına gelen (خرافة) kelimesidir.¹¹⁴ Kelime, Kilis ağzında Arapçadaki telaffuzunu büyük ölçüde korumakla birlikte, anlam yönüyle değişime uğramıştır.

Hulk: Yörede “öfke” anlamına gelen kelime, esasen Arapçada “karakter, mizaç” anlamına gelen (خُلُق) kelimesinin alıntılanmasından ibarettir.¹¹⁵ Telaffuzu aynı kalmasına rağmen, anlam yönüyle Arapçadaki genişliğini yitiren kelime, daralmaya uğrayarak sadece “öfke” anlamına indirgenmiştir.

Kal: Kilis ağzında “güya” anlamında kullanılan kelimenin aslı, Arapçada “dedi, söyledi” anlamına gelen (قال) fiilidir. Bir başkasının verdiği bir bilgiyi

¹¹⁰ el-Cevherî, *es-Sihâh*, 1/186; Ömer, *Mu‘cemu‘l-Luğati‘l-‘Arabiyyeti‘l-Mu‘âsıra*, 2/1525.

¹¹¹ el-Ferâhîdî, *Kitâbu‘l-‘Ayn*, 2/76.

¹¹² Ömer, *Mu‘cemu‘l-Luğati‘l-‘Arabiyyeti‘l-Mu‘âsıra*, 1/574.

¹¹³ el-Ferâhîdî, *Kitâbu‘l-‘Ayn*, 3/307; Ömer, *Mu‘cemu‘l-Luğati‘l-‘Arabiyyeti‘l-Mu‘âsıra*, 1/595.

¹¹⁴ el-Ferâhîdî, *Kitâbu‘l-‘Ayn*, 4/252; Ömer, *Mu‘cemu‘l-Luğati‘l-‘Arabiyyeti‘l-Mu‘âsıra*, 1/634.

¹¹⁵ el-Ferâhîdî, *Kitâbu‘l-‘Ayn*, 4/151.

aktarmaya yarayan kelime, yöredeki kullanımında şüphe anlamıyla birleşerek Arapçadaki anlam yapısına göre değişikliğe uğramıştır.

Madda: Yörede “iç sıkıntısı” anlamını ifade eden kelime, Arapçada “meşakkat, acı, musibet sonrasında duyulan elem” anlamındaki (مَضَّ) fiiliyle aynı kökten gelmektedir.¹¹⁶ Arapçadaki telaffuz biçimini koruyan kelimenin anlamında da kayda değer bir farklılaşma yaşanmamıştır.

Nevâzil: Kilis ağzında “hastalık, dert” anlamında kullanılan kelimenin aslı, Arapçada “musibetler” anlamına gelen (نَوَازِل) kelimesidir.¹¹⁷ Genel olarak hastalık ve dertlerin, musibetlerin bir parçası kabul edimesinde hareketle, kelimenin anlam daralmasına uğradığını söylemek mümkün olacaktır.

Şenâ‘at: Yöre ağzında “hırs” anlamında kullanılan kelimenin aslı, Arapçada “çirkin ve kötü olmak” anlamındaki (شَنَّعَ) fiilinin masdarıdır.¹¹⁸ Kelimenin Arapçadaki anlam yelpazesinde hırs anlamı bulunmamaktadır. Buna göre Arapça telaffuzunu koruyarak yöre ağzına geçen kelimenin anlam başkalaşmasına uğradığı ifade edilebilir.

Ta‘zillemek: Yörede “azarlamak, paylamak” anlamına gelen kelime, aslı itibarıyla Arapçada “terbiye etmek, cezalandırmak” gibi anlamlarda kullanılan (عَزَّرَ) fiilinin masdarı olan (تَعَزَّرَ) kelimesinin sonuna “yapmak, etmek” anlamı katan –lemek ekinin getirilmesiyle elde edilmiştir. Bu yapıyla kelimenin yarısı Arapça, diğer yarısı ise Türkçedir. Azarlamamanın bir tür cezalandırma olduğu düşünüldüğünde, kelimenin anlam daralmasına uğradığını dile getirmek mümkün olacaktır. Telaffuz yönüyle ise, iç seste *r* sesinin *l* sesine dönüşmesiyle ünsüz değişmesi meydana geldiği görülmektedir.¹¹⁹

Zahar: Yörede “herhalde, sanırım” anlamında kullanılan kelimenin aslı, Arapçada “görünmek, belirmek” anlamındaki (ظَهَرَ) fiilinin ism-i fâili olan ve “görünen, görünen o ki, açık, dış, metinden anlaşılan” gibi anlamlara gelen (ظَاهِرًا) kelimesidir. Arapçada ifade ettiği anlamlardan sadece birine indirgenerek anlam daralmasına uğrayan kelimenin telaffuzunda son hecede ünlü değişmesi gerçekleşmiştir.

Zılığıt: Yöre ağzında “kadınların düğünlerde ve sevindiklerinde attıkları şenlik nidaları” anlamında kullanılan kelime, Arapçada aynı anlamı ifade eden (زَعَّزَتْ) fiilinden ödünç alınmıştır.¹²⁰ Kelimenin anlamı aynı olsa da telaffuzunda büyük değişiklikler meydana gelmiştir. İç seste *gr* sesinin *rg* sesine dönüşmesiyle yakın ünsüzler arasında göçüşme, *r* sesinin *l* sesine

¹¹⁶ el-Cevherî, *es-Sihâh*, 3/1106; Ömer, *Mu‘cemu‘l-Luğati‘l-‘Arabîyyeti‘l-Mu‘âsra*, 3/2105.

¹¹⁷ el-Ferâhîdî, *Kitâbu‘l-‘Ayn*, 3/367.

¹¹⁸ el-Cevherî, *es-Sihâh*, 3/1239

¹¹⁹ el-Cevherî, *es-Sihâh*, 2/744; Ömer, *Mu‘cemu‘l-Luğati‘l-‘Arabîyyeti‘l-Mu‘âsra*, 2/1492.

¹²⁰ Ömer, *Mu‘cemu‘l-Luğati‘l-‘Arabîyyeti‘l-Mu‘âsra*, 2/986.

dönüşmesiyle ünsüz değişmesi ve sonda yer alan *d* sesinin *t* sesine dönüşmesiyle ötümsüzleşme yaşanmıştır.

SONUÇ

Bireylerden oluşan insan topluluklarının toplumsallaşma ve millet kimliğini kazanma süreçlerinde rol oynayan en önemli dinamiklerden biri dildir. Toplumların sahip olduğu kültürel varlıkların vazgeçilmez parçası olan dil, toplumlar arasındaki dini, tarihi, siyasî, kültürel ve ekonomik alanlarda ilişkiler kurulması ve yönetilmesinde temel araç olması nedeniyle, bu ilişkilerin doğal bir sonucu olarak etkileşime açıktır. İnsanlık tarihi kadar eski olan bu etkileşim, birlikte yaşayan toplumların ilişki kurdukları alanların sınırlarını aşarak, en önemli kültürel değerlerinden biri olan dillerini de etkisi altına alacak şekilde genişlemiştir. Gerek aynı coğrafyayı paylaşan yerel toplumlar, gerekse birbirlerinden uzak coğrafyalarda yaşayan milletlerin dilleri arasında görülmesi mümkün olan diller arası etkileşim, dilin morfoloji, fonoloji, sözdizimi ve deyimler gibi çeşitli alanlarında görülmektedir. Söz konusu etkileşim çerçevesinde diller arası alışverişten en çok etkilenen öğelerin başında sözcükler gelmektedir. Farklı medeniyetlere ve halklara ev sahipliği yapan Anadolu coğrafyası, eski zamanlardan bu yana diller arası etkileşimin en yoğun gerçekleştiği bölgelerden biridir. Etnik çeşitliliğin üst seviyelerde seyrettiği bu coğrafya, çok dilli kültürün yaşandığı ve buna bağlı olarak diller arası etkileşimin her dönem varlığını sürdürdüğü topraklardır. Tüm dünya dillerinde görüldüğü gibi gibi Türkçe de tarih boyunca uzak veya yakın dil gruplarında yer alan dillerle etkileşime girmiştir. Söz konusu etkileşim, Türkçenin diğer dillerden çeşitli ödünç öge alışverişinde bulunmasına yol açmıştır. Özellikle Türklerin İslâm'ı benimsemeleriyle birlikte, Türkçe ile Arapça arasında karşılıklı geniş çaplı bir etkileşimin gerçekleştiği görülmüştür.

Anadolu coğrafyasının güney sınırlarında yer alan Kilis, tarihin farklı dönemlerinde pek çok Türk boyunun yurt edindiği, bu boyların güneye inerken geçiş koridorlarından biri olarak kullandıkları önemli bir konuma sahip olmuştur. Bu nedenle tarih boyunca Türklerin ve Türkçenin yoğunlukla hüküm sürdüğü bu coğrafya, güneyinde yer alan toprakları yurt eden Arapça konuşan toplulukların yaşadıkları bölgelerle temas noktasını oluşturmuştur. Buna göre Kilis, farklı lehçeleriyle Arapçanın konuşulduğu Türkiye'nin güney ve güneydoğu sınır hattında yer alan iller arasında yer almıştır. Türkler ve Arapların uzun yıllar boyunca ortak tarih, coğrafya ve kaderi paylaşmaları, bu iki halk arasında kökleri oldukça derinlere uzanan dil ve kültür alanlarını kuşatan etkileşimin ortaya çıkmasını beraberinde

getirmiştir. Tüm ses ve şekil özellikleriyle Batı Türkçesinin Batı grubunda konumlandırılan Kilis ağzı, Arapçadan ve Suriye bedevi lehçesinin karakteristik özelliklerini yansıtan, yörenin kırsal kesimlerinde konuşulan Arap diyalektinden etkilenmiştir.

Kilis ağzı, Türkçede yer alan Arapça kelimeler haricinde daha birçok kelimeyi Arapçadan ödünç alarak bünyesine dâhil etmiştir. Diller arası etkileşimin bir sonucu olarak Arapçadan Kilis ağzına geçen kelimelerin, büyük ölçüde fasih Arapçaya, zaman zaman da bölgede konuşulan Arap diyalektine uygun bir biçimde telaffuz edildiği gözlemlenmiştir. Arapça kökenli kelimelerin yöre halkının hayatlarının hangi alanında daha baskın olduğuna dair bir fikir edinebilmek adına Kilis ağzının Arapçadan ödünç aldığı kelimeler kategorize edilerek incelenmiştir. Meslek ve kişisel özelliklerle ilgili kelimeler, mekânlarla ilgili kelimeler, zamansal kavramlarla ilgili kelimeler, yiyecek ve içeceklerle ilgili kelimeler, eşya ve araç-gereçlerle ilgili kelimeler, tarım ve ticaretle ilgili kelimeler, diğer konuları ilgilendiren kelimeler şeklinde yapılan tasnif sonucunda, Arapça kökenli sözcüklerin eşyalar ve yiyeceklerle ilgili kelimeler başlıkları altında yoğunlaştığı görülmüştür. Ödünç alınan kelimelerin incelenmesi neticesinde, bu kelimelerden bazılarının Arapçadaki asli telaffuzları ve anlamlarında kullanıldığı, bazılarının da telaffuz farklılığı veya anlam yönüyle daralma, genişleme, başkalaşma gibi anlam değişmelerine uğradığı tespit edilmiştir. Telaffuz yönüyle değişime uğrayan Arapçadan ödünç alınan bazı kelimelerde ise, Kilis ağzının karakteristik özelliklerinden olan ünlü düşmesi, ünlü uyumu, ünlü göçüşmesi, ötümlüleşme, ötümsüzleşme, ünsüz türemesi, ünsüz göçüşmesi, ünsüz düşmesi, hece kaynaşması ve hece yutumu gibi ses ve söyleyiş değişikliklerinin gerçekleştiği gözlemlenmiştir. Kilis ağzının Arapçadan etkilenmesi, fasih Arapçayla sınırlı kalmamıştır. Yöre ağzında görülen bazı Arapça kökenli kelimelerin fasih Arapçayla anlam ilişkisi tespit edilememiş, bu kelimelerin bölgede kullanılan Ammice diyebileceğimiz Arap diyalektinden alıntılandığı anlaşılmıştır. Köken itibarıyla Latince, Yunanca, Fransızca, Farsça olan bazı kelimelerin, Arap coğrafyasının bazı bölgelerinde konuşulan lehçeler üzerinden Arapçaya geçtiği, Arapçadan da Kilis ağzına geçtiği görülmüştür. Arapçadan geçen bazı kelimelerin ise, Osmanlı Türkçesinin klasik kelime türetme yöntemlerinden biri olan, bir kısmı Arapça bir kısmı da Farsçadan oluşan kelime türetme yöntemine uygun olduğu tespit edilmiştir. Yüzyıllar boyunca Osmanlı toprağı olan Kilis yöresi ağzında bu yapıya sahip kelimelerin varlığı oldukça doğal bir durum olarak değerlendirilmiştir. Fonolojik ve morfolojik yapısı itibarıyla Arapça kökenli olduğu anlaşılan bazı kelimelerin Kilis ağzında kazandığı anlamlarla, fasih Arapça veya Arap leh-

çelerinde ifade ettiği anlamlar arasında bir anlam ilişkisi tespit edilememiştir. Kilis yöresinde hâkim olan ağız Türkiye'nin diğer bölgelerinde konuşulan ağızlardan ayıran karakteristik özellikler arasında görülebilecek Arapça kökenli kelimeler, yörenin yüzyıllardır devam eden çok kültürlü yapısının birer canlı şahidi olarak günümüze kadar varlığını sürdürmüştür.

KAYNAKÇA

- Akalın, Şükrü Haluk. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011.
- Aksan, Doğan. *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*. 3 Cilt. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2015.
- Alptekin, Coşkun. "Atabeg", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/38-40. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Alwan, F.S. Simon, G. L. *Le Dictionnaire Français-Arabe*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004.
- Antâkî, Yahyâ b. Sa'îd. *Târîhu'l-Antâkî el-Ma'rûf bi Silati Târîh Ütîhâ*. thk. Ömer Abdusselâm Temurî. Trablus: Jarrûs Pres, 1990.
- Ateş, Ahmed. "Arapça Yazı Dilinde Türkçe Kelimeler Üzerine Bir Deneme II (XI. Yüzyıldan Bugüne Kadar)". *Türk Kültürü Araştırmaları* 1-2 (1965), 5-25.
- Aytaç, Bedrettin. *Arap Lehçelerindeki Türkçe Kelimeler*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1994.
- Banguoğlu, Tahsin. *Türkçenin Grameri*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2015.
- Bayatlı, Hidayet Kemal. *Irak Türkmen Türkçesi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1996.
- Cevherî, İsmâîl b. Hammâd, *es-Sihâh Tâcu'l-Luğa ve Sihâhu'l-'Arabiyye*. 6 Cilt. thk. Ahmed Abdulğafûr 'Attâr. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1987.
- Çiftçi, Faruk, Abazoğlu, Muhammet. "Diller Arası Etkileşim ve Uluslararası Öğrencilerin Eğitim Sürecine Etkisi (Türkçe-Arapça Modeli)". *4. Uluslararası Öğrencilik Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. İstanbul: Harf Yayınları, 2019.
- Dehmân, Muhammed Ahmed. *Mu'cemu'l-Elfâzi't-Târîhiyye fi'l-'Asri'l-Memlûki*. Şam: Dâru'l-Fikr, 1990.
- Dozy, Reinhart Pieter Anne. *Tekmiletu'l-Me'âcimi'l-'Arabiyye*. 11 Cilt. çev. Muhammed Selîm en-Na'aymî, Cemâl el-Hayyât. Bağdat: Vizâretu's-Sekâfe ve'l-İ'lâm, 2000.
- Erol, Hülya Arslan. *Kilis İli Ağızları*. Kilis: Kilis Tarihi ve Kültürü Uygulama ve Araştırma Merkezi (KİTAM) Yayınları, 2018.

- Ferâhîdî, el-Halîl b. Ahmed. *Kitâbu'l- 'Ayn*. 8 Cilt. thk. Mehdî el-Mahzûmî, İbrâhîm es-Sâmerrâî. Beyrut: Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, ts.
- Göçer, Ali. "Dil Kültür İlişkisi ve Etkileşimi Üzerine". *Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi* 729 (2012), 50-57.
- Hamevî, Yâkût. *Mu'cemu'l-Buldân*. 5 Cilt. Beyrut: Dâr Sâdır, 1977.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân. *el-Hasâis*. 3 Cilt. Kahire: el-Hey'etu'l-Mısriyye el- 'Âmme li'l-Kitâb, ts.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukerrem. *Lisânu'l- 'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâr Sâdır, 1994.
- Jastrow, Otto. "Arabic Dialect Clusters in Turkey - Towards a Comparative Typology", *Türk Dilleri Araştırmaları Dergisi* 16 (2006), 153-164.
- Kafalı, Mustafa. "Suriye Türkleri-I". *Töre Dergisi* 21-22 (1973), 30-34.
- Kaymaz, Zeki. "Türkçenin Arapçaya Etkileri Üzerine Bazı Tespitler". *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 6/1 (2011), 69-73.
- Kazcı, Özgür. "Antep-Kilis Kırsalında Konuşulan Arapça Lehçesinin Tanıtımı ve Biçimbilgisi Hakkında Genel bir Değerlendirme". *Türkiye'de Konuşulan Arap Diyalektleri*. ed. Yaşar Acat. 89-104. İstanbul: Akdem Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Kirişçiöğlü, Fatih. *Suriye'de İç Savaş Süreken Suriye Türkleri*. Ankara: 21. Yüzyıl Türkiye Enstitüsü, 2013.
- Medenî, Ali b. Ahmed b. Ma'sûm. *et-Tirâzu'l-Evvel ve'l-Kinâzu Limâ 'Aleyhi Min Luğati'l- 'Arab el-Mu'avvel*. 15 Cilt. thk. Muessesetu Âli'l-Beyt li İhyâit-Turâs. Kum: Muessesetu Âli'l-Beyt li İhyâit-Turâs, 1965.
- Mütevellî, Ahmet Fuat. *Arap Halk Dilinde Türkçe Kelimeler Türk Halk Edebiyatında ve Folklorunda Yeni Görüşler II*. Konya: Konya Kültür ve Turizm Derneği Yayınları, 1985.
- Önel, Abdülhakim. "Harranda Konuşulan Arapça Lehçe". *Türkiye'de Konuşulan Arap Diyalektleri*. ed. Yaşar Acat. 107-139. İstanbul: Akdem Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Ömer, Ahmed Muhtâr Abdulhamîd. *Mu'cemu'l-Luğati'l- 'Arabiyeti'l-Mu'âsıra*. 4 Cilt. Kahire: 'Âlemu'l-Kutub, 2008.
- Öztürk, Jale. "Kilis ve Hatay Ağzlarının Karşılaştırılması". *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11/28 (2014), 85-122.
- Porzig, Walter. *Dil Denen Mucize*. Çev. Vural Ülkü. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011.
- Sâmî, Şemsettin. *Kâmûsu'l-A 'lâm*. 6 Cilt. İstanbul: Mihran Matbaası, 1889.

- Suyûtî, Celâleddîn. *el-İktirâh fî Usûli'n-Nahv*. thk. Mahmûd Feccâl. Şam: Dâru'l-Kalem, 1989.
- Sümer, Faruk. "Türkmenler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/607-611. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Tamtamış, Hadra Kübra Erkınay. "Baskın ve Aracı Dil Kavramları Bağlamında Türkçenin Mardin Arapçasına Etkisi". *Dicle Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 22 (Nisan 2019), 194-206.
- Tuncel, Metin. "Kilis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/5-8. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- 'Uneysî, Tobyâ. *Kitâbu Tefsîri'l-Elfâzî'd-Dehile fi'l-Luğati'l-'Arabiyye*. nşr. Yûsuf Tûmâ el-Bustânî. Kahire: Mektebetu'l-'Arab, 1932.
- Zengin, Eyüp. "Türkçenin Diğer Dillerle Etkileşimi ve Sonuçları", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/52 (2017), 293-299.

SAFİYYE BNT. ABDÜLMUTTALİB'İN ŞİİRLERİNDE ALLAH RESÛLÜ'NE MERSİYE

ELEGY TO THE MESSENGER OF ALLAH IN THE POEMS OF SAFIYYA BINT
'ABD AL-MUTTALIB

MEHMET YILMAZ

DR. ÖĞR. ÜYESİ, ÇANAKKALE ONSEKİZ MART ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ, ARAP DİLİ
VE BELAĞATI ANABİLİM DALI

ASSISTANT PROFESSOR DR, ÇANAKKALE ONSEKİZ MART UNIVERSITY, FACULTY OF
THEOLOGY, DEPARTMENT OF ARABIC LANGUAGE AND RHETORIC.

myilmaz93@hotmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-8223-7065>

 <http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.789685>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
2 Eylül / September 2020

Kabul Tarihi / Accepted
25 Aralık / December 2020

Yayın Tarihi / Published
Aralık / December 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Aralık / December

Atıf / Cite as

Yılmaz, Mehmet, "Safiyye Bnt. Abdülmuttalib'in Şiirlerinde Allah Resûlü'ne Mersiye [Elegy to the Messenger of Allah in the Poems of Safiyya Bint 'Abd Al-Muttalib]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 7/2 (Aralık/December 2020): 1033-1064.

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

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University,
Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.
For Permissions

ilahiyatdersisi@kilis.edu.tr



SAFİYYE BNT. ABDÜLMUTTALİB'İN ŞİİRLERİNDE ALLAH RESÛLÜ'NE MERSİYE

Öz

Ölen kimsenin ardından mersiye şiirleri okumak eski Arap geleneğinde sıkça rastlanan bir olgudur. Hz. Peygamber'in halası olan Safiyye bnt. Abdülmuttalib de (öl. 20/641), Allah Resûlü'nün ardından gözyaşı dökmüş ve yaşadığı duygu yoğunluğunu beyitlere yansıtmaya çalışmıştır. Konuyla ilgili siyer, tarih ve edebiyat kaynaklarında dağınık halde on üç mersiye şiiri tespit edilmiştir. İlgili şiirler uzun soluklu geleneksel Arap şiirleri yerine maktaflar (kesitler) halindedir. Şair ile Allah Resûlü arasında yakın soy bağı bulunması araştırmayı önemli kılmaktadır. Zira ilgili şiirler, Allah Resûlü'nün vefatını müteakip nübüvvet evine mensup bir bireyin duyguları hakkında ip uçları vermektedir. Ne var ki araştırma konusu şiirlerle ilgili müstakil çalışmalara rastlanmamaktadır. Bu bakımdan ilgili şiirler alandaki boşluğu doldurmaya katkıda bulunmak amacıyla çalışma konusu yapılmıştır. Çalışmaya mersiye kavramı, Câhiliye ve İslâm dönemlerinde mersiye ve Hz. Peygamber'e mersiye gibi hususlarla ilgili ön bilgiler verilerek başlanmıştır. Ardından ilgili şiirler derlenmiş, açıklanmış ve şiir tekniği bağlamında değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Çalışmanın sonunda şairin beyitlerde anlık duygularla hareket ettiği ve yapmacık ifadeler kullanmak yerine iç dünyasında çalkalanan duyguları beyitlere yansıtmaya çalıştığı kanaati hasıl olmuştur. Yine beyitlerde şairin feryat figan etme, elbise yırtma ve yüz tırmalama gibi Câhiliye dönemi mersiye geleneğinde sıkça rastlanan hususlardan uzak durduğu ve İslâm dinine özgü ifadeler kullandığı sonucuna varılmıştır. Şair duygularını samimidir.

Özet

Genel anlamda kadın vefat gibi üzüntü kaynağı olabilecek durumlarda ağlamaya ve ağıt yakmaya erkeğe kıyasla fazla eğilimlidir. Safiyye bnt. Abdülmuttalib de Allah Resûlü'nün ardından çokça gözyaşı dökmüş ve ağıtlar yakmıştır. Kuşkusuz bu durum şairlik yönüyle de bilinen Safiyye bnt. Abdülmuttalibden beklenecek bir olgudur. Zira Nübüvvet evine mensup olan Safiyye bnt. Abdülmuttalib Allah Resûlü'nün halasıdır. Ulaşılabilen kaynaklarda şaire ait toplam on üç mersiye şiiri tespit edilmiştir. Çalışma konusu şiirlere Taberânî'nin *el-Mu'cemu'l-kebir*'i, Heysemî'nin *Mecma'u'z-zevâid*'i, Asbahânî'nin *Mârifetu's-sahâbe*'si, İbn Sa'd'ın *Kitâbu't-tabakâtü'l-kebir*'i Suyûtî'nin *Kitâbu'l-muhâdarât ve'l-muhâvarât*'ı, Nemerî'nin *İstî'âb*'i, Belazürî'nin *Ensâbu'l-eşraf*'ı İbn 'Asâkir'in *Târihu Medîneti Dimaşk*'i, Câhiz'in *el-Beyân ve't-tebyîn*'i ve Nuveyrî'nin *Nihâyetu'l-Ereb*'i gibi temel siyer, tarih ve edebiyat kaynakları taranmak suretiyle ulaşılmıştır.

Şaire ait ilk mersiye, Allah Resûlü vefat ettiği gün Medine sokaklarında yaşanan şaşkınlık ve kargaşa halinin dile getirildiği beyitlerdir. Beyitlerd sahabe, Hz. Peygaber'in vefat haberiyle yıkılmıştır. Zira Hz. Peygaber'in vefatı, vahyin kesilmesi ve sahabenin sahipsiz kalması anlamına gelmektedir. Halbuki sahabe, yağmur suyuna muhtaç yeryüzü gibi Allah Resûlü'ne muhtaçtır. Bu bakımdan ortada bir belirsizlik ve kargaşa söz konusudur. Sahabe bundan sonra yapılacaklar ve ümmetin geleceği gibi hususlarda aralarında konuşmalar yapmaktadırlar. Mersiye, matem ve te'bîn türündedir.

Şaire ait ikinci mersiye, Allah Resûlü'nün vefat haberiyle yıkıldığı ve içine düştüğü pürmelal hali dile getirdiği beyitlerdir. Matem ve te'bîn türünde kurgulanan beyitler şairin yaşadığı duygu yoğunluğu hakkında ipuçları vermektedir. Nitekim şair, Allah Resûlü'nün vefat haberiyle yıkılmıştır ve bunca acıyı yaşamak yerine ölmeyi arzulayacak boyutta ruhsal çöküntü içerisindedir. Yaşadığı şok ve bitkinlik sebebiyle sahip olduğu her şey zorla elinden alınmış kimse gibi gözlerine uyku girmemektedir. Üzüntüden saçlarına da ak düşmüştür. Daha düne kadar Allah Resûlü'nün yaşadığı evler artık virandır. Bu durum şairin acısını daha da artırmaktadır.

Şaire ait üçüncü mersiye, Allah Resûlü'nün vefatının diğer ölenlere kıyasla farklılık arz ettiğini ve acısının da bu sebeple derin olduğunu vurguladığı beyitlerdir. Şair hiçbir musibeti Allah Resûlü'nün vefatına eş görmemektedir. Bu bakımdan

yüreğindeki acıya ve vücudundaki bitkinlik haline dayanmakta zorlanmaktadır. Şair, sahabe hanımlardan acısını hafifletecek ve kendisini teselli edecek bir şeyler söylemelerini istemektedir. Beyitlerde 'gecem uzadı' ifadesinin iki defa tekrarlanıyor olması da yüreğinde hissettiği acının büyüklüğü hakkında ipuçları vermektedir. Zira duygular daha çok gece vakti depreştiğinden acı çeken insana göre geceler uzundur. Şairin yaşadığı duygu yoğunluğu dikkate alındığında, mersiyenin Allah Resülü'nün defnedildiği gece veya yakın bir tarihte söylenmiş olması ihtimal dâhilindedir.

Şaire ait dördüncü mersiyeye, Allah Resülü'nün ardından çok fazla gözyaşı akıttığına vurgu yaptığı beyitlerdir. Beyitlerde şair, gözyaşlarına boğulmakta ve göz kapaklarını mütemadiyen silmektedir. Yine şair hayatta kaldığı süre engin denizlerdeki sular kadar duraksamadan gözyaşı akıtmayı arzulamaktadır. Zira sahabe kendilerine doğru yolu öğreten Allah Resülü'nün aralarından ayrılması sebebiyle bitaptırlar.

Şaire ait beşinci mersiyeye, Allah Resülü defnedildikten sonra söylediği anlaşılabilir ve yine şairin pürmelal haline vurgu yapılan beyitlerdir. Şair Allah Resülü toprağa defnedildikten sonra yine gaspa uğramış kimse gibi şaşkındır ve yüreğinde düğümlenen acı sebebiyle uykuları kaçmıştır. Saçları da hurma dalı gibi beyaza bürünmüştür. Zira Allah Resülü'nün eşi ve benzeri yoktur. Şair, asalet, göze hitap etme, saygınlık, zarafet, düşkünlere dayanak olma gibi Allah Resülü'nde var olan hasletleri sıralamak suretiyle teselli bulmaya çalışmakta ve Allah Resülü'nün sahabe nazarındaki konumuna işaret etmektedir.

Şaire ait altıncı mersiyeye, Allah Resülü'nde var olan bazı hasletlerin direk sıralandığı beyitlerdir. Beyitlerde şair Allah Resülü'nden sonraki belirsizlik hali ve ümmetin akbeti hususunda endişelidir. Zira kibarlık, merhamet, yol gösterme ve öğretici olma gibi erdemlerle sahabeye örnek teşkil eden Allah Resülü aralarından ayrılmıştır. Şair her ne kadar Yüce Allah'ın Hz. Peygamber'i ümmete bağışlamasını arzu etse bile kadere teslim olma dışında alternatif görememektedir. Hal böyle olunca, Yüce Allah'tan Allah Resülü için esenlikler dilemekte ve Allah Resülü'nü Adn cennetlerine koyması için dua etmektedir.

Şaire ait yedinci mersiyeye, yüreğindeki derin üzüntü sebebiyle uykularının kaçtığına işaret ettiği giriş kısmından sonra yine Allah Resülü'ne has erdemleri sıralayarak teselli bulmaya çalıştığı beyitlerdir.

Şaire ait diğer mersiyelerde de benzer biçimde gözyaşı akıtma ve Allah Resülü'nde var olan erdemlerin sıralamak suretiyle teselli bulma arzuları dile getirilmektedir. Şairin zaman zaman tahammül sınırını aşacak boyutta hüznün ve acı hissettiği de mısralarda dikkat çekmektedir.

Şair her ne kadar el açıklığı, düşkünlere yardım etme ve asalet gibi Câhiliye dönemi mersiyeye geleneğinde yer alan bazı özellikleri de Allah Resülü'ne nispet etmiş olsa bile ana hatlarıyla İslâm dinine özgü terimler kullanılmaktadır. Yine şair elbise yırtma ve yüz tırmalama gibi Câhiliye adetleri yerine İslâm inancı gereği sabretmeye yönelmekte ve Yüce Allah'a Resülü'nü Cennet'e koyması için hayır duada bulunarak esenlikler dilemektedir.

Mersiyeler vezin ve kafiye itibarıyla Câhiliye şiirinin devamı niteliğindedir. Nitekim söz konusu mersiyelerden altısı basit, ikisi hafif, ikisi tavi, ikisi vâfir ve biri mutekârib vezni üzerine inşa edilmiştir.

Şair iç dünyasında çalkalanan duygu yoğunluğunu muhatabın algısına yaklaştırmak amacıyla teşbih, istiare, mecaz ve kinaye sanatları da kullanılmaktadır. Yine şair yaşadığı duygu yoğunluğunu muhatabın zihninde canlandırmak amacıyla sembol kullanma cihetine de gitmektedir. Nitekim şair, eski Arap şiir geleneğinde de rastlanan dehr/ömür, kumru ve gece kavramlarını sembol olarak kullanılmaktadır. Şair Allah Resülü'nün ardından içine düştüğü ruhsal çöküntüyü ve hüznü cansız varlıkların insanoğlu gibi üzüntü duydukları bir tablo içerisinde teşhis sanatı kullanmak suretiyle de dile getirmektedir. İlgili şiirler uzun soluklu geleneksel şiir metinlerinin aksine kısa maktalar halindedir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâğatı, Allah Resülü, Safiyye bnt. Abdülmuttalib, Şiir, Mersiyeye, Duygu.

ELEGY TO THE MESSENGER OF ALLAH IN THE POEMS OF SAFIYYA BINT 'ABD AL-MUTṬALIB

Abstract

It is common in the ancient Arabic tradition to read poems of lamentations after anyone who died. Safiyya bint 'Abd al-Muṭṭalib, the Prophet's aunt also shed tears after him and tried to reflect the intensity of her emotions as in the couplets. Thirteen poems were found scattered in the sira, history and literature sources on the subject. The close lineage between the poet and the Prophet increases the importance of the research. Because the poems concerned provide with clues about the feelings of an individual belonging to the Prophet's house after the Prophet's death. However, there aren't any individual studies on the aforementioned subject of poetry. In this regard, the relevant poems have been the subject of study to contribute to the filling the gap in the field. The study consists of two parts. In the first part, preliminary information is given that will form the background of working in the form of lamentation in the Jāhiliya, and in Islamic periods, and lamentation poems after the Prophet. In the second part, the related poems compiled, explained and evaluated in the context of poetry technique. At the end of the study, it was concluded that the poet acted with instant emotions in the couplets and focused on reflecting the emotions that were shaking in her inner world instead of using fancy expressions. Again, unlike the Jāhiliya traditions, it was seen in the couplets, that the poet used expressions specific to the religion of Islam. The poet is sincere in his feelings.

Summary

Elegy is as old as the fact of death. As a matter of fact, humankind has keened and cried over their loved ones throughout history. It is regarded as the most respected theme in the ancient Arabic poetry, because the elegy, which means to cry over the deceased and to praise it by mentioning its good characteristics, sincerely reflects the intensity of the poet's emotion.

The death of the Messenger of Allah has a shock effect among the companions. Because he is a prophet who brought revelation from Almighty Allah and taught them Allah's commands until his last day. In addition, the Messenger of Allah possesses virtues such as veridic word, *pacta sunt servanda*, sincere commitment, loyalty, compassion and goodness. The Companions who were shocked with the death of the Messenger of Allah are surprised at what they will do for a while in the face of this unexpected situation. Some Muslims, like Omar, do not want to accept the death of the Messenger of Allah. Omar makes threats around him by saying, "I will cut off with the head whosoever says that Muhammad is dead." Therefore, Abū Bakr gives a speech and reminds him of the verse saying, "Of course you will die, they will also die" and states that everyone should accept the fact that the Messenger of Allah died. The Companions, who calmed down with the speech of Abū Bakr, said that the Prophets get buried where they die, according to the hadith. They buried the tomb they dug into Aisha's room, now known as Rawda al Mutahhara.

Safiyya bint 'Abd al-Muṭṭalib is among the female companions who keened and cried over the death of the Prophet. In fact, it is expected that Safiyya bint 'Abd al-Muṭṭalib will keened and cry over the Prophet. Because she, also known for her poetry, is his aunt.

The poems of the poet's work were examined and, in this context, a total of thirteen elegies were determined. The relevant poems, after the death of the Prophet, the poet had depression, astonishment and desperation that, are seen in the couplets. As a matter of fact, Since the poet was in shock, she does not get a wink of sleep like anyone whose possessions were forcibly taken away. Her hair has also turned

white because of sadness. The poet prefers to die rather than endure so much pain. According to the poet, the nights are never ending. In this regard, the poet often expresses her desire to shed a tear to obtund and relax. While doing this, the poet mostly uses the style of appealing to the eye, which is frequently used in the Jahiliyyah poetry tradition. The poet occasionally wants from those around her to say something to consolation her. Undoubtedly, all this indicates the intensity of emotion experienced by the poet and the sincerity in her emotions.

The poet goes to the point of finding consolation by mentioning some characteristics of the Messenger of Allah. As a matter of fact, the Messenger of Allah is a prophet who is unlike any other in her couplets. Again, in the couplets, the Messenger of Allah has characteristics such as nobility, dignity, grace, helping those who are fond, free-hand, kindness, compassion, guidance, being truthful, sincerity, instructive and telling with revelation.

Even though the poet predestinated to the Messenger of Allah some of the features in the elegy tradition of Jähiliya Period, such as free-handing, helping those who are fond, and nobility, the poet uses terms specific to the religion of Islâm again, the poet tends to be patient in accordance with the belief of Islâm instead of the traditions of Jähiliya such as tearing clothes and scratching the face, and wishes well-being by praying to Almighty Allah for taking the Messenger of Allah in Paradise.

The subject of the study is the continuation of the poetry of the Jähiliya in terms of elegy and rhyme. As a matter of fact, six of the aforementioned elegies were built on simple, the two mild, the two long, the two abundant, and one bank forthcoming.

The subject of the poet's work acts with momentary emotions in elegies and focuses on reflecting the emotions that have been shaken in her inner world to the couplets instead of decorating the couplets with artificial expressions. To approach the intensity of emotion that is shaken in her inner world to the perception of the interlocutor, the poet also uses the arts of simile, metaphor, trope, and allusion. Again, the poet goes to the use of symbols, in order to envisage the intensity of her emotions. As a matter of fact, the poet uses as symbol the concepts of age/life, dove and night, which are also seen in the ancient Arabic tradition of poetry. The poet also expresses the depression and sadness she has after the Messenger of Allah by using the art of simile in a painting where the non-living things look sad just like humankind. Related poems are short end grain in contrast to long-term traditional poetry texts. The poet is intimate with what he feels.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, The Messenger of Allah, Safiyya bint 'Abd al-Muttalib, Poem, Lament, Feeling.

GİRİŞ

Bu çalışmada Hz. Peygamber'in halası Safiyye bnt. Abdülmuttalib tarafından Allah Resûlü'nün vefatını müteakip söylenen mersiyeye şiirleri derlenecek, açıklanacak ve şiir tekniği bağlamında değerlendirilecektir. Çalışma konusu şiirlere Taberânî'nin *el-Mu'cemu'l-kebir*'i, Heysemî'nin *Mecma'u'z-zevâid*'i, Asbahânî'nin *Ma'rifetu's-sahâbe*'si, İbn Sa'd'ın *Kitâbu't-tabakâti'l-kebir*'i Suyûtî'nin *Kitâbu'l-muhâdarât ve'l-muhâvarât*'ı, Nemerî'nin *İstî'âb*'ı, Belazûrî'nin *Ensâbu'l-eşraf*'ı İbn 'Asâkir'in *Târîhu Medîneti Dimâşk*'ı, Câhız'ın *el-Beyân ve't-tebyîn*'i ve Nuveyrî'nin

Nihâyetu'l-Ereb'i gibi temel siyer, tarih ve edebiyat kaynakları taranmak suretiyle ulaşılmıştır.

Çalışmaya “*mersiye*” kavramı, Câhiliye ve İslâm dönemlerinde mersiye ve Hz. Peygamber'e mersiye gibi konun arka planını teşkil edecek hususlarla ilgili kısa bilgiler vererek giriş yapmak yerinde olacaktır.

1. MERSİYE KAVRAMI

Arapçada (ر-ث-ي) kökünden gelen mersiye, sözlükte ölen kimsenin ardından ağlamak ve güzel özelliklerini yâd etmek¹ suretiyle övmek² anlamındadır. İnsanoğlu tarih boyunca sevdiklerinin ardından gözyaşı dökmüş ve ağıtlar yakmıştır. Bu bakımdan mersiye ölüm gerçeği kadar eskidir. Zira mersiye, ölen kimsenin kabirde rahat etmesini sağlayacağına inanılan tılsımlı ifadelerin zaman içerisinde gelişmiş formatıdır.³

Mersiye şiirleri, şairin duygu yoğunluğunu samimi biçimde dışa yansıtması sebebiyle eski Arap şiirinde en saygın tema olarak kabul edilir.⁴ Arap kültür mirasında çok sayıda mersiye şiirleri günümüze ulaşmıştır. Söz konusu şiirler daha çok matem, te'bîn ve taziye⁵ şeklindedir.

Matem, vefat eden eş, dost ve akrabanın ardından ağlamak ve feryat etmek anlamlarına gelir. Mersiye söyleyen kişi, sevdiği kimsenin vefatı sebebiyle içine düştüğü ruhsal çöküntüyü gözyaşı akıtmak ve beyitlere yansıtmak suretiyle hafifletmeyi amaçlar.⁶

Te'bîn, toplumda önemli konuma haiz şahsiyeti⁷ vefatının ardından siyasî, ilmî ve edebî kimliğiyle övmek⁸ anlamındadır. Şair te'bîn yoluyla toplumdaki genel üzüntüyü dile getirir ve vefat eden şahsiyete olan özlem⁹ sebebiyle erdemlerini mısralarda kayıt altına alır. Şair bunu yaparken vefat eden şahsiyete ait erdemlerin zaman içerisinde unutulmamasını amaçlar. Te'bîn bu yönüyle bir tür toplumsal dayanışma vazifesi görür.

Taziye, ölüm gerçeğinden hareketle hayattan ders çıkarmaya ve sabırlı olmaya teşvik¹⁰ anlamındadır. Şair taziye içerikli beyitler yoluyla hayat,

¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.), (R- S -Y), 3/1582.

² Kudâme b. Ca'fer, *Nakdu's-Şi'r*, thk. Muhammed 'Abdu'l-Mun'im el-Hafâci (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 118.

³ Dayf, Şevkî, *Târihu'l-edebi'l-Arabi el-Asru'l-câhili* (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1960), 207; Fuad Sezgin, *Târihu't-turâsi'l-İslâmî*, çev. Mahmûd Fehmî Hicâzî (Riyad: İdâratu's-Sekâfeti ve'n-Neşr, 1983), 1/14, 15.

⁴ Ahmed b. Muhammed b. 'Abdi Rabbih, *el-'Ikdu'l-Ferid*, thk. Abdulmecid et-Terhinî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983), 3/183.

⁵ Dayf Şevkî, *er-Risâ* (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.), 5.

⁶ Dayf, *er-Risâ*, 5.

⁷ Kudâme b. Ca'fer, *Nakdu's-Şi'r*, 121.

⁸ Dayf, *er-Risâ*, 5.

⁹ İbn Manzûr, “Hemze”, 1/13.

¹⁰ İbn Manzûr, “Ayn”, 4/2934.

ölüm ve ebedî hayat gibi hususlarda felsefe ağırlıklı düşünceler ortaya koymaya çalışır.

2. CÂHİLİYE DÖNEMİNDE MERSİYE

Câhiliye Arapları, ölümle birlikte her şeyin son bulacağına inanırlar.¹¹ Câhiliye döneminde mersiye, daha çok kabile fertlerini, düşman kabile tarafından öldürülen kimsenin öcünü almaya teşvik etmek maksadıyla söylenir.¹² Câhiliye Araplarındaki yaygın inanişe göre öldürülen kişinin ruhu bedenden ayrılır ve kuşa dönüşür. Kuşa dönüşen ruh, ölünün kabri başından ayrılmaz ve “Beni sulayın! Beni sulayın!” diye mütemadiyen öter.¹³ Câhiliye Araplarına göre “Sada/Baykuş”¹⁴ adı verilen söz konusu kuş, ancak maktulün öcü alınması durumunda susar.¹⁵ Kabile fertleri maktulün intikamı alınıncaya kadar uzun süre yas tutarlar ve dünya lezzetlerinden kendilerini mahrum bırakırlar. Hansâ (öl. 24/645) ve Hind bnt. ‘Utbe (öl. 14/635)¹⁶ gibi şair kadınlar da kabile meclislerinde, özel etkinliklerde ve ‘Ukaz Panayırında söyledikleri mersiyeyle maktulün intikamı alınıncaya kadar erkeklere eşlik ederler.¹⁷ Mersiye okuyan kadınlar saçlarını kazıtırlar, ölünün ardından yüksek sesle ağıtlar yakarlar, yüz tırmalarlar ve elbise parçalarlar.¹⁸

3. İSLÂM DÖNEMİNDE MERSİYE

İslâm dininin ortaya çıkmasıyla birlikte Câhiliye döneminde yaygın olan mersiye âdetlerinin birçoğu Allah Resûlü tarafından yasaklanmıştır. Allah Resûlü, ölünün ardından yüksek sesle ağıt yakmayı, yüz tırmalamayı, elbise parçalamayı ve saç kazıtmayı yasaklamaktadır.¹⁹ İslâm döneminde sahabe,

¹¹ Ebû Ali el-Hasen el-Şayravânî b. Raşîk, *el-'Umde fî mahâsini's-şî'r ve âdâbihi ve nakdihi*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Beirut: Dâru'l-Cil, 1981), 2/150; et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir, *Tefsîru't-Taberî Câmî'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdül-Muhsin et-Turki (Kahire: Merkezu'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-'Arabîyye ve'l-İslâmiyye, 2001), 21/95.

¹² Ebû'l-'Abbâs el-Mufaddal b. Muhammed ed-Dabbî, *el-Mufaddaliyyât*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir ve 'Abdussellâm Hârûn (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1942), 367; el-Cebbûrî, Yahya, *eş-Şî'ru'l-câhili hasâisuhû ve funûnuh* (Beirut: Muessesetu'r-Risâle, 1986), 311.

¹³ İbn Manzûr, “He”, 6/4723; Cevâd Ali, *el-Mufassal fî târihi'l-'Arabi kable'l-İslâm* (Bağdat: Câmî'atu Bağdâd, 1993), 6/139.

¹⁴ Ebû Ali İsmâil b. el-Kâsim el-Kâlî, *Kitâbu'l-Emâlî* (Kahire: el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-Âmme Li'l-Kitâb, 1975), 2/245; el-Merzûkî, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed el-Hasen, *Şerhu divânî'l-hamâse*, nşr. Ahmed Emin ve 'Abdussellâm Hârûn (Beirut: Dâru'l-Cil, 1991), 1/877.

¹⁵ Cumu'ah, Huseyn, *er-Risâ' fî şî'rî'l-câhili ve sadri'l-İslâm* (Dimaşk: Câmî'atu Dimaşk, Doktora Tezi, 1982), 123.

¹⁶ Ebû'l-Ferec, *Kitâbu'l-ağâni el-Asfâhâni*, thk. İbrahim es-Se'âfin ve Bekr 'Abbâs (Beirut: Dâru Sâdir, 2008), 4/151.

¹⁷ el-Cebbûrî, *eş-Şî'ru'l-câhili hasâisuhû ve funûnuh*, 314.

¹⁸ Cumu'ah, *er-Risâ' fî şî'rî'l-câhili ve sadri'l-İslâm*, 120; Dayf, *Târihu'l-edebi'l-'Arabi el-'Asru'l-câhili*, 207.

¹⁹ Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. el-Muğîra el-Cu'fi el-Buhârî, *el-Câmî'u's-sahih*, thk. Muhibbuddin el-Hatib (Kahire: el-Mektebetu's-Selefiyye, 1400), “Kitabu'l-cenâiz”, 35.

Allah Resûlü'nün uyarılarını dikkate almışlar ve ölenlerin ardından ağıt yakarken Câhiliye adetlerinden uzak durmaya çalışmışlardır. Söz gelimi şair Lebîd (öl. 40/660), kızlarına vefatından sonra yüz dövmek ve saç kazıtmak gibi cahiliye adetlerinden uzak durmalarını vasiyet etmektedir.²⁰

4. ALLAH RESÛLÜ'NE MERSİYE

Allah Resûlü'nün vefatı sahabe arasında şok etkisi yapar. Nitekim Hz. Ömer (öl. 23/644) gibi bazı Müslümanlar Allah Resûlü'nün vefatını kabullenmekte zorlanırlar. Hz. Ömer, "Kim Muhammed öldü derse kafasını koparırım" diyerek etrafa tehditler savurur. Bu sebeple Hz. Ebû Bekir (öl. 13/634) bir konuşma yapar ve "Elbette sen öleceksin, onlar da ölecek."²¹ ayetini hatırlatarak Allah Resûlü'nün vefat ettiği gerçeğini herkesin kabul edilmesi gerektiğini belirtir. Hz. Ebû Bekir'in konuşmasıyla sakinleşen sahabe, "Peygamberler öldükleri yere defnolunurlar"²² hadisi gereği, Allah Resûlü'nü vefat ettiği odaya defnederler.

Sahabe şairler Allah Resûlü'nün ardından okudukları mersiyeyle üzüntülerini beyitlere yansıtırlar. Allah Resûlü'nün ardından mersiye okuyan sahabeden bazıları şunlardır: Hz. Ebû Bekir, Ka'b b. Mâlik (öl. 50/670), Hz. Ömer, Abdullah b. Enîs (öl. 54/673), Hassân b. Sâbit (öl. 60/680), Ebû Zueyb el-Huzelî (öl. 28/648) ve Ebû Süfyân (öl. 31/651).²³ Allah Resûlü'nün ardından mersiye okuyan hanım sahabeden bazıları da şunlardır: Hz. Fâtıma (öl. 11/632), Ervâ bnt. Abdülmuttalib (öl. 15/636), Âtike bnt. Abdülmuttalib (öl. ?/?), Safiyye bnt. Abdülmuttalib, Hind bnt. Usâse (öl. 10/631) ve Ümmü Eymen (öl. ?/?).²⁴

Burada şu hususu da belirtmek gerekir ki; Allah Resûlü'nü övmek amacıyla Allah Resûlü'nün ardından söylenen şiirlere methiye de denilmektedir. Ancak mersiye, Allah Resûlü'nün vefatını müteakip gönüllerde hissedilen acının ve duygu yoğunluğunun beyitlere yansıtılması iken methiye Hz. Peygamber'in vefatından sonra dünyaya gelen şairler tarafından Allah Resûlü'nü övme amaçlı söylenen şiirlerdir. Methiye şairleri bunu yaparken Allah Resûlü'nün hayatta olduğunu ve sanki hayatta kalanlar gibi Allah

²⁰ Lebîd b. Rabî'a, *Dîvân* (Beirut: Dâru Sâdir, ts.), 79.

²¹ *ez-Zumer* 39/30.

²² Ebû 'İsâ Muhammed b. 'İsâ, *el-Câmi'u'l-Kebîr et-Tirmizî*, thk. Beşşâr 'Avvâd M'arûf (Beirut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996), "Cenâiz", 33.

²³ İbn Sa'd Muhammed b. Menî' *ez-Zuhrî*, *Kitâbu't-Tabakâti'l-kebir*, thk. Ali Muhammed 'Umar (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 2001), 2/277, 278, 279, 280, 281, 282; Abdurrahmân, es-Suheyli, *er-Ravdu'l-unufî şerhi's-Sireti'n-Nebeviyye li'bn'i-Hişâm*, thk. Mecdî b. Mansûr eş-Şûrâ (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 1/446, 455, 458, 459, 460, 461; İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâ'il, *es-Siretu'n-nebeviyye*, thk. Mustafa Abdu'l-Vâhid (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1982), 4/556, 557, 558, 550.

²⁴ İbn Sa'd, *Kitâbu't-Tabakâti'l-kebir*, 2/282; Suheyli, *er-Ravdu'l-unufî*, 1/455, 456; Ebû Bekr Muhammed b. Davûd el-İsbahânî, *ez-Zuhre*, thk. İbrâhîm es-Sâmurrâi (*ez-Zerkâ*: Mektebetu'l-Menâr, 1985), 2/838

Resûlü'ne hitap ettiklerini düşünmektedirler. Tasavvuf erbabı tarafından geliştirilen bu tür şiirler “*el-Medâhihu'n-Nebeviyye*” adıyla bilinmektedir.²⁵

5. SAFİYYE BNT. ABDÜLMUTTALİB'İN HZ. PEYGAMBER'E MERSİYE ŞİİRLERİ

Vefat gibi üzüntü kaynağı olabilecek durumlarda kadın ağlamaya ve ağıt yakmaya fazla eğilimlidir.²⁶ Safiyye bnt. Abdülmuttalib'in de Allah Resûlü'nün ardından gözyaşı dökmesi ve ağıt yakması beklenecek bir durumdur. Zira şairlik yönüyle de bilinen Safiyye bnt. Abdülmuttalib Allah Resûlü'nün halasıdır.²⁷ Ulaşılabilen kaynaklarda şaire ait toplam on üç mersiye şiiri tespit edilmiştir.

Şaire ait ilk mersiye, Allah Resûlü vefat ettiği gün Medine sokaklarında yaşanan şaşkınlık ve kargaşa halinin dile getirildiği beyitlerdir. Allah Resûlü'nün vefat haberini alan şair, telaşla evden çıkar ve yaşanan kargaşaya yakından tanık olur. Şair, giysisinin kenarına tutunur ve el sallayarak²⁸ şu beyitleri okur:²⁹ (Basît)

فَدَّ كَانَ بَعْدَكَ أَنْبَاءٌ وَهَنْبَةٌ لَوْ كُنْتَ شَاهِدَهَا لَمْ تَكُنْ خَطْبٌ
إِنَّا فَقَدْنَاكَ فَقَدْ الْأَرْضِ وَأَبْلَهَا وَأَخْتَلَّ³⁰ قَوْمُكَ فَاشْهَدُهُمْ فَقَدْ سَعَبُوا

(Ey Allah Resûlü!) Senden sonra haberler yayıldı ve bir kargaşa meydana geldi. (Halbuki hayatta kalsaydın ve) yaşananlara tanık olsaydın bunca konuşmalar yapılmazdı.

Doğrusu (suya muhtaç) yeryüzünden yağmur (sularının) kesilmesi (gibi) seni yitirdik de halkın sahipsiz kaldı. Bak gör nasıl sana muhtaç oldular.

Beyitlerden de anlaşılacağı üzere sahabe, Hz. Peygaber'in vefat haberiyle yıkılmıştır. Zira Hz. Peygaber'in vefatı, vahyin kesilmesi ve sahabenin sahipsiz kalması anlamına gelmektedir. Halbuki sahabe, yağmur suyuna muhtaç yeryüzü gibi Allah Resûlü'ne muhtaçtır. Bu bakımdan ortada bir belirsizlik ve kargaşa söz konusudur. Sahabe bundan sonra yapılacaklar ve

²⁵ Zekî Mubârek, *el-Medâhihu'n-Nebeviyye fi'l-edebi'l-arabi* (Kahire: el-Hey'etu'l- 'Ämme li Kusûri's-Sekâfe, 2003), 14.

²⁶ İbn Raşîk, *el-'Umde fi mahâsini's-şî'r ve âdâbihi ve nakdihi*, 2/153.

²⁷ İzzeddin, Ebi'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Cezeri İbnu'l-Esir, *Usdu'l-gâbe fi mâ'rifeti's-sahâbe*, thk. eş-Şeyh Ali Muhammed Mu'avvad ve Âdil Ahmed 'Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 7/171.

²⁸ et-Taberânî, Ebû'l-Kâsım Suleymân b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-kebir*, thk. Hamdi 'Abdu'l-Mecid es-Selefi (Kahire: Mektebetu İbn Teymiye, ts), 24/321.

²⁹ el-Câhız, Ebû 'Amr b. Bahr, *el-Beyân ve't-tebyin*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetu'l-Hancı, 1998), 3/363.

³⁰ Beyitte yer alan قوم اختل ifadesi” muhtaç oldular “anlamındadır .bk .Câhız ,*el-Beyân ve't-tebyin*, 3/363.

ümmetin geleceği gibi hususlarda aralarında konuşmalar yapmaktadırlar. Mersiye, matem ve te'bîn türündedir.

Şaire ait ikinci mersiye, Allah Resûlü'nün vefat haberiyle yıkıldığı ve içine düştüğü pürmelal hali dile getirdiği beyitlerdir:³¹ (Hafif)

<p>أَرْقُبُ اللَّيْلَ فَعَلَّةَ الْمَحْرُوبِ³³ لَيْتَ أَنِّي سَقَيْتُهَا بِشَعُوبِ³⁴ وَأَفَقْتَهُ مَنِيَّةَ الْمَكْتُوبِ فَأَشَابَ الْقَدَالَ أَيَّ مَشِيْبِ³⁵ لَيْسَ فِيهِنَّ بَعْدَ عَيْشِ حَبِيْبِي³⁶ خَالِطَ الْقَلْبِ فَهُوَ كَالْمَرْعُوبِ</p>	<p>لَهْفَ نَفْسِي وَبَيْتُ كَالْمَسْلُوبِ³² مِنْ هُمُومٍ وَحَسْرَةٍ أَرْقَيْتِي حِينَ قَالُوا إِنَّ الرَّسُولَ قَدْ أَمْسَى حِينَ جُنْنَا لَالَ بَيْتِ مُحَمَّدٍ حِينَ رَأَيْنَا بَيُوتَهُ مُوَحَّشَاتٍ فَعَرَانِي لِذَاكَ حَزْنٍ طَوِيلٍ</p>
--	--

Vay başıma gelenler! Gaspa uğramış kimse gibi geceyi (perişan halde) gözeterek geçirdim

Uykularımı kaçırın kaygıları ve üzüntüyü içeydim de öleydim keşke.

“Allah Resûlü akşamladı da kaderde yazılı olan ölüm onu yakaladı” dedikleri vakit

(Üzüntü) nice aklar düşürdü başıma Muhammed'in ev halkına geldiğimiz vakit

Bir zamanlar içinde yaşadığı evlerini şimdi sevgili (yeğenim Hz. Peygamber) olmadan ıssız gördüğümüz vakit

İşte o an kalbi duyguları alt üst eden derin bir hüznün çöktü üzerime. Zira (kalbim) ürkütülmüş ve korkudan yüreği ağzına gelmiş kimse gibi bitkindir.

Beyitlerde şair, Allah Resûlü'nün vefat haberiyle yıkılmıştır ve bunca acıyı yaşamak yerine ölmeyi arzulayacak boyutta ruhsal çöküntüye uğramıştır. Yaşadığı şok ve bitkinlik sebebiyle sahip olduğu her şey zorla elinden alınmış kimse gibi gözlerine uyku girmemektedir. Üzüntüden saçlarına da ak düşmüştür. Daha düne kadar Allah Resûlü'nün yaşadığı evler ise artık virandır. Bu durum şairin acısını daha da artırmaktadır. Matem ve te'bîn

³¹ Nûruddîn Ali b. Ebî Bekr b. Suleymân el-Heysemî, *Mecma'u'z-zevâid ve menba'u'l-fevâid*, thk. Muhammed Ahmed 'Atâ (Beirut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2001), 8/443; et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, 24/320.

³² Beyitte yer alan *المسلوب* lafzı “giysi gibi kişisel eşyalarına zorla el konan kimse” anlamındadır. bk. İbn Manzûr, “Se” (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.), 3/2057.

³³ Beyitte yer alan *المحروب* lafzı “malı elinden alınan kimse” anlamındadır. bk. İbn Manzûr, “Ha”, 2/816.

³⁴ Beyitte yer alan *شعوب* lafzı “ölüm” anlamındadır. bk. İbn Manzûr, “Şin”, 4/2270.

³⁵ Beyitte yer alan *من مشيب* ifadesi ‘*Mecma'u'z-zevâid*’de *من مشيب* şeklinde. Anlam itibarıyla *أي مشيب* ifadesi daha uygun düştüğünden beyitin tercümesinde *أي مشيب* tercih edildi. bk. Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Kitâbu'l-muhâdarâtî ve'l-muhâvârât*, thk. Yahyâ el-Cebbûrî (Beirut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2003), 65.

³⁶ Beyitte yer alan *حبيبي* ifadesi ‘*Mecma'u'z-zevâid*’de *غريب* şeklindedir. Anlam itibarıyla *حبيبي* ifadesi daha uygun düştüğünden beyitin tercümesinde *حبيبي* tercih edildi. bk. Muhammed Şems 'Ukâb, *el-Merâsî en-nebeviyye fi eş'ârîs-sahâbe* (Kahire: Mektebetu'l-İmâmî'l-Buhârî, 2013), 287.

türünde kurgulanan beyitler şairin yaşadığı duygu yoğunluğu hakkında ipuçları vermektedir.

Şaire ait üçüncü mersiye, Allah Resülü'nün vefatının diğer ölenlere kıyasla farklılık arz ettiğini ve acısının da bu sebeple derin olduğunu vurguladığı beyitlerdir:³⁷ (Hafif)

لَيْسَ مِثِّي كَسَائِرِ الْأَمْوَآتِي مِثِّي وَلَا كَانَ مِثْلَهُ فِي الْحَيَاةِ لَا أَرَى مِثْلَهَا مِنَ النَّكْبَاتِي	طَالَ لَيْلِي أَسْعَدَنِي أَخْوَاتِي لَيْسَ مِثِّي بِحَسَبِ مَنْ مَاتَ فِي النَّا طَالَ لَيْلِي لِنَكْبَةٍ قَطَعْتَنِي
---	--

(Vah) Bacılarım! Gecem uzadı. (Ne olur acılarımı hafifletecek bir şeyler söyleyin de) rahatlatın beni. (Zira) benim yitirdiğim diğer vefat edenler gibi değildir.

Benim yitirdiğim, insanlar arasında vefat edenlerle kıyaslanacak türden değildir. Hayatta benzeri de yoktu onun.

Gecem (sevgili yeğenimi) benden koparan felâket sebebiyle uzadı. Musibetler arasında benzerini görmediğim felâket sebebiyle.

Şair hiçbir musibeti Allah Resülü'nün vefatına eş görmemektedir. Bu bakımdan yüreğindeki acıya ve vücudundaki bitkinlik haline dayanmakta zorlanmaktadır. Şair, sahabe hanımlardan acısını hafifletecek ve kendisini teselli edecek bir şeyler söylemelerini istemektedir. Beyitlerde 'gecem uzadı' ifadesinin iki defa tekrarlanması da yüreğinde hissettiği acının büyüklüğüne işaret etmektedir. Zira duygular daha çok gece vakti depreştiğinden acı çeken insana göre geceler uzundur. Şairin yaşadığı duygu yoğunluğu dikkate alındığında, mersiye'nin Allah Resülü'nün defnedildiği gece veya yakın bir tarihte söylenmiş olması ihtimal dâhilindedir.

Şaire ait dördüncü mersiye, Allah Resülü'nün ardından çok fazla ağladığına vurgu yaptığı beyitlerdir:³⁸ (Tavîl)

تَغْطِي اللَّهُ، أَيْنَ الْبُحُورِ الْخَضَارِمُ ³⁹ فِيَا عَيْنِ جُودِي بِالْدُمُوعِ السَّوَاجِمِ وَنَحْنُ عَمَاءٌ فِي سَبِيلِ الْمَحَارِمِ بِحُزْنٍ طَوِيلٍ آخِرِ الدَّهْرِ دَائِمِ	أَكْفَكْفُ مِنْ دَمْعِي سَوَاتِرَ عَبْرَةٍ لَفَقَدَ رَسُولَ اللَّهِ إِذْ حَانَ يَوْمُهُ نَبِيِّ آتَى بِالْحَقِّ وَالنُّورِ وَأَهْلُدَى فَقَدْ هَدَانَا فَقَدْ الرَّسُولِ فَأَعْوَلَ
---	--

³⁷ Isbahâni, ez-Zuhre, 2/508.

³⁸ Ahmed b. Abdullah b. Ahmed b. İshâk b. Mehrân el-Asbahâni, Ma'rifetu's-sahâbe, thk. 'Âdil b. Yusuf el-'Azzâzi (Riyad, Dâru'l-Vatan, ts.), 6/3377, 3378.

³⁹ Beyitte yer alan الخضارمlafzı Ma'rifetu's-sahâbe'de الحصادم şeklinde. Ancak lafzın doğru şekli 'engin' anlamına gelen الخضارمdır. Zira الحصادم ifadesi Arapçada bir anlam ifade etmemektedir. Bu durum lafzın zaman içerisinde yanlış nakledilmiş olma ihtimalini akla getirmektedir. bk. Ahmed Zeki Safvet, Cemheretu hutabi'l-'Arab fi 'usûri'l-'Arabiiyeti'z-zâhira (Kahire: Şeriketu Meketbeti ve Matba'ati Mustafa el-Bâbi el-Halebi ve Evlâdih, 1933), 2/133.

Küçük dil(e kadar) gözyaşına boğan ve içinde damla(ları) hapseden göz kapaklarımı siliyorum mütemadiyen. Nerede (kaldı coşkuyla ağlayacak) engin denizler

(Vadesi) geldiği gün Allah Resûlü'nü kaybetmiş olmamıza? Hadi be gözüm cömert ol sicim gibi gözyaşlarıyla

(Zira) Allah'ın yasakları bağlamında bizler kör iken bize hakikati, ışığı ve doğru yolu getiren bir peygamberdir o.

İşte bu yüzden Peygamber'i yitirmiş olmak perişan etti bizi. O halde derin bir hüznle feryadı figan ederek ilelebet durmadan ağla.

Beyitlerde şair, gözyaşlarına boğularak ağlamakta ve göz kapaklarını mütemadiyen silmektedir. Yine şair hayatta kaldığı süre engin denizlerdeki sular kadar duraksamadan gözyaşı akıtmayı arzulamaktadır. Zira sahabe kendilerine doğru yolu öğreten Allah Resûlü'nün aralarından ayrılması sebebiyle bitaptırlar.

Şaire ait beşinci mersiye, Allah Resûlü defnedildikten sonra söylendiği anlaşılan ve yine şairin pürmelal haline vurgu yapılan beyitlerdir:⁴⁰ (Vâfir)

لَوْجِدُ فِي الْجَوَانِحِ ذِي دَبِيبٍ!	أَرَقْتُ فَبِتُّ لَيْلِي كَالسَّلِيبِ
فَأَمَسَى الرَّأْسُ مِنِّي كَالْعَسِيبِ	فَشَيْبِي، وَمَا شَابَتْ لِدَاتِي،
رَسُولَ اللَّهِ، مَالِكٌ مِنْ ضَرِيبِ	لَفَقَدَ الْمُصْطَفَى بِالنُّورِ حَقًّا،
طَوِيلَ الْبَاعِ مُنْتَجِبِ نَدِيبِ!	كَرِيمِ الْخَلِيمِ ⁴¹ أَرْوَعٌ ⁴² ، مَضْرَحِي ⁴³
وَمَا أَوْى كُلَّ مُضْطَهَّدٍ غَرِيبِ	ثَمَالٍ ⁴⁴ الْمُعْدِمِينَ وَكُلَّ جَارِ
فَقَدَمَا عَشْتُ ذَا كَرَمٍ وَطِيبِ!	فَأِمَّا تَمَسَّ فِي جَدَّتِ مُقِيمًا
وَقِيمًا نَابَ مِنْ حَدَّتِ الْخَطُوبِ	وَكُنْتُ مُوَفِّقًا فِي كُلِّ أَمْرٍ

Göğüs kafesimde yüreğime inen hüzn sebebiyle uykularım kaçtı da gaspa uğramış kimse gibi geceyi (perişan halde) geçirdim

Yaşıtlarımın saçlarına ak düşmemiş iken üzüntüden hurma dalı gibi beyaza büründü kafamda saçlarım

Gerçekten (Yüce Allah tarafından peygamberlik) nuruyla seçilen (Allah Resûlü'nü) yitirmiş olmamız sebebiyle. (Ey Peygamber!) Yok ki senin bir benzerin

⁴⁰ İbn Sa'd, *Kitâbu't-Tabakâti'l-kebir*, 2/285. el-Makrizî, *Takiyyuddîn Ahmed b. Ali b. 'Abdulkâdir b. Muhammed, İmtâ'u'l-esmâ'*, thk. Muhammed b. Abdulhamîd en-Numeysî (Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 14:599. Suyûtî, *Kitâbu'l-muhâdarât ve'l-muhâvârât*, 66.

⁴¹ Beyitte yer alan *الخير* lafzı "huy, tabiat, mizaç ve karakter" gibi anlamlara gelmektedir. bk. Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb el-Feyrûzâbâdi, *el-Kâmûsu'l-muhîd*, thk. Muhammed Na'im el-'Irkûsî (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2005), "Hi", 1105.

⁴² Beyitte yer alan *أروع* lafzı "göze hitap eden kimse" anlamındadır. bk. İbn Manzûr, "Ra", 3/1777.

⁴³ Beyitte yer alan *مضرحي* lafzı "efendi ve saygın kimse" anlamındadır. bk. İbn Manzûr, "Dâd", 4/2572.

⁴⁴ Beyitte yer alan *ثمال* lafzı "dayanak" anlamındadır. bk. İbn Manzûr, "Sâ", 1/506.

Karakterinde asalet kokan, göze hitap eden, saygın, muktedir, seçkin ve zarif

Yoksulların ve her bir komşunun dayanağı ve de baskıya uğramış her garibin sığınağı olan.

(Artık) toprağın altını mesken tutmuş olsan da eli açık ve iyiliksever olarak yaşadın geçmişte sen.

Her işin ve karşılaşılan zorlukların üstesinden gelirdin sen.

Şair Allah Resûlü toprağa defnedildikten sonra yine gaspa uğramış kimse gibi şaşkındır ve yüreğinde düğümlenen acı sebebiyle uykuları kaçmıştır. Saçları da hurma dalı gibi beyaza bürünmüştür. Zira Allah Resûlü'nün eşi ve benzeri yoktur. Şair, asalet, göze hitap etme, saygınlık, zarafet, düşkünlere dayanak olma gibi Allah Resûlü'nde var olan hasletleri sıralamak suretiyle teselli bulmaya çalışmakta ve Allah Resûlü'nün sahabe nazarındaki konumuna işaret etmektedir. Mersiye matem ve te'bîn türündedir.

Şaire ait altıncı mersiye, Allah Resûlü'nde var olan kibarlık, merhamet, yol gösterme, öğreticilik, doğru sözlülük, samimiyet ve vahyi hakkıyla tebliğ etme gibi hasletlerin giriş yapmaksızın direk sıralandığı beyitlerdir:⁴⁵ (Tavil)

وَكُنْتَ بِنَا بَرًّا وَمَنْ تَكُ جَافِيَا لِيَبْكُ عَلَيْكَ الْيَوْمَ مَنْ كَانَ بَاكِيًا وَلَكِنْ هُرِّجَ كَانَ بَعْدَكَ آتِيَا وَمَا خَفْتُ مِنْ بَعْدِ النَّبِيِّ الْمَكَاوِيَا عَلَى جَدَّتْ أَمْسِي بِيْتْرِبْ ثَاوِيَا وَعَمِّي وَأَبَائِي وَنَفْسِي وَمَالِيَا وَمَتَّ صَلِيبَ الْعُودِ، أْبَلَجَ صَافِيَا سَعْدَنَا، وَلَكِنْ أَمْرُهُ كَانَ مَاضِيَا وَأَدْخَلْتَ جَنَّاتٍ مِنَ الْعَدْنِ رَاضِيَا بِيَكِّي وَيَدْعُو جَدَّهُ الْيَوْمَ نَائِيَا	أَلَا يَا رَسُولَ اللَّهِ كُنْتَ رَجَاءَنَا وَكُنْتَ رَحِيمًا هَادِيًا وَمُعَلِّمًا لَعَمْرِي مَا أَبْكِي النَّبِيَّ لَفَقْدِهِ كَأَنَّ عَلَيَّ قَلْبِي لَفَقْدِ مُحَمَّدٍ أَفَاطُمْ، صَلَّى اللَّهُ رَبُّ مُحَمَّدٍ فَدَى لِرَسُولِ اللَّهِ أُمِّي وَخَالَتِي صَدَقَتْ وَبَلَغَتْ الرِّسَالَةَ صَادِقًا فَلَوْ أَنَّ رَبَّ النَّاسِ أَبْقَى نَبِيَّنَا عَلَيْكَ مِنَ اللَّهِ السَّلَامُ نَحْيَةً أَرَى حَسَنًا أَيَّتَمَّتْهُ وَتَرَكْتَهُ
---	--

Doğrusu ümidimizdin bizim Ey Allah'ın Resûlü. Bize kibar davranırdın ve (asla) kaba olmazdın.

(Bize) merhametli, yol gösterici ve öğretici idin. (O halde) bugün ağlayan sana ağlasın.

⁴⁵ Yûsuf b. Abdullah b. 'Abdi'l-Aziz el-Kürtubi en-Nemerî, *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-ashâb*, nşr. 'Âdil Murşid (Amman: Dâru'l-'Alâm, 2002), 36; Ebu'r-Rabî' Suleymân b. Mûsâ el-Kelâ'i, *el-İktifâ' bimâ tadammanahû min mağâzi Rasûlillâhi ve's-selâseti'l-hulefâ*, thk. Muhammed b. Kemâlû'd-dîn b. 'İzzû'd-dîn (Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1997), 2/455, 456.

Hayatım üzerine yemin olsun ki Peygamber'i yitirmiş olmaktan değil senden sonra ortaya çıkacak belirsizlik sebebiyle ağlıyorum.

Muhammed'i yitirmem ve Peygamber'den sonra meydana geleceklerden endişelenmem sebebiyle sanki kalbimin üzerinde dağlanmalar söz konusudur.

Ey Fâtıma! (Peygamber'in artık) içinde akşamladığı Yesrib'deki kabre Muhammed'in Rabbi salat eylesin.

Annem, teyzem, amcam, atalarım, canım ve sahip olduğum her şey Allah'ın Resûlü'ne feda olsun.

(Ey Peygamber!) Doğruyu söyledin ve samimî olarak (Allah'ın) mesajını (insanlara) dürüstçe ulaştırdın da yüzünün akıyla tertemiz halde (görevi yerine getirmenin verdiği özgüven ve) güçle vefat ettin.

Keşke insanların Rabbi Peygamberimizi bize bağışlasaydı da hep mutlu kalıyorduk. Ne var ki (Yüce Allah'ın) çizdiği kaderin gerçekleşmesi kaçınılmazdı.

(Ey Peygamber!) Sana Yüce Allah'tan esenlik ve selam olsun. Razi geleceğin biçimde Adn'den cennetlere konulasın.

Bugün (torunun) Hasan'ı yetim bıraktığına ve ağlar halde terk ettiğine ve de dedesine (senden) uzak dua ettiğine tanık olmuştum (artık.)

Beyitlerde şair Allah Resûlü'nden sonraki belirsizlik hali ve ümmetin akıbeti hususunda endişelidir. Zira kibarlık, merhamet, yol gösterme ve öğretici olma gibi erdemlerle sahabeye örnek teşkil eden Allah Resûlü aralarından ayrılmıştır. Şair her ne kadar Yüce Allah'ın Hz. Peygamber'i ümmete bağışlamasını arzu etse bile kadere teslim olma dışında alternatif göremektedir. Hal böyle olunca, Yüce Allah'tan Allah Resûlü için esenlikler dilemekte ve Allah Resûlü'nü Adn cennetlerine koyması için dua etmektedir. Mersiye, matem ve te'bin türündedir.

Şaire ait yedinci mersiye, yüreğindeki derin üzüntü sebebiyle uykularının kaçtığına işaret ettiği giriş kısmından sonra yine Allah Resûlü'ne has erdemleri sıralayarak teselli bulmaya çalıştığı beyitlerdir.⁴⁶ (Hafif)

وَجَفَا الْجَنَّبُ غَيْرَ وَطْءِ الْوَسَادِ
لَأُمُورٍ نَزَلْنَ، حَقًّا شَدَادِ
فَهَدَى مَنْ أَطَاعَهُ لِلْسَدَادِ
مُخَضِّ الْأَنْسَابِ، وَارِي الزَّنَادِ⁴⁷
صَادِقِ الْوَعْدِ، مُنْتَهَى الرَّوَادِ
وَلَقَدْ كَانَ نُهْبَةَ الْمُرْتَادِ
فَعَجَزَاهُ الْجِنَانِ رَبُّ الْعِبَادِ

أَبَ لَيْلِي عَلَيَّ بِالتَّسَهَادِ
وَاعْتَرَّتْني الْهُمُومُ جَدًّا بُوْهِنِ
رَحْمَةً كَانَ لِلرَّبِّيَّةِ طَرًّا
طَيِّبِ الْعُودِ وَالضَّرِيَّةِ وَالشَّيْمِ
أَبْلَجِ صَادِقِ السَّجِيَّةِ، عَفِ
عَاشَ مَا عَاشَ فِي الرَّبِّيَّةِ بَرًّا
ثُمَّ وَلَى عَنَّا فَقِيدًا حَمِيدًا

⁴⁶ İbn Sa'd, *Kitâbu't-Tabakâti'l-kebir*, 2/286.

⁴⁷ Beyitte yer alan *وارى الزناد* ifadesi "işinde ehil ve başarılı" anlamındadır. bk. İbn Manzûr, "Vâv"; 6/506.

Uykuları(mı) kaçırarak bana (ne) gecem aman verdi (ne de sağ) yanım yastığa baş koydurdu.

(Tahammülü) zor olayların inmesi sebebiyle takatten düşürecek büyük dertler başıma musallat oldu.

(Allah Resûlü) bütün insanlığa rahmet olarak gönderildi de itaat edenlerini doğru yola sevk etti.

Karakteri, kişiliği ve huyu güzeldir. Asildir hem işinin de ehildir.

(Konuştuğunda sözleri anlaşılacak biçimde) nettir, dürüsttür, iffetlidir, sözünün eridir ve doğru yola sevk eden (peygamberlerin) sonuncusudur.

Hayatta kaldığı sürede insanlar arasında iyiliksever olarak yaşadı. (İhtiyaç sahiplerinin ihtiyaçları fazlasıyla karşılandığından kapısı adeta) talan (alamı) idi.

Sonra bizi (mahzun) bırakarak ve de arkasından övgüyle söz ettirerek aramızdan ayrıldı. Kullanın Rabbi olan Yüce Allah bundan sonra cennetlerle mükâfatlandırınsın artık onu.

Şair yüreğinde hissettiği derin üzüntü ve kaygı sebebiyle başını yastığa koyamamaktadır. Zira şair âlemlere rahmet olarak gönderilen ve insanları doğru yola sevk eden Allah Resûlü'nün aralarından ayrılması sebebiyle takatten düşmüştür. Şair bir önceki mersiyede olduğu gibi Allah Resûlü'nde var olan hasletleri sıralamak suretiyle teselli bulmaya çalışmaktadır. Mersiye matem ve te'bîn türündedir.

Şaire ait sekizinci mersiye, Allah Resûlü'nün ardından gözyaşı akıtmak suretiyle acılarını hafifletmeye çalıştığı beyitlerdir.⁴⁸ (Hafif)

<p>وَأُنْدَبِي خَيْرَ هَالِكٍ مَفْقُودٍ خَالَطَ الْقَلْبَ فَهُوَ كَالْمَعْمُودِ⁴⁹ قَدَّرَ خَطَّ فِي كِتَابٍ مَجِيدٍ وَلَهُمْ رَحْمَةٌ، وَخَيْرٌ رَشِيدٍ وَجَزَاهُ الْجَنَانَ يَوْمَ خُلُودِ</p>	<p>عَيْنِ جُودِي بِدَمْعَةٍ وَسُهُودِ وَأُنْدَبِي الْمُصْطَفَى بِحُزْنٍ شَدِيدِ كَدَّتْ أَقْضَى الْحَيَاةِ لَمَّا آتَاهُ فَلَقَدْ كَانَ بِالْعِبَادِ رُؤُوفًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حَيًّا وَمَيِّتًا</p>
--	---

(Be) gözüm! Cömertçe gözyaşı akıt ve uykusuz kal da ölen ve yitirilen en hayırlı (kimse olan Allah Resûlü'ne) matem tut.

Kalbî duyguları alt üst eden büyük bir üzüntü ile Mustafa'ya matem tut. Zira (şu an kalbim) ürktülmüş ve korkudan yüreği ağzına gelmiş kimse gibi bitkindir.

⁴⁸ İbn Sa'd, *Kitâbu'l-Tabakâti'l-kebir*, 2/286.

⁴⁹ Beyitte yer alan المعمود "lafzı" ürktülen ve korkudan yüreği ağzına gelen kimse "anlamındadır .bk. Suyûtî, *Kitâbu'l-muhâdarât ve'l-muhâvarât*, 67.

Yüce kitap olan Levh-i Mahfûz'da kayıt altına alınmış kader (Allah Resûlü'ne) tecelli ettiği vakit neredeyse hayata son verecektim.

Zira (Allah Resûlü) kullara pek müşfik, onlara rahmet ve en hayırlı yol gösterici idi.

Allah ondan sağ ve ölü razı olsun. Ebediyet günü onu cennetlerle ödüllendirsin.

Şair, 'en hayırlı ölen' kimse olarak nitelediği Allah Resûlü'nün vefatı sebebiyle geceleri üzüntüden uyumamakta ve bolca gözyaşı akıtmak suretiyle acısını hafifletmeye çalışmaktadır. Şair, Allah Resûlü'nün vefat haberini aldığı ilk anlardaki şok haline ve düştüğü ruhsal çöküntüye de işaret etmektedir. Hal böyle olmakla birlikte kadere boyun eğmekten başka çare yoktur. Zira her canlı gibi Allah Resûlü de ölümü tatmak durumundadır. Artık Levh-i Mahfûz'da kayıt altına alınan kader tecelli etmiştir ve merhamet timsali olan Allah Resûlü Rabbine kavuşmuştur. O halde yapılabilecek en doğru şey Allah Resûlü'nün ardından hayır duada bulunmaktır. Şair, Yüce Allah'a Allah Resûlü'nden razı gelmesi ve ahirette Allah Resûlü'nü Cennet'le mükâfatlandırması için hayır duada bulunarak beyitleri sonlandırmaktadır. Beyitler matem, te'bîn ve taziye türlerindedir.

Şaire ait dokuzuncu mersiye, yine gözyaşı akıtma arzusuyla başladığı girişten sonra Yüce Allah tarafından peygamber olarak seçilme, rızâ-i ilâhîye mazhar olma, insanları karanlıklardan sonra hidayete, takvaya, olgunluğa ve aydınlığa sevk etme gibi Allah Resûlü'ne has erdemlere yer vermek suretiyle teselli bulmaya çalıştığı beyitlerdir:⁵⁰ (Mutekârib)

يُبَادِرُ غَرْبًا ⁵¹ مَا ⁵² مُنْهَدِمٌ	أَعْيَنِي، جُودًا بَدْمَعَ سَجَمٌ
يُوجِدُ وَحَزْنَ شَدِيدِ الْأَلَمِ	أَعْيَنِي، فَاسْتَحْفَرًا وَأَسْكَبًا
وَرَبِّ السَّمَاءِ وَبَارِي النَّسَمِ	عَلَى صَفْوَةِ اللَّهِ رَبِّ الْعِبَادِ
وَلِلرُّشْدِ وَالتُّورِ بَعْدَ الظُّلَمِ	عَلَى الْمُرْتَضَى لِلْهُدَى وَالتَّقَى
رَسُولٍ خَيْرُهُ دُو الْكَرَمِ	عَلَى الطَّاهِرِ الْمُرْسَلِ الْمُجْتَبَى

Be iki gözüm! (Kuyudan su çekerken) delik kovadan akan suya nispet edercesine sicim gibi gözyaşı akıtmakta cömert olun.

Be iki gözüm! O halde acele edin de hüznle ve derin acıyla gözyaşlarına boğulun

⁵⁰ İbn Sa'd, *Kitâbu'l-Tabakâti'l-kebir*, 2/285. Suyûti, *Kitâbu'l-muhâdarâti ve'l-muhâvârât*, 66.

⁵¹ Beyitte yer alan غَرْبًا lafzı "kuyudan su çekmek için kullanılan büyük kova" anlamındadır. bk. İbn Manzûr, "Ayn," 5/3227.

⁵² Beyitte yer alan مَا lafzı su "anlamına gelen مَا kelimesinin kısaltılmış biçimidir. bk. Ali b. Muhammed b. İbrahim, el-Hâzin, *er-Ravdu ve'l-hadâik fi tehzibi sîreti Hayri'l-halâik*, thk. Hasen Halil İbrahim (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2015), 4/472

Kulların Rabbi, gökyüzünün Rabbi ve esen (rüzgârın) yaratıcısı olan Allah'ın seçkin (Peygamber'ine)

Hidayete, takvaya, olgunluğa ve karanlıklardan sonra aydınlığa (yönlendirmesi için Yüce Allah tarafından) seçilmiş ve kendisinden razı gelinmiş (Peygamber'e)

(Günahlardan) arındığı, (üstün vasıflara haiz olması sebebiyle Allah tarafından) seçildiği, (insanlığa) gönderildiği ve kerem sahibi (Yüce Rahmân'ın) yeğlediği Peygamber'e.

Allah Resûlü'nün vefatıyla sarsılan şair, iç dünyasını tarumar eden acıları sicim gibi gözyaşı akıtmak suretiyle dışa yansıtmayı ve hafifletmeyi arzulamaktadır. Zira şair, sıradan bir kimseyi değil, Yüce Allah tarafından bütün insanlığa peygamber olarak gönderilen yeğenini yitirmiştir. Şair diğer mersiyelede olduğu gibi Allah Resûlü'nde var olan bazı özellikleri sıralamak suretiyle teselli bulmaya çalışmaktadır. Mersiye matem ve te'bîn türündedir.

Şaire ait onuncu mersiye, yine Allah Resûlü'nün ardından gözyaşı akıtmayı arzuladığı ve Kur'an'ın indirilmesi, hayırlara kapılar açması, son peygamber olması, müminlere şefkatle yaklaşması, öğüt vermesi, insanlara acıması ve âlemlere rahmet olarak gönderilmesi gibi Allah Resûlü'ne has sıfatlarla Allah Resûlü'nü övdüğü beyitlerdir.⁵³ (Hafif)

لَلَّيِّ الْمَطْهَرِ الْأَوَّابِ	عَيْنِ جُودِي بَدْمَعَةَ تَسْكَابِ
بَدْمُوعِ غَزِيرَةِ الْأَشْرَابِ	وَأَنْدَبِي الْمَصْطَفَى فَعْمِي وَخَصِّي
خَصَّةَ اللَّهِ رَبَّنَا بِالْكِتَابِ	عَيْنٍ مِّنْ تَنْدَبِينَ بَعْدَ نَبِيِّ
صَادِقِ الْقَيْلِ طَيْبِ الْأَنْوَابِ	فَاتِحِ خَاتَمِ رَحِيمِ رُؤُوفِ
رَحْمَةٍ مِّنْ إِيَّانَا الْوَهَّابِ	مُتَشَفِّقِ نَاصِحِ شَفِيقِ عَلَيْنَا
وَجَزَاهُ الْمَلِكُ حُسْنَ التَّوَابِ	رَحْمَةَ اللَّهِ وَالسَّلَامَ عَلَيْهِ

(Be) gözüm! (Günahlardan) arındırılan ve (Rabbine her daim tövbe ile) yönelen Peygamber'e gözyaşı akıtmada cömert ol.

Genel ve özel (hasletleri yâd ederek) Mustafa'ya matem tut da gözyaşı akıt bolca.

Be göz(üm)! Rabbimiz olan Yüce Allah'ın Kitab'ını lütfettiği Peygamber'den sonra kime matem tutarsın ki?

O (hayırlara kapılar) açan, son (Peygamber) olan, çokça merhamet eden, çok acıyan, doğruyu söyleyen ve giysileri güzel kokan (Peygamber'dir)

⁵³ İbn Sa'îd, *Kitâbu't-Tabakâti'l-kebir*, 2/286. Suyûtî, *Kitâbu'l-muhâdarât ve'l-muhâvarât*, 66. en-Nuveyrî, Şihâbüddîn Ahmed b. Abdulvahhâb, *Nihâyetu'l-ereb fi funûni'l-edeb*, thk. Mufid Kumeyha (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004), 18/112.

Bize şefkatle yaklaşan, öğüt veren, merhamet eden ve ihsan sahibi İlâhımız tarafından bir rahmet olarak gönderilen (Peygamber'dir.)

Allah'ın rahmeti ve selâmı üzerine olsun. Her şeyin sahibi Melik olan Yüce Allah mükâfatın güzeliyle karşılığını versin.

Şair, günahlardan arındırılan ve her daim Rabbine yönelen Allah Resûlü'nün ardından bolca gözyaşı akıtmak suretiyle acısını hafifletme arzusunda. Yine şair Allah tarafından Allah Resûlü'ne Kur'ân'ın bahşedilmesi, hayırlara kapılar açması, son peygamber olması, müminlere şefkatle yaklaşması, öğüt vermesi, insanlara acıması ve âlemlere rahmet olarak gönderilmesi gibi Allah Resûlü'nü genel ve özel sıfatlarla yâd etmek suretiyle övmektedir. Şair son olarak Allah Resûlü'ne hayır duada bulunmaktadır. Beyitler matem ve te'bîn türündedir.

Şaire ait on birinci mersiye, yine Allah Resûlü'nün ardından mütemadiyen gözyaşı akıtma arzusuna ve musibetin kentlisi köylüsü bütün Müslümanları takatten düşürdüğüne işaret ettiği beyitlerdir.⁵⁴ (Basit)

يَا عَيْنَ جُودِي بَدَمْعٍ مِنْكَ مُنْحَدِرٍ وَلَا تَمَلِّيْ وَبِكِي سَيِّدَ الْبَشَرِ
بِكِي رَسُولَ اللَّهِ فَقَدْ هَدَّتْ مُصِيبَتُهُ جَمِيعَ أَهْلِي وَأَهْلَ الْبَدْوِ وَالْحَضَرِ
وَلَا تَمَلِّيْ بُكَاءَكَ الدَّهْرَ مُعَوَّلَةً عَلَيْهِ مَا عَرَّكَ الْقَمْرِيَّ بِالسَّحْرِ

(Be) gözüm! Cömert ol akan gözyaşına da insanların efendisine bıkmadan usanmadan ağıt söyle.

Allah'ın Elçisi'ne ağıt söyle. Zira (Allah'ın Elçisi'nin ölüm) musibeti bütün halkımı, kentlileri ve çölde yaşayan bedevileri takatten düşürdü.

Kumru seher vaktinde şakıdığı süre ömür boyu (Hz. Peygamber'e) yüksek sesle ağlamaktan usanma.

Allah Resûlü'nün vefatı kentlisi bedevisi bütün Müslümanları takatten düşürmüştür. Bu bakımdan şair bundan önceki son dört mersiye de olduğu gibi Allah Resûlü'ne gözyaşı dökme arzusuyla acısını az da olsa hafifletme çabası içindedir. Şairin 'ilelebet ağlama' arzusu iç dünyasında çalkalanan duygu yoğunluğunun boyutları hakkında ipuçları vermektedir. Mersiye matem türündedir.

Şaire ait on ikinci mersiye, başta Hz. Fâtıma olmak üzere yürekleri dağlanmış Müslümanları Allah Resûlü'ne ağlamaya teşvik ettiği beyitlerdir.⁵⁵ (Mutekârib)

⁵⁴ el-Belazûri, Ahmed b. Yahya, *Ensâbu'l-eşraf*, thk. Muhammed Hamîdullah (Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.), I/ 594.

⁵⁵ İbn Sa'd, *Kitâbu't-Tabakâti'l-kebir*, 2/284, 285; Nuveyri, *Nihâyetu'l-ereb fi funûni'l-edeb*, 18/265, 266; Makrizî, *İmtâ'u'l-esmâ*, 14/599; 'Abdilmelik b. Huseyn b. 'Abdilmelik, *Simtu'n-nucûmi'l-avâli fi enbâi'l-evâli ve't-tevâli*, thk. 'Adil Ahmed 'Abdu'l-Mevcûd - 'Ali Muhammed Mu'avvad (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), 2/314; Suyûtî, *Kitâbu'l-muhâdarât ve'l-muhâvarât*, 66.

أَفَاطُمُ ابْنِكِي وَلَا تَسْأَمِي
هُوَ الْمَرْءُ يُبْكِي وَحَقَّ الْبُكَاءُ
فَأَوْحَشْتَ الْأَرْضَ مِنْ فَقْدِهِ
فَمَا لِي بَعْدَكَ حَتَّى الْمَمَا
فَبِكِّي الرَّسُولُ وَحَقَّتْ لَهُ
لَتُبْكِكَ شَمَطَاءُ مَضْرُورَةٌ
لِيُبْكِكَ شَيْخُ أَبُو وَلَدٍ
وَيُبْكِكَ رَكْبٌ إِذَا أَرْمَلُوا
وَتُبْكِي الْأَبَاطِحَ مِنْ فَقْدِهِ
وَتُبْكِي وَعَيْرَةٌ⁵⁷ مِنْ فَقْدِهِ
فَعَيْنِي مَا لَكَ لَا تَدْمَعِينَ

بُضْبُحِكَ مَا طَعَّ الْكَوْكُبُ!
هُوَ الْمَاجِدُ السَّيِّدُ الطَّيِّبُ!
وَأَيُّ النَّبِيِّ لَا يُنْكَبُ؟
تَ إِلَّا الْجَوِّي الدَّاخِلُ الْمُنْصَبُ
شُهُودُ الْمَدِينَةِ وَالْعَيْبُ
إِذَا حُجِبَ النَّاسُ لَا تُحْجَبُ
يَطُوفُ بِعَقْوَتِهِ أَشْهَبُ
فَلَمْ يُلَفَّ مَا طَلَبَ الطَّلَبُ
وَتُبْكِيهِ مَكَّةُ وَالْأَخْشَبُ⁵⁶
بِحُزْنٍ وَيُسْعِدُهَا الْمَيْثَبُ!⁵⁸
وَحَقُّ لِدَمْعِكَ يُسْتَسْكَبُ!

(Ey) Fâtıma! Yıldızlar doğduğu süre sabaha (kavuştuğun her gün) ağla da sakın usanma

(Zira) o ağlanası (Peygamberdir) ve ona ağlamak artık hak olmuştur. O şereflidir, efendidir ve hoştur.

(İşte bak gör) yeryüzü viran kaldı yitirmekle onu. Kim derde düşmedi ki (onun ardından?)

(Bana da) ölene kadar beni bitap düşürecek hüznü dolu bir tutku kaldı senden (ey Peygamber!)

O halde Peygamber'e (ağıtlar yak da) herkesi ağlat Ey Fâtıma! (Zira) Medine'de bulunan ve bulunmayan herkese ağlamak hak oldu artık.

İnsanlar (dağılıp) gittiklerinde de saçlarına ak düşmüş bir kadın sana durmadan ağlasın (Ey Peygamber!)

Evinin avlusunda dolaşıp duran ak saçlı ihtiyar baba da sana ağlasın.

Kafile ayrıldığı vakit aradığımı bulamayan (yolcular) da ağlasın.

(Bak gör) vadiler ağlıyor onun vefatına. Mekke ve Ahşeb (dağı) da ağlıyor.

Vu'ayre de (için için) ağlıyor hüznüle de Mîseb avutuyor Vu'ayre'yi.

O halde be gözüm! Neyin var senin? Yaşlara boğulman gerekirken hani nerde kaldı göz yaşların?

Beyitlerden de anlaşılacağı üzere şerefli, efendi ve iyi huylu olma gibi erdemlerin sahibi Hz. Peygamber'in yerini doldurmak imkânsızdır. Bu

⁵⁶ Beyitte yer alan الأَخْشَبُ lafzı Mina ovasına bakan bir dağ ismidir .bk .Ebû'l-Kâsım Ali b .el-Hasen b. Hibetullah b .Abdullah eş-Şâfi'i b' .Asâkir ,Târihu medîneti Dimâşk, thk. Muhibbu'd-Dîn Ebû Sa'îd ve 'Umar b. Garâme el-'Amravî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995), 40/273.

⁵⁷ Beyitte yer alan وعيرة lafzı Uhud'un doğusunda kalan bir dağ ismidir .bk .el-Mubârekfûri ,Safiyurrahmân, Minnetu'l-mun'im fi şerh-i Sahih-i Muslim (Riyad: Dâru's-Selâm Li'n-Neşri ve't-Tevzi', 1999), 4/356.

⁵⁸ Beyitte yer alan المَيْثَبُ lafzı Medine'de Allah Resûlü tarafından zekât toplama merkezi olarak kullanılan bir yer ismidir .bk .Suyûtî ,Kitâbu'l-muhâdarât ve'l-muhâvarât, 66.

bakımdan Medine'nin içinde ve dışında Hz. Peygamber'in vefat haberini alan herkes üzüngüdür. Dahası Mekke, Medine, Mina'da bulunan Ahşeb ile Uhud'un doğusunda yer alan Vu'ayre dağları ve bir zamanlar Hz. Peygamber tarafından Medine'de zekât toplama merkezi olarak kullanılan Mîseb gibi cansız yeryüzü de üzüntüye gark olmuştur. Kuşkusuz herkesi derinden sarsan elîm hadise karşısında yüreği en fazla dağlananlar başta Hz. Fâtıma ile şairdir. Bu bakımdan şair, Hz. Fâtıma'yı Allah Resûlü'nün ardından duraksamadan ağlamaya ve Müslümanları da gözyaşı akıtmaya teşvik etmektedir. Medine'de bulunan ve bulunmayan herkes Hz. Peygamber'e duraksamadan ağlamalıdır. İnsanlar evlerine dağıldıktan sonra saçlarına ak düşmüş kadın da Hz. Peygamber'in kabri başında ağlamayı sürdürmelidir. Evinin avlusunda üzüntüden bir o yana bir bu yana gidip gelen piri fâni de ağlamalıdır. Şaire göre dağlar, ovalar, şehirler kısacası bütün yeryüzü bilfiil Allah Resûlü'nün ardından gözyaşı akıtmaktadır. Şair ise ağlamaktan gözbebeği kurumuş ve ağlayacak takati kalmamıştır. Şair bu sebeple ıstırap duymakta ve yine de gözyaşları akıtmak için kendini zorlamaktadır.

Şaire ait son mersiye, Hz. Ömer'in hilâfeti döneminde Şam'a yerleşen⁵⁹ ve bir süre sonra yeniden Medine'ye dönen Bilâl-i Habeşî (öl. 20/641) tarafından okunan ezan sırasında yaşanan duygu yoğunluğunun⁶⁰ yansıtıldığı beyitlerdir:⁶¹ (Hafif)

إِذْ فَقَدْنَا خَيْرَ الْبَرِيَّةِ حَيًّا	مَا لِعَيْنِي لَا تَجُودَانِ رِيًّا
فَبَكَيْنَا عِنْدَ النَّدَاءِ مَلِيًّا	يَوْمَ نَادَى إِلَى الصَّلَاةِ بِلَالًا
بَعْدَهَا غَضَّةٌ أَمْرًا عَلِيًّا	لَمْ أَجِدْ قَبْلَهَا وَلَكِنَّتُ بِلَاقَ
لَا يُرَدُّ الْجَوَابُ مِنْكَ إِلَيَّا	جَلَّ يَوْمَ أَصْبَحْتَ فِيهِ عَلِيًّا
أَنْضَجَ الْقَلْبَ لِلْحَرَارَةِ كَيًّا	لَيْتَ يَوْمِي يَكُونُ قَبْلَكَ يَوْمًا

⁵⁹ İbnu'l-Esir, *Usdu'l-ğâbe fi marifeti's-sahâbe*, 1/417; Mustafa Fayda, "Bilâl-i Habeşî", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/ 152.

⁶⁰ Rivayete göre Bilâl-i Habeşî Hz. Peygamber'in vefatından sonra ezan okuma arzusunu yitirir ve Şam'a gider. Bilâl-i Habeşî Şam'da iken bir gece rüyasında Hz. Peygamber'i görür. Hz. Peygamber Bilâl-i Habeşî'ye şöyle der: "Bilal! Bu cefa da ne! Artık bizi ziyaret etme vaktin gelmedi mi?" Bilâl-i Habeşî gördüğü rüya üzerine hemen Medine'ye döner. Medine'de Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret eder ve orada gözyaşı döker. Bilâl-i Habeşî, Hz. Hasan ile Hz. Hüseyin'i kucağına alır ve ikisini de okşar. Bilâl-i Habeşî'nin Medine'ye döndüğünü gören halk kendisinden ezan okumasını isterler ve bu hususta ısrarcı olurlar. Bilâl-i Habeşî halkın ısrarı karşısında ezan okumayı kabul eder. Medine halkı Bilâl-i Habeşî'nin okuyacağı ezanı dinlemek üzere bir araya gelirler. Bilâl-i Habeşî "Allahu ekber" nidasıyla ezan okumaya başlayınca Medine kenti adeta yerinden oynar ve gözyaşları içerisinde çığlıklar yükselir. Bilâl-i Habeşî "Eşhedu en Lâ ilâhe illallah" dediğinde haykırışlar daha da artar. Bilâl-i Habeşî "Eşhedu enne Muhammeden Resûlullah" diyerek ezan okumayı sürdürdüğünde neredeyse hemen herkes kendinden geçer. O gün Medine halkı Allah Resûlü'nün vefat ettiği gün gibi duygu yoğunluğu yaşarlar. bk. İbnu'l-Esir, *Usdu'l-ğâbe fi marifeti's-sahâbe*, 1/417; el-Halebi, Nürüddin Ali b. İbrâhîm, *es-Siretu'l-Halebiyye*, thk. Abdullah Muahammed el-Halîli (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 2/139.

⁶¹ Ebu'l-Hasen Selâm b. Selâm el-Bâhîli el-İşbîli, *ez-Zehâiru ve'l-a'lâk fi âdâbi'n-nufûsi ve mekârîmi'l-ahlâk*, thk. İhsân Zennûn es-Sâmîri (Beyrut: Dâru Sâdır, 2011), 480, 481.

وَصِرَاطًا يَهْدِي إِلَيْهِ سَوِيًّا
عَائِدًا بِالنَّوَالِ بَرًّا تَقِيًّا
كُورَتْ شَمْسُهُ وَكَانَتْ جَلِيًّا
رَبِّكَ بِالرُّوحِ بُكْرَةً وَعَشِيًّا

خُلِقْنَا عَالِيًّا وَدِينًا كَرِيمًا
وَسَرَجًا عَازِمًا حَلِيمًا كَرِيمًا
إِنَّ يَوْمًا أَتَى عَلَيْكَ لَيْوَمًا
فَعَلَيْكَ السَّلَامُ مِنَّا وَمِنْ

Gözlerimin nesi var ki doyasıya ağlamazlar cömertçe biz yaratılmışların en hayırlısını yitirmiş iken?

Bilâl (ezan okuyarak) namaza çağırdığı gün (Allah Resûlü'nü hatırladık da) bir süre ağladık çağrı anında

(Hz. Peygamber'in vefatından sonra Bilâl'in ezan okuduğu) o namaz öncesine kadar bu denli acı bir başka hüznün boğazımda düğümlendiğine tanık olmadım. Bir daha da karşılaşacak değilim.

(Ey Peygamber!) Hasta düştüğün ve (sorularıma) cevap olarak senden bana karşılık verilmediği o gün büyük bir gündü.

Keşke günüm senden önce kalbimi dağlayaydı da ateşe dayanacak kıvama getiren bir gün olaydı.

(Zira) sen yüksek ahlâk, yüce din ve doğruya sevk eden bir yol sahibi (idin.)

Işık kaynağı, azimli, yumuşak başlı, bereket getiren, iyilik ve takva sahibi (idin.)

(Ey Peygamber! Doğrusu) güneşi ayan beyan iken dürülp de karalara bürünen bir gündür vefat ettiğin gün.

O halde sabah akşam bizden ve Rabbinden huzurla selam olsun sana.

Allah Resûlü'nün vefatını müteakip Bilâl-i Habeşî'nin ezan okumaktan imtina etmesi, Medine'den ayrılarak Şam'a yerleşmesi, Şam'da bir süre kaldıktan sonra gördüğü rüya üzerine tekrar Medine'ye dönmesi ve Medine halkının ısrarı karşısında ezan okuması dikkate alındığında beyitlerin Hz. Peygamber'in vefatından yaklaşık üç yıl sonra söylendiğini varsaymak mümkündür. Beyitlerden Allah Resûlü'nün müezzini Hz. Bilâl-i Habeşî tarafından okunan ezanın, aradan geçen üç yıllık süre içerisinde kabuk bağlamaya yüz tutan acı ve kederi yeniden depreştirdiği anlaşılmaktadır. Nitekim Bilâl-i Habeşî'nin yanık sesle okuduğu ezan sesi şairin zihninde Allah Resûlü ile henüz hayatta iken yaşadığı hatıraları canlandırdığından boğazı düğümlenmektedir. Şairin böyle bir acıyla karşılaşmayacağı yolundaki sözleri hissettiği hüznün ve kederin boyutları hakkında ipuçları vermektedir. Şairin "Keşke günüm senden önce kalbimi dağlayaydı da ateşe dayanacak kıvama getiren bir gün olaydı" şeklindeki ifadesi de bu durumu destekler mahiyettedir. Şair beyitlerin devamında Allah Resûlü'ne has bazı özellikleri sıralamak suretiyle teselli bulma çabası içerisinde. Bunca özelliklere sa-

hip Allah Resûlü'nü yitirmiş olması sebebiyle acı ve keder ölünceye kadar şaire eşlik edecektir. Hal böyle olmakla birlikte şair, Allah Resûlü'nün geri gelmeyeceği hakikatiyle yüzleşmekte ve Allah Resûlü'ne Yüce Allah'tan sabah akşam esenlikler dileyerek mersiyeyi sonlandırmaktadır.

Yapılan izahlardan da anlaşılacağı üzere şair, Allah Resûlü'nün vefatı sebebiyle yaşadığı duygu yoğunluğunu bütün çıplaklığıyla beyitlere yansıtmaktadır. Allah Resûlü'nün aynı zamanda halası olan şairin zaman zaman tahammül sınırını aşacak boyutta hüznün ve acı hissettiği de mısralarda dikkat çekmektedir.

6. TEKNİK ÖZELLİKLER

Teknik anlamda şiir sanatı, mâna, lafız, vezin, kafiye⁶², duygu/infial⁶³ ve kurgu/sanat tasviri⁶⁴ gibi üslûp⁶⁵ unsurlarından oluşur. İlgili mersiyeler şiir tekniği bağlamında mâna, lafız, vezin, kafiye, duygu/infial ve sanat tasviri gibi şiire şekil veren özellikler bağlamında değerlendirilecektir.

6.1. Mâna

Çalışma konusu şiirler geleneksel mersiye türünün özüne uygun anlamlar içermektedir. Nitekim beyitlerde Allah Resûlü'ne has el açıklığı, âlemlere rahmet olarak gönderilme, insanları hidayete sevk etme ve karanlıktan aydınlığa yönlendirme gibi sıfatlara yer verilmektedir. Şair Allah Resûlü'nün vefatı sebebiyle hissettiği üzüntüyü ve duygu yoğunluğunu hafifletmek amacıyla gözyaşı akıtma arzusunu da sıkça vurgulamaktadır. Şair bunu yaparken beyitlerde saç kazıtma, yüksek sesle ağıt yakma, yüz tırmalama ve elbise parçalama gibi Câhiliye adetlerini yansıtan anlamlardan uzak durmaktadır. Bir başka ifade ile şair vurgulamak istediği anlamların İslâm inanç esaslarını yansıtmamasına önem vermektedir.

6.2. Lafız

Mersiye türü şiir çalışmaları dil itibarıyla sadedir.⁶⁶ Zira şair anlık duygularla hareket ettiğinden üzüntüsünü ve duygu yoğunluğunu beyitlere yansıtarak rahatlamayı amaçlar. Çalışma konusu mersiyelerde süslü ve karmaşık ifadeler yerine daha çok günlük hayatta kullanılan dile yakın sade lafızlar kullanıldığı görülmektedir. Hal böyle olmakla birlikte هنبنة شُعوب، القدال gibi

⁶² İbn Raşık, *el-'Umde fi mahâsini's-şi'r ve âdâbihi ve nakdih*, 1/119.

⁶³ eş-Şâyib, Ahmed, *Usûlu'n-nakdi'l-edebi* (Kahire: Mektebetu'n-Nahda'l-Mısıriyye, 1973), 298.

⁶⁴ Şâyib, *Usûlu'n-nakdi'l-edebi*, 301.

⁶⁵ Şâyib, *Usûlu'n-nakdi'l-edebi*, 302.

⁶⁶ Abdulhalim Ali eş-Şeyh Halil Emâni, *Eseru'l-İslâm fi şîri'r-risâ'* (Mafrak: Yüksek Lisans Tezi, Câmîatu Âli'l-Beyt, 2002), 195.

normal kullanımda pek karşılaşılmayan lafızlara az da olsa rastlanmaktadır. Şair Cennet, ebediyet günü ve Yüce Allah'tan Allah Resülü'ne esenlik dileme gibi İslâm'a has değerleri yansıtan lafızlara ağırlık vermektedir.

6.3. Vezin ve Kafiye

Çalışma konusu mersiyeler vezin ve kafiye itibarıyla Câhiliye şiirinin devamı niteliğindedir. Nitekim söz konusu mersiyelerden altısı basît, ikisi hafif, ikisi tavîl, ikisi vâfir ve biri mutekârib vezni üzerine inşa edilmiştir. Basît, hafif, tavîl, vâfir⁶⁷ ve mutekârib⁶⁸ Câhiliye şiirlerinde sıkça kullanılan vezinlerdendir. Mersiyeler beklenmedik bir anda meydana gelen endişe ve şok sebebiyle şairin içine düştüğü ruhsal çöküntüye paralel olarak kalp atışlarındaki hızlanmaya uygun düşecek biçimde maktalar halinde kısa vezinler üzerine inşa edilir. Hal böyle olmakla birlikte şair üzüntüsünü etraflıca mısralara dökmek amacıyla bazen uzun vezinler de yeğler.⁶⁹ Çalışma konusu mersiyelerin şairin içine düştüğü şoka ve ruhsal çöküntüye dayalı olarak maktalar halinde geldiği açıktır.

6.4. Duygu/İnfial

Genelde iki tür eski Arap şiiri vardır. Bunlardan ilki birden çok kazanım ve tema içeren uzun soluklu şiirlerdir. Söz konusu şiirler ana hatlarıyla kadın temalı giriş, asıl tema ve sonuç gibi bölümlerden oluşur. Diğer şiir türü ise, duygu yoğunluğunu dışa yansıtan kısa maktalardır. Uzun soluklu şiir türünün aksine maktalarda konu bütünlüğü söz konusudur. Zira şair maktalarda anlık duygularla hareket eder.⁷⁰ Bu bakımdan mersiyeler şiirlerinde hüznün kaynaklı duygu yoğunluğu baskındır.⁷¹ Çalışma konusu maktalarda da yüreği dağlanmış şairin anlık duygularla hareket ettiği ve yapmacık ifadelerle beyitleri süslemek yerine iç dünyasında çalkalanan duyguları beyitlere yansıtmaya yoğunlaştığı görülmektedir.

6.5. Edebî Tasvir

Şair vermek istediği düşünceyi dinleyicinin/okuyucunun zihninde canlandırmak ve algısına yaklaştırmak amacıyla bazen edebî tasvir ve sembol kullanma cihetine de gider.⁷² Bu bakımdan şiir çalışmaları teşbih, istiare,

⁶⁷ İbrahim, Enis, *Mûsikaş-şi'r* (Kahire: Mektebetü'l-Anglo el-Mısıriyye, 1952), 175.

⁶⁸ Meymûn b. Kays, *Divânü'l-Aş'a'l-Kebîr* (Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, ts.), 93

⁶⁹ İbrahim, Enis, *Mûsikaş-şi'r*, 176.

⁷⁰ Yahya el-Cebbûri, *eş-Ş'iru'l-câhilî hasâisuhû ve funûnuh*, 241.

⁷¹ Ahmed b. Muhammed b. 'Abdi Rabbih, *el-İkdu'l-ferid*, 3/183; Emâni, Abdulhalîm Ali eş-Şeyh Halil, *Eserü'l-İslâm fi şî'rî'r-risâ'*, 206.

⁷² Jerume Judson, *eş-Şâ'iru veş-şekl*, çev. Muhammed Hasen Sabrî ve 'Abdurrahmân el-Ka'ûd. (Riyad: Dâru'l-Merrih, 1995), 231, 232.

mecaz ve kinaye⁷³ gibi sanat türleri içerir.⁷⁴ Şiir yoluyla verilmek istenen düşüncenin zihinlerde uyarılması amacıyla kurgulanmış edebî tasvir aynı zamanda duyguları da coşturur.⁷⁵

Çalışma konusu şiirlerde yer alan sanat türlerinin her birine etraflıca değinmek makale formatının dışına çıkmayı gerektireceğinden birer örnekle yetinilecektir.

Teşbih/benzetme sanatı, erken dönem Arap şiirinde başvurulan en eski tasvir aracıdır.⁷⁶ Çalışma konusu şiirlerde de sıkça rastlanmaktadır.⁷⁷ Söz gelimi şair, Allah Resûlü'nü yitirmekle şaşkına dönen sahabenin içler acısı durumunu yeryüzünün yağmur suyuna olan ihtiyacına benzetmekte ve şöyle demektedir:

إِنَّا فَقَدْنَاكَ فَقَدَ الْأَرْضِ وَأَبْلَهَا
وَأَخْتَلَّ قَوْمُكَ فَاشْهَدُهُمْ فَقَدَ سَعْبُوا

Doğrusu (suya muhtaç) yeryüzünden yağmur (sularının) kesilmesi (gibi) seni yitirdik de halkın sahipsiz kaldı. Bak gör sana nasıl muhtaç oldular.

Beyitte Allah Resûlü'nün vefatı “benzetilen”, suya muhtaç olan yeryüzünden yağmurun kesilmesi ise “kendisine benzetilen”dir. Ne var ki beyitte “benzetme yönü” ile “benzetme edatı” zikredilmemektedir. Teşbih sanatında benzetme yönü ile benzetme edatının zikredilmemesi aynı zamanda “kendisine benzetilen”in mastar olması teşbih-i belîğ türündendir.⁷⁸ Kuşkusuz “Seni yitirdik” şeklindeki yalın ifade yerine “Suya muhtaç yeryüzünden yağmur sularının kesilmesi gibi seni yitirdik” ifadesi, yaşanan şaşkınlığı ve üzüntüyü zihinlerde daha da somutlaştırmaktadır. Nitekim hayati öneme haiz ihtiyaca rağmen ihtiyacı karşılayan kaynağın ortadan kalkmış olması neticesinde ihtiyaç sahibinin içine düştüğü ruhsal çöküntü, ikinci ifade biçimiyle zihinlerde daha da belirginleşmektedir.

İlgili mersiye şiirlerinde az da olsa istiare sanatına da rastlanmaktadır. Söz gelimi şair İslâm dinini ‘ışık’ ve ‘doğru yol’ olarak tanımlamakta ve beyitte şöyle demektedir:

نَبِيَّ أَتَى بِالْحَقِّ وَالنُّورِ وَالْهُدَى
وَوَحْنُ عَمَاءَ فِي سَبِيلِ الْمَحَارِمِ

⁷³ Huseyn Cumu'ah, *er-Risâ' fî ş-şi'rî'l-câhili ve sadri'l-İslâm*, 263.

⁷⁴ 'Usfûr Câbir, *es-Sûratu'l-fenniyye* (Beirut: el-Merkezu's-Sekâfiyyu'l-'Arabi, 1992), 160; Ebû Şerife Abdulkâdir ve Huseyn Lâfi Kazef, *Medhal ilâ tahlili'n-nassi'l-edebi* (Amman: Dâru'l-Fikr, 2008), 25.

⁷⁵ 'Usfûr Câbir, *es-Sûratu'l-fenniyye*, 60, 61.

⁷⁶ 'Usfûr Câbir, *es-Sûratu'l-fenniyye*, 123.

⁷⁷ Çalışma konusu mersiyelerde on bir adet teşbih sanatı tespit edildi. İlgili teşbihler müstakil bir çalışma konusu olabileceğinden burada bir örnekle yetinildi.

⁷⁸ 'Abdulmun'im Hafâci ve 'Abdulaziz Şeref, *el-Belâğatu'l-'Arabiyye beyne't-taklidi ve't-tecdid* (Beirut: Dâru'l-Cil, 1992), 148.

(Zira) Allah'ın yasakları bağlamında bizler kör iken bize hakkı, ışığı ve doğru yolu getiren bir peygamberdir o.

Beyitte istiare sanatı “ışık” ile “doğru yol” anlamına gelen “hidayet” lafızlarında icra edilmektedir. “Sâbit ve gerçek” anlamlarına gelen “hak” lafzı ise esas manasında kullanıldığından istiare sanatı içermemektedir. Nitekim Allah katında yegâne hak din İslâm'dır.

Beyitte “benzetilen” İslâm dini iken, “kendisine benzetilen” ışıktır. Burada “ışık” zikredilmiş iken “İslâm dini” zikredilmemiştir. Dolayısıyla beyitte istiare-i tasrîhiyye sanatı söz konusudur. İstiare sanatında zihin direk kendisine benzetilene odaklandığından benzetilenle kendisine benzetilene aynı olarak algılar.⁷⁹ Bu bakımdan “İslâm'ı getiren Peygamber” şeklindeki yalın ifade biçimi yerine “Işığı getiren Peygamber” ifadesi daha belîğdir. Zira gece karanlığında yolu aydınlatan ışık ile İslâm dininin insanlığı küfrün karanlığından çıkararak hidayete sevk etmesi arasındaki güçlü ilinti zihinlerde daha net canlanmaktadır.

Beyitte dikkat çeken diğer istiare örneği ise “hidayet” lafzındadır. Nitekim “benzetilen” İslâm dini iken “kendisine benzetilen” hidayettir. Görüleceği üzere beyitte “hidayet” lafzı zikredildiği halde “İslâm” lafzı zikredilmemiştir. Dolayısıyla burada da istiare-i tasrîhiyye söz konusudur. Bir önceki istiare örneğinde olduğu gibi burada da “İslâm'ı getiren Peygamber” şeklindeki yalın ifade biçimi yerine “doğru yola sevk eden Peygamber” ifadesinin daha belîğ olduğu muhakkaktır. Zira sayısız yol arasında belirli hedefe ulaştıracak yegâne doğru yol ile Yüce Allah'ın rızasına sevk edecek İslâm yolu arasındaki güçlü ilinti zihinlerde daha net canlanmaktadır.

İlgili şiirlerde mecaz sanatı da yer almaktadır. Söz gelimi yukarıdaki beyitte şair İslâm dini gelmeden önce Müslümanların dalalette olduklarını “kör idik” ifadesiyle dile getirmektedir. Kuşkusuz görme sorunu yaşayan istisnalar dışındaki Müslümanların İslâm'dan önce gerçek anlamda kör olmadıkları muhakkaktır. Dolayısıyla şair burada “kör” kavramına “dalalet” anlamı yüklemek suretiyle mecaz sanatı kullanmıştır. Zira mecaz sanatı, anlama mübalağa katmak suretiyle manayı daha da güçlendirmektedir.⁸⁰ Beyitte yer alan “kör idik” ifadesi de “dalalette idik” ifadesine kıyasla Müslümanların geçmişte Yüce Allah'ın emir ve yasaklarını tanımaktan ve görmekten uzak olduklarını muhatabın algısına daha güçlü biçimde yansıtmaktadır.

İlgili şiirlerde kinaye sanatı da söz konusudur. Söz gelimi şair Allah

⁷⁹ Abdullah el-Hâmid vd., *el-Belâğatu ve'n-nakd* (Riyad: Câmî'atu İmam Muhammed b. Su'ûd, 1994), 151.

⁸⁰ Abdullah el-Hâmid vd., *el-Belâğatu ve'n-nakd*, 141.

Resûlü’nde var olan “el açıklığı” sıfatını kinaye sanatı kullanmak suretiyle belîğ bir üslup içerisinde dile getirmekte ve beyitte şöyle demektedir:

عَاشَ مَا عَاشَ فِي الْبَرِّيَّةِ بَرًّا وَلَقَدْ كَانَ نُهْبَةَ الْمُرْتَادِ

Hayatta kaldığı sürede insanlar arasında iyiliksever olarak yaşadı. (İhtiyaç sahiplerinin ihtiyaçları fazlasıyla karşılandığından kapısı adeta) talan (alanı) idi.

Beyitte Allah Resûlü’nde var olan “el açıklığı” özelliği, Allah Resûlü’nün kapısına gelen ihtiyaç sahibi kimselerin ihtiyaçlarının bolca giderildiği ve yapılan yardımların ihtiyaç sahipleri tarafından adeta talan edildiği bir tablo içerisinde sunulmaktadır. Kuşkusuz bu durum, ihtiyaç sahiplerinin ve yapılan yardımların sayısındaki çokluğa delalet etmektedir. Bir başka ifade ile bu durum Allah Resûlü’nde var olan el açıklığı sıfatının ileri boyutta olduğunun göstergesidir. Bu bakımdan “Allah Resûlü cömerttir” şeklindeki yalın ifade biçimi yerine, mübalağaya dayalı kinaye sanatının kullanıldığı “Allah Resûlü’nün kapısı ihtiyaç sahipleri tarafından eşyaların adeta talan edildiği bir yerdir” ifadesinin daha etkileyici ve belîğ olduğu açıktır. Zira kinaye sanatı, verilmek istenen düşünceyi zihinlere somut kalıplar içerisinde delilleriyle birlikte sunmaktadır.⁸¹

Diğer taraftan şair duygularını doğru ifade edebilmek için kendisine yardımcı olacak *dehr/ömür*, *kumru* ve *gece* gibi semboller de kullanmaktadır. Söz gelimi şair, beyitte şöyle demektedir:

وَلَا تَمَلِّي بُكَاءِكَ الدَّهْرَ مُعَوْلَةً عَلَيْهِ مَا عَرَدَ الْقُمْرِيُّ بِالسَّحْرِ

Kumru seher vaktinde şakıdığı süre ömür boyu (Hz. Peygamber’e) yüksek sesle ağlamaktan usanma.

Şair yaşamakta olduğu fecaat ve ruhsal çöküntü sebebiyle ömür boyu ağlama arzusundadır. Zira şairin bilinçaltında gençliği yok eden ve ömrü tüketen ürkütücü bir zorba⁸² olan *dehr*, Allah Resûlü’nü aralarından koparıp almıştır.

Yine şair duygularını doğru ifade edebilmek amacıyla Arap şiirinde acının ve üzüntünün sembolü olan *kumru*yu da kullanmaktadır. Nitekim geçmişten bu yana Arap şairinin bilinçaltında her *kumru*, Nuh Peygamber döneminde susuzluktan ölen bir yavru *kumru*ya ağlamaktadır.⁸³ Kuşkusuz

⁸¹ Abdullah el-Hâmid vd., *el-Belâğatu ve’n-nakd*, 161.

⁸² Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. el-Hasen el-Merzûkî, *Şerhu divâni’l-Hamâse*, 1/829.

⁸³ İbn Manzûr, “He”, 6/4635.

şairin sembol olarak kumruyu seçmiş olması yaşadığı duygu yoğunluğunun uzun süre tazeliğini koruduğuna işaret etmektedir.

Şair hissetmekte olduğu derin acı ve üzüntüyü dışa yansıtabilmek için gece kavramını da sembol olarak kullanmaktadır. Zira gün ışığının yerini gecenin zifiri karanlığı almıştır ve gece karanlığı hüznü dolu duyguları daha da kabartmıştır. Bu bakımdan biraz olsun rahatlamak isteyen şaire göre gece vakti normalin ötesinde uzundur ve dertleriyle özdeştir.⁸⁴

Son olarak şair duygularını beyitlere doğru yansıtabilmek için teşhis sanatı da kullanmakta ve cansız varlıkların Allah Resûlü'nün ardından insanoğlu gibi ağladığını öne sürmektedir. Şair bu bağlamda şunları söylemektedir:

وَتَبْكِي الْأَبَاطِحُ مَنْ فَقَدَهُ
وَتَبْكِي وَعَيْرُهُ مَنْ فَقَدَهُ
وَتَبْكِيهِ مَكَّةُ وَالْأَخْشَبُ
بِحُزْنٍ وَيُسَعِدُهَا الْمَيْثَبُ!

(Bak gör) vadiler ağlıyor onun vefatına. Mekke ve Ahşeb (dağı) da ağlıyor.

Vu'ayre de (için için) ağlıyor hüznü de Mîseb avutuyor Vu'ayre'yi.

Şaire göre Allah Resûlü'nün ardından sadece insanlar değil, vadiler, Mekke kenti, Ahşeb ve Vu'ayre dağları da ağlamaktadır. Dahası Mîseb ismindeki bölge tıpkı insanoğlu gibi Vu'ayre dağını avutmaktadır. Cansız dağların ve yerlerin Allah Resûlü'nün ardından insanoğlu gibi acı çektikleri şeklindeki sanat tasviri, şairin içine düştüğü üzüntü ve ruh halinin derinliğine işaret etmektedir.

Burada şu hususu da belirtmek gerekir ki çalışma konusu şiirlerde yer alan sanat tasvirleri somut tasvirlerdir. Bir başka ifade ile şair derin düşünmeye dayalı soyut tasvirler kullanmamaktadır. Bu bakımdan ilgili tasvirlerin yüzeysel olduğunu söylemek mümkündür.

6.7. Kalıp

Çalışmanın seyri içerisinde de değinildiği üzere şair yaşamakta olduğu ruhsal çöküntü ve duygu yoğunluğunu dışa vurmaya çalıştığından ilgili şiirler uzun soluklu geleneksel şiir metinlerinin aksine kısa maktalar halindedir. Hal böyle olmakla birlikte ilgili şiirlerde şairin çoğu defa Câhiliye dönemi mersiyeye şiir geleneğinde olduğu üzere⁸⁵ maktalara gözyaşı akıtma arzusunun dile getirerek giriş yaptığı görülmektedir. Yine ilgili şiirlerde şair,

⁸⁴ Ebû 'Abdillâh el-Huseyn b. Ahmed ez-Zevzenî, *Şerhu'l-Mu'allakâti's-seb'* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 27.

⁸⁵ Söz gelimi bk. Tumâdır bint 'Amr b. el-Hâris es-Sulemî el-Hansâ, *Divân* (Beyrut: Dâru'l-M'arife, 2004), 31.

zaman zaman giriş bölümünden sonra Allah Resûlü'ne has özellikleri sıralandıktan sonra İslâm inancı gereği kadere teslim olmakta ve Hz. Peygamber'e esenlikler dileyerek sözlerine son vermektedir.

SONUÇ

Şaire ait çalışma konusu şiirler incelenmiş ve toplam on üç mersiye şiiri tespit edilmiştir. İlgili şiirlerde Allah Resûlü'nün vefatını müteakip şairin içine düştüğü ruhsal çöküntü, şaşkınlık ve çaresizlik beyitlere yansımaktadır. Nitekim şair yaşadığı şok sebebiyle sahip olduğu her şey zorla elinden alınmış kimse gibi gözlerine uyku girmemektedir. Dahası şair bunca acıyı yaşamak yerine ölümü bile arzulamaktadır. Üzüntüden saçları ağaran şaire göre geceler bir türlü bitmek bilmemektedir. Şair çoğu defa acısını biraz olsun dindirmek ve rahatlamak amacıyla yoğun gözyaşı akıtma arzusunu dile getirmektedir. Şair bunu yaparken daha çok Câhiliye şiir geleneğinde sıkça rastlanan göze hitap etme üslûbunu kullanmaktadır. Şair zaman zaman etrafındakilerden kendisini teselli edecek bir şeyler söylemelerini de istemektedir. Kuşkusuz bütün bunlar şairin yaşadığı duygu yoğunluğuna ve duygularındaki samimiyete işaret etmektedir.

Şair Allah Resûlü'ne has özellikleri yâd etmek suretiyle teselli bulma cihetine de gitmektedir. Nitekim beyitlerde Allah Resûlü eşi ve benzeri olmayan bir peygamberdir. Yine beyitlerde Allah Resûlü, asalet, saygınlık, zarafet, düşkünlere yardım etme, el açıklığı, kibarlık, merhamet, yol gösterme, doğru sözlü olma, samimiyet, öğretici ve vahyi hakkıyla tebliğ etme gibi özelliklere sahiptir.

Şair her ne kadar el açıklığı, düşkünlere yardım etme ve asalet gibi Câhiliye dönemi mersiye geleneğinde yer alan bazı özellikleri de Allah Resûlü'ne nispet etmiş olsa bile ana hatlarıyla İslâm dinine özgü terimler kullanmaktadır. Yine şair elbise yırtma ve yüz tırmalama gibi Câhiliye adetleri yerine İslâm inancı gereği sabretmeye yönelmekte ve Yüce Allah'a Resûlü'nü Cennet'e koymasın için hayır duada bulunarak esenlikler dilemektedir. Bir başka ifade ile ilgili şiirler İslâm dönemi mersiye şiirlerinin karakteristik özelliklerini taşımaktadır.

Çalışma konusu mersiyeler vezin ve kafiye itibarıyla Câhiliye şiirinin devamı niteliğindedir. Nitekim söz konusu mersiyelerden altısı basît, ikisi hafif, ikisi tavîl, ikisi vâfir ve biri mutekârib vezni üzerine inşa edilmiştir.

Şair çalışma konusu mersiyelerde anlık duygularla hareket etmekte ve yapmacık ifadelerle beyitleri süslemek yerine iç dünyasında çalkalanan duyguları beyitlere yansıtmaya ağırlık vermektedir. Şair iç dünyasında çalkalanan duygu yoğunluğunu muhatabın algısına yaklaştırmak amacıyla teş-

bih, istiare, mecaz ve kinaye sanatları da kullanmaktadır. Yine şair yaşadığı duygu yoğunluğunu muhatabın zihninde canlandırmak amacıyla sembol kullanma cihetine de gitmektedir. Nitekim şair, eski Arap şiir geleneğinde de rastlanan dehr/ömür, kumru ve gece kavramlarını sembol olarak kullanmaktadır. Şair Allah Resûlü'nün ardından içine düştüğü ruhsal çöküntüyü ve hüznü cansız varlıkların insanoglu gibi üzüntü duydukları bir tablo içerisinde teşhis sanatı kullanmak suretiyle de dile getirmektedir. İlgili şiirler uzun soluklu geleneksel şiir metinlerinin aksine kısa maktalar halindedir.

KAYNAKÇA

- Abdurrahmân, es-Suheyli. *er-Ravdu'l-unuf fi şerhi's-Sireti'n-Nebeviyye li'bn'i-Hişâm*. thk. Mecdi b. Mansûr eş-Şûrâ. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Ahmed b. Abdullah b. Ahmed b. İshâk b. Mehrân el-Asbahânî. *Ma'rifetu's-sahâbe*. thk. Âdil b. Yusuf el-'Azzâzi. Riyad, Dâru'l-Vatan, ts.
- Ahmed Zeki Safvet. *Cemheretu hutabi'l-'Arab fi 'usûri'l-'Arabiyyeti'z-zâhira*. Kahire: Şeriketu Mektebeti ve Matba'ati Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdih, 1933.
- Ali b. Muhammed b. İbrahim, el-Hâzin. *er-Ravdu ve'l-hadâik fi tehzibi sireti Hayri'l-halâik*. thk. Hasen Halil İbrahim. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2015.
- Asfâhânî, Ebû'l-Ferec. *Kitâbu'l-ağânî*. thk. İbrahim es-Se'âfin ve Bekr 'Abbâs. Beyrut: Dâru Sâdir, 2008.
- Belazûri, Ahmed b. Yahya. *Ensâbu'l-eşrâf*. thk. Muhammed Hamidullah. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. el-Muğira el-Cu'fi. *el-Câmi'u's-sahih*. thk. Muhibbuddîn el-Hatîb. Kahire: el-Mektebetu's-Selefiyye, 1400.
- Câbir, 'Usfûr. *es-Sûratu'l-fenniyye*. Beyrut: el-Merkezu's-Sekâfiyyu'l-'Arabî, 1992.
- Câhız, Ebû 'Amr b. Bahr. *el-Beyân ve't-tebyîn*. thk. Abdussellâm Muhammed Hârûn. Kahire: Mektebetu'l-Hancı, 1998.
- Cevâd Ali. *el-Mufassal fi târihi'l-'Arabi kable'l-İslâm*. Bağdat: Câmi'atu Bağdâd, 1993.
- Cumu'ah, Huseyn. *er-Risâ' fi ş-i'ri'l-câhilî ve sadri'l-İslâm*. Doktora Tezi, Câmi'atu Dimaşk, 1982.
- Ebû Şerife Abdulkâdir ve Huseyn Lâfi Kazef. *Medhal ilâ tahlîli'n-nassi'l-edebî*. Amman: Dâru'l-Fikr, 2008.
- Dabbî, Ebû'l-'Abbâs el-Mufaddal b. Muhammed. *el-Mufaddaliyyât*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir ve 'Abdussellâm Muhammed Hârûn. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1942.

- Emâni, Abdulhalîm Ali eş-Şeyh Halîl, *Eseru'l-İslâm fi şî'rî'r-risâ'*, (Yüksek Lisans Tezi, Câmî'atu Âli'l-Beyt, Mafrak, 2002), 195.
- Fayda, Mustafa, "Bilâl-i Habeşî", *DİA*, İstanbul, 1992, 6, 152.
- Feyrûzâbâdî, Mecduddîn, Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâmûsu'l-muhît*. thk. Muhammed Na'im el-'Irksûsi. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2005.
- Fuad Sezgin, *Târîhu't-turâsi'l-İslâmî*. Trc. Mahmûd Fehmî Hicâzî, (Riyad: İdâratu's-Sekâfeti ve'n-Neşr, 1983), I, 14, 15.
- Hafâcî, 'Abdulmun'im ve 'Abdul'azîz Şeref. *el-Belâğatu'l-'Arabiyye beyne't-taklîdi ve't-tecdîd*, (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1992), 148.
- Halebî, Nûruddîn Ali b. İbrâhîm. *es-Sîretu'l-Halebiyye*. thk. Abdullah Muahammed el-Halîlî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, ts.
- Hâmîd, Abdullah vd. *el-Belâğatu ve'n-nakd*. Riyad: Câmî'atu İmam Muhammed b. Su'ûd, 1994.
- Hansâ, Tumâdır bint 'Amr b. el-Hâris es-Sulemî. *Dîvân*. Beyrut: Dâru'l-M'arife, 2004.
- Heysemî, Nûruddîn Ali b. Ebî Bekr b. Suleymân. *Mecma'u'z-zevâid ve menba'u'l-fevâid*. thk. Muhammed Ahmed 'Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2001.
- İsbahânî, Ebû Bekr Muhammed b. Davûd. *ez-Zuhre*. thk. İbrâhîm es-Sâmurrâî. ez-Zerkâ': Mektebetu'l-Menâr, 1985.
- İbn 'Abdi Rabbih, Ahmed b. Muhammed. *el-'Ikdu'l-Ferîd*. thk. Abdulmecîd et-Terhînî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1983.
- İbn 'Asâkir, Ebû'l-Kâsım, Ali b. el-Hasen b. Hibetullah b. Abdullah eş-Şâfi'i. *Târîhu medîneti Dimaşk*. thk. Muhibbuddîn Ebû Sa'îd ve 'Umar b. Garâme el-'Amravî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.
- İbnu'l-Esir, İzzuddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Cezerî. *Usdu'l-ğâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*. thk. eş-Şeyh Ali Muhammed Mu'avvad ve Âdil Ahmed 'Abdulmevcûd. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, ts.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâ'îl. *es-Sîretu'n-nebeviyye*. thk. Mustafa Abdu'l-Vâhid. Beyrut: Dâru'l-Ma'arife, 1982.
- İbn Manzûr. *Lisânu'l-'Arab*. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, , ts.
- İbn Raşîk, Ebû Ali el-Hasen el-Çayravânî. *el-'Umde fi mahâsini's-şî'r ve âdâbihi ve nakdih*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1981.
- İbrahim, Enîs. *Mûsika's-şî'r*. Kahire: Mektebetu'l- Anglo el-Mısriyye, 1952.
- İbn Sa'd Muhammed b. Menî' ez-Zuhrî. *Kitâbu't-Tabakâti'l-kebir*. thk. Ali Muhammed 'Umar. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 2001.

- ‘İsâmî, ‘Abdumelik b. Huseyn b. ‘Abdilmelik. *Simtu’n-nucûmi’l-‘avâlî fi enbâi’l-evâli ve’t-tevâlî*. thk. ‘Âdil Ahmed ‘Abdu’l-Mevcûd – ‘Ali Muhammed Mu‘avvad Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1998.
- İşbîlî, Ebu’l-Hasen Selâm b. Selâm el-Bâhilî. *ez-Zehâiru ve’l-a’lâk fi âdâbi’n-nufûsi ve mekârimi’l-ahlâk*. thk. İhsân Zennûn es-Sâmîrî. Beyrut: Dâru Sâdır, 2011.
- Judson, Jerume. *eş-Şâ’iru veş-şekl*. Trc. Sabrî, Muhammed Hasen, ‘Abdurrahmân el-Ka’ûd. Riyad: Dâru’l-Merrîh, 1995.
- Kâlî, Ebû Ali İsmâil b. el-Kâsım, *Kitâbu’l-Emâlî*. Kahire: el-Hey’etu’l-Mısriyyetu’l-‘Âmme Li’l-Kitâb, 1975.
- Kelâ’î, Ebu’r-Rabî‘ Suleymân b. Mûsâ. *el-İktifâ’ bimâ tadammanahû min mağâzi Rasûlillâhi ve’s-selâseti’l-hulefâ’*. thk. Muhammed b. Kemâlud-dîn b. ‘Izzud-dîn. Beyrut: ‘Âlemu’l-Kutub, 1997.
- Kudâme b. Ca’fer. *Nakduş-şîr*. thk. Muhammed ‘Abdu’l-Mun’im el-Hafâcî. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, ts.
- Lebîd b. Rabî‘a. *Dîvân*. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- Makrîzî, Takıyyuddîn Ahmed b. Ali b. ‘Abdulkâdir b. Muhammed. *İmtâ’u’l-esmâ’*. thk. Muhammed b. ‘Abdulhamîd en-Numeysî. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, ts.
- Merzûkî, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. el-Hasen. *Şerhu dîvânî’l-Hamâse*. Nşr. Ahmed Emîn ve ‘Abdussellâm Hârûn. Beyrut: Dâru’l-Cil, 1991.
- Meymûn b. Kays, *Dîvânu’l-‘Aş’a’l-Kebîr*. Kahire: Mektebetu’l- Âdâb, ts.
- Mubârekfûrî, Safıyyurrahmân. *Minnetu’l-mun’im fi şerh-i Sahîh-i Muslim*. Riyad: Dâru’s-Selâm Li’n-Neşri ve’t-Tevzî’, 1999.
- Muhammed Şems ‘Ukâb. *el-Merâsî en-nebeviyye fi eş’âri’s-sahâbe*. Kahire: Mektebetu’l-İmâmî’l-Buhârî, 2013.
- Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahîh-i Muslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâki. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1991.
- Nemerî, Yûsuf b. Abdullah b. ‘Abdi’l-Azîz el-Kurtubî. *el-İstî‘âb fi ma’rifeti’l-ashâb*. Nşr. ‘Âdil Murşid. Amman: Dâru’l-A’lâm, 2002.
- Nuveyrî, Şihâbuddîn Ahmed b. Abdulvahhâb. *Nihâyetu’l-ereb fi funûni’l-edeb*. thk. Mufid Kumeyha. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 2004.
- Suyûtî, Celâluddîn, Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Kitâbu’l-muhâdarâti ve’l-muhâvârât*. thk. Yahyâ el-Cebbûrî. Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 2003.
- Şâyib, Ahmed. *Usûlu’n-nakdi’l-edebî*. Kahire: Mektebetu’n-Nahda’l-Mısriyye, 1973.
- Şevkî Dayf. *er-Risâ*. Kahire: Dâru’l-Maârif, , ts.

- Şevkî Dayf. *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî el-'Asru'l-câhilî*. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1960.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Suleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-kebir*. thk. Hamdî 'Abdu'l-Mecîd es-Selefi. Kahire: Mektebetu İbn Teymiye, ts.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Tefsîru't-Taberî Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdu'l-Muhsin et-Turkî. Kahire: Merkezu'l-Buhûs Vêd-Dirâsâti'l-'Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 2001.
- Tirmizî, Ebû 'Îsâ Muhammed b. 'Îsâ. *el-Câmi'u'l-Kebîr*. thk. Beşşâr 'Avvâd M'arûf, Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1996.
- Yahya el-Cebbûrî. *eş-Şîru'l-câhilî hasâisuhû ve funûnuh*. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1986.
- Yahya el-Cebbûrî. *Şîru'l-muhadramîn ve eseru'l-İslâmi fih*. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1981.
- Zekî, Mubârek. *el-Medâihu'n-Nebeviyye fi'l-edebi'l-'arabî*. Kahire: el-Hey'etu'l-Âmme li Kusûri's-Sekâfe, 2003.
- Zevzenî, Ebû 'Abdillah el-Huseyn b. Ahmed, *Şerhu'l-Mu'allakâti's-seb'*. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.

EBU'L-KÂSİM EŞ-ŞÂBBİ'NİN ŞİİRLERİNDE HALK

PUBLIC IN THE POETRY OF ABU AL-QÂSİM AL-SHÂBBİ

BEKİR MEHMETALİ

DR. ÖĞR. ÜYESİ, KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ FEN-EDEBİYAT FAKÜLTESİ DOĞU DİLLERİ VE
EDEBİYATLARI BÖLÜMÜ ARAP DİLİ VE EDEBİYATI ANABİLİM DALI
ASSISTANT PROFESSOR, KİLİS 7 ARALIK UNIVERSITY FACULTY OF ARTS AND SCIENCES
DEPARTMENT OF ARABIC LANGUAGES AND LITERATURE

bekir.mehmetali@kilis.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-2783-8543>

TURGAY GÖKGÖZ

DR. ÖĞR. ÜYESİ, KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ FEN-EDEBİYAT FAKÜLTESİ DOĞU DİLLERİ VE
EDEBİYATLARI BÖLÜMÜ ARAP DİLİ VE EDEBİYATI ANABİLİM DALI
ASSISTANT PROFESSOR, KİLİS 7 ARALIK UNIVERSITY FACULTY OF ARTS AND SCIENCES
DEPARTMENT OF ARABIC LANGUAGES AND LITERATURE

turgaygokgoz@kilis.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-9742-2722>

<http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.757125>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

24 Haziran / June 2020

Kabul Tarihi / Accepted

24 Aralık / December 2020

Yayın Tarihi / Published

Aralık / December 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season

Aralık / December

Atıf / Cite as

Mehmetali, Bekir - Gökgöz, Turgay "Ebu'l-Kâsım eş-Şâbbi'nin Şiirlerinde Halk [Public in the Poetry of Abu Al-Qâsım Al-Shâbbi]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 7/2 (Aralık/December 2020):1065-1087.

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

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University,
Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.

For Permissions

EBU'L-KÂSİM EŞ-ŞÂBBİ'NİN ŞİİRLERİNDE HALK

Öz

XIX. yüzyılın başlarında Napolyon'un Mısır'ı işgaliyle başlayan modern Arap edebiyatındaki Nahda hareketi özellikle Mısır üzerinden diğer Arap ülkelerine yansımış, hem edebiyat alanında hem de gazetecilik sahasındaki hareketlenmelerin hızlanmasını sağlamıştır. Ancak Kuzey Afrika'da özellikle XIX. yüzyılda Fransa'nın Cezayir, Tunus ve Fas gibi ülkeleri sırasıyla işgal etmesi, akabinde baskı ve sansür gibi uygulamalar dayatması bu ülkelerde öncelikle toplumsal hayatın ve eğitimin gelişmesini sekteye uğratmış akabinde bu ülkeler edebiyat alanında doğu Arap ülkelerinin yaşadıkları gelişmeleri geriden takip eder olmuşlardır. XX. Yüzyılın ortalarına gelindiğinde söz konusu ülkeler sömürgeci Fransızlardan kurtulabilmiş ve edebiyat dünyasında günümüze değin ciddi bir ilerleme kaydedebilmişlerdir. Bu bağlamda Fransız işgali altındaki Tunus'ta belki de Kuzey Afrika'nın en çok tanınan edebiyatçıları yetişmiş ve özellikle Tunus şairinin genel de ise modern Arap şiirinin gelişmesinde rol oynamıştır. Ebu'l-Kâsım eş-Şâbbî, çok kısa süren ömrüne rağmen bütün Arap ülkelerinde dillere marş olan şiirleriyle tanınır hale gelmiş ve bağımsızlığı arzulayan ülkelerin sesi olmuştur. Bu çalışmada öncelikle eş-Şâbbî'nin hayatından ve eserlerinden bahsedilecek ardından ise şairin şiirleri üzerinden sömürge altında yaşayan halkına olan özgürlük çağrılarına ve desteğine yer verilecektir.

Özet

Kuzey Afrika edebiyatına bakıldığında Fransa XIX. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu dâhilinde olan Tunus ve Cezayir gibi ülkeleri işgal etmiştir. Söz konusu işgal süresince Fransa, Tunus'ta 85 sene, Cezayir'de ise 132 sene gibi çok uzun bir süre kalabilmiştir. 1912 yılında ise bir İspanyol sömürgesi olan Fas, manda adı altında Fransa tarafından işgal edildi. İlgili işgallerin en önemli amacı halkı sömürmek olduğu gibi aynı zamanda da halkı hem cahilleştirmek hem de dini olan İslam'dan uzaklaştırmaktı. Bu çerçevede halkı anadili olan Arapçadan uzaklaştırmak ve bunun yerine de Fransızca'yı dayatmak da yapılan planlar arasındaydı. Nitekim 1938 yılında Cezayir'de Fransızca anadil olmuştu. Bütün bunlar yapılırken halkın elinden eğitim hürriyeti alınıp bilmeyen ve öğrenmeyen bir toplum gözetmek bunun yanı sıra da sadece kendilerine hizmet eden bir toplum gütmeye amacı bulunmaktaydı. Aynı zamanda Fransa, kendi ülkesinin vatandaşlarını bu ülkelere getirerek bu ülkelerin asıl sahibi olan insanları ikinci sınıf vatandaşlığa itmiş, mallarına el koymuş ve okullarını bile ayırmıştır. Ancak Cezayir'de 1932 yılında Abdülhamid b. Bâdis, Beşir el-İbrâhîmi ve el-'Arabî et-Tebîsî gibi isimlerin özellikle Cezayir'de tesis etmiş oldukları Cezayirli Müslümanlar Âlimler Cemiyeti, Tunus'ta yer alan Zeytûne Cami ve Fas'ta bulunan Karaviyyîn Cami gibi merkezler sayesinde bu ülkelerde Arap dili ayakta kalabilmiş ve halk sömürgecilere karşı bilinçlenebilmişti. İşte bu sayede sömürgecilerin Cezayir'de işleri zorlaşmış ve hedeflerine ulaşamamışlardır. II. Dünya Savaşı sonrasında 1956 yılında Tunus ve Fas, 1962 yılında ise Cezayir, Fransadan bağımsızlığını alabilmiştir. Ancak Cezayir'deki sömürgecinin uygulamaları ve yaptırımları diğer iki mağrip ülkesinden daha katı, daha şiddetli olmuş ve daha uzun süre devam etmişti. Bütün bu yaşananlar tabii ki edebiyata da yansımış ve hem nesir hem de şiir türlerinde sömürge karşıtı söylemlerin, bağımsızlık ve özgürlük çağrılarının yer aldığı mesajlar görülmeye başlanmıştır. XIX. yüzyılda Tunus'un önemli şairlerinin başında gelen Muhammed Kâbâdû (1812-1871), daha Tunus işgal edilmeden tedbirler alınması hususunda halkın dikkatini çekmiştir. Kâbâdû'dan sonra sömürgecilik dönemi Tunus şiirine Muhammed eş-Şazli Haznedar (1881-1954) gelerek onun yerini alır. Daha sonra ise *İrâdetu'l-Hayât* adlı şiiriyle tanınan Ebu'l-Kâsım eş-Şâbbî gelir. eş-Şâbbî tıpkı diğer şairler gibi Tunus halkını şiirleriyle

Fransız zulümü karşısında uyandırmak, bilinçlendirmek istemiş ve halkı Fransızlara karşı direnişe davet etmiştir. Çok iyi bir dini eğitim alan bir babanın çocuğu olan eş-Şâbbî, Tunus'un güneybatısındaki eş-Şâbbiyye beldesinde 1909 yılında dünyaya gelir. eş-Şâbbî babasından İslami ilimlerin temellerini aldıktan sonra 1927 yılında diplomasını elde ederek Zeytûne Camisi'nden mezun olur. Üstelik şair, 1928 yılında Tunus Hukuk Fakültesi'ne girer ve 1930 yılında hukuk diplomasını elde ederek mezun olur. eş-Şâbbî, ilk şiirini henüz 15 yaşında iken nazmeder. eş-Şâbbî'nin hayatının son aşaması acılarla geçer. 1927 yılında sevdiği kızın vefatının ardından yaşadığı üzüntünün izleri şiirlerinde açık bir şekilde görülür. Şair, küçüklüğünden beri kalp rahatsızlığından mustarıptı. Evlenirse acılarının biraz hafifleyeceğini düşünen babasının ısrarı sonucunda onu kırmamak için amcasının kızı ile evlenir. Ancak çok da mutlu olamaz. Bir süre sonra çok sevdiği babasını kaybeder. Bu ölüm onu daha derinden etkiler. Çektiği acılar eş-Şâbbî'yi genç yaşta olgunlaştırır. 1934 yılında o zamana kadar yazdığı şiirlerini Mısır'da yayımlamak için *Eğâmi'l-Hayât* adını verdiği bir divanda bir araya getirir; fakat hastalığı ağırlaşır ve başkentteki İtalyan Hastanesi'ne kaldırılır. eş-Şâbbî, 9 Ekim 1934 tarihinde "tatmak istediği" ölümle buluşur.

Şair, kitap okumayı seven ve Arap edebiyatını yakından takip eden bir kişiliğe sahipti. Mısır'ın *el-Mukhtetaf*, *el-Hilâl* ve *es-Siyâse* gibi dergilerini takip eder, muhtelif fikir ve görüşler edinip şiir ve edebiyat dünyasını tanımaya çalışırdı. eş-Şâbbî eski ve modern Arap şairlerin şiirlerini okuyup özellikle de İbnü'r-Rûmî, el-Mutenebbî ve el-Ma'arrî'nin şiirlerini sevmiş ve modern edebiyatta ise el-Mehcer, ed-Divân ve Apollo ekollerinin etkisinde oldukça kalmış ve romantizm akımının ilk şairlerinden olmuştur. Hüzün, karamsarlık ve tabiata sığınma gibi unsurlar eş-Şâbbî'nin şiirlerinin önemli öğeleri arasındadır. Ayrıca şair, Cibrân Halil Cibrân, Tâhâ Huseyn, 'Abbas Mahmûd el-'Akkâd ve Ahmed Hasen ez-Zeyyât gibi isimlerden etkilenmiştir. eş-Şâbbî bir insanlık şairi olarak nitelendirilir. Şairliği aslında hayatının bütün anlarını, duygularını, görüşlerini ve düşüncelerini yansıtır. eş-Şâbbî hem hayatta hem de şiirlerinde dertlerinin ve 12 Mayıs 1881 tarihinden itibaren Fransız işgali altında olan Tunus'un sıkıntılarını yaşar ve şiirlerinin büyük bir kısmını halkın özgürlüğü ve onurlu bir hayat yaşaması için adar. Bu nedenle şairin şiirleri sadece Tunus'ta değil özgürlüğü ve onurlu bir yaşamı arayan bütün Arap ülkelerinde bir özgürlük sembolüdür. Bu makalenin giriş bölümünde Fransa tarafından işgal edilen Tunus'un, diğer Mağrip ülkeleri olan Fas ve Cezayir gibi, modern Arap edebiyatında XIX. yüzyılda başlayan Nahda hareketine edebi bağlamda geç kalışından, coğrafi olarak yakın olduğu Avrupadaki edebi gelişmelerden etkilenmesinden ve bağımsızlık sonrası Tunus'taki edebi gelişmelerden kısaca bahsedilmiştir. Birinci bölümde Ebu'l-Kâsım eş-Şâbbî'nin hayat hikâyesine ve hayatına etki eden amillere yer verilmiştir. İkinci bölümde ise şairin kaleme aldığı eserler kısaca tanıtılmaya çalışılmıştır. Üçüncü bölümde eş-Şâbbî'nin şairliğine, dördüncü bölümde ise şairin değerine değinilmiştir. Son kısım olan beşinci bölümde ise şairin muhtelif şiirleri ve şiirlerin Türkçe çevirileri verilirken ilgili şiirler mümkün mertebe yorumlanmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ebu'l-Kâsım eş-Şâbbî, Tunus Şiiri, Kuzey Afrika, Edebiyat, Sömürgecilik.

PUBLIC IN THE POETRY OF ABU AL-QĀSİM AL-SHĀBBİ

Abstract

The nahda movement in the modern Arabic literature, which started with the invasion of Egypt in the beginning of the 19th century, affected other Arab countries, especially through Egypt, and accelerated the movements in the field of literature and journalism. However, in North Africa, especially in the 19th century, France's occupation of countries such as Algeria, Tunisia and Morocco respectively, and subsequent imposition of practices such as pressure and censorship, disrupted the development of social life and education, and caused these countries to fall behind the eastern Arab countries in terms of literary developments. By the middle of the 20th century, these countries were able to get rid of the colonial French and have made a significant progress in the world of literature to the present day. In this context, perhaps the most well-known literary writer of North Africa grew up in French occupied Tunisia, and played a role in the development of Tunisian poetry and modern Arab poetry in general. Despite his very short life, Abu al-Qāsim al-Shābbi, became known for his poems that were vastly popular in all Arab countries and became the voice of countries that desire independence. In this study, firstly, the life and works of al-Shābbi will be mentioned, and then his calls and support for freedom for the people living under colonialism will be discussed through the poetry of the poet.

Summary

Looking at the literature of North Africa, France 19th century occupied countries such as Tunisia and Algeria, which were within the borders of the Ottoman Empire. During the occupation, France remained in Tunisia for 85 years and in Algeria for 132 years. In 1912, Morocco, a Spanish colony, was occupied by France as a mandate. The most important purpose of the related occupations was to exploit the public as well as to make people ignorant and to distance them from religion of Islam. Within this framework, it was among the plans to move the people away from their native Arabic, and to impose French instead, that in 1938, French became the first language in Algeria. While all this was done, there was a goal of pursuing a society that did not know and learn about the freedom of education, as well as a society that only served them. At the same time, France brought the citizens of its own country to these countries, pushing the people who are the real owners of these countries into second-class citizenship, seized their property and even separated their schools. However, in 1932, thanks to 'Abd al-Hamid b Badis, Basher al-Ibrāhīmī, Tayyeb al-'Uqbi and al-'Arabī al-Tabsī, especially the Algerian Muslim Scholars Association in Algeria, Zaitūna Mosque in Tunisia and the al-Karawīyyīn Mosque in Morocco, the Arab language is standing in these countries and the people could become conscious of the colonists. In this way, the work of the colonists in Algeria has been difficult and they have not achieved their goals. After 2nd World War, Tunisia and Morocco were able to achieve their independence from France in 1956. However, the practices and sanctions of the colony in Algeria were stricter, more severe and continued for a longer period than the other two Maghreb countries. All these events were of course reflected in literature, and messages began to appear in both prose and poetry, including anti-colonial discourses, calls for independence and freedom. Mohamad Kābādū (1812-1871), one of the most important poets of Tunisia in the 19th century and he attracted the attention of the public about taking measures before Tunisia was occupied. After Kābādū, Mohamad al-Şazli Haznadar (1881-1954) came to his place in the colonial period Tunisian poetry and replaced him. Then comes Abu al-Qāsim al-Shābbi, known for his poem titled Irāda al-Hayāt. Al-Shābbi, just like other poets, wanted to awaken and raise awareness of the Tunisian people in the face

of French persecution with his poems and invited the people to resist against the French. As a child of a man who received a very good religious education, al-Shābbi, was born in 1909 in the town of Shābbiya in Southwestern Tunisia. After receiving the foundations of Islamic sciences from his father, he obtained his diploma in 1927 and graduated from the Zaitūna Mosque. Moreover, the poet entered the Tunisian Law Faculty in 1928 and graduated by obtaining his law degree in 1930. Al-Shābbi wrote his first poem when he was 15 years of age. The last stage of al-Shābbi's life passes with pain. The traces of the sadness he experienced after the death of the girl he loved in 1927 are clearly seen in his poems. The poet has suffered from heart disease since his childhood. As a result of his father's insistence, who thinks that if al-Shābbi gets married, his pain will ease a little, he married his uncle's daughter in order not to offend his father. However, he could not be very happy. After a while, his father died. This death affected him more deeply. His suffering matured al-Shābbi, at a young age. In 1934, he brought together his poems named *Aghāni al-Hayāt* to publish in Egypt; but his illness worsened and he was taken to the Italian hospital in the capital. Shābbi died on 9th of October in 1934. The poet had a personality who loved reading books and followed Arab literature closely. He would follow the magazines of Egypt such as al-Muqtataf, al-Hilāl and al-Siyāsa, and he would try to get to know the world of poetry and literature by getting various ideas and opinions. Al-Shābbi read the poems of old and modern Arab poets and especially liked the poems of Ibn al-Rūmī, al-Mutanabbī and al-Ma'arri and remained under the influence of al-Mahjar, al-Divān and Apollo schools in modern literature. He was one of the first poets of his movement. The elements such as sadness, pessimism and asylum are among the important elements of al-Shābbi's poems. In addition, the poet, Khalil Gībran was influenced by names such as Taha Husayn, 'Abbas Mahmod al-'Akkād and Ahmad Hassan al-Zayyāt. Al-Shabbi is described as a poet of humanity. His poetry actually reflects all the moments, feelings, opinions and thoughts of his life. Al-Shābbi suffers his troubles both in life and in his poems and the troubles of Tunisia, which has been under French occupation since 12th of May 1881, and dedicates the majority of his poems to the liberty and dignity of his people. Therefore, the poetry of the poet is a symbol of freedom not only in Tunisia, but in all Arab countries seeking freedom and honorable life. Therefore, the poetry of the poet is a symbol of freedom not only in Tunisia, but in all Arab countries seeking freedom and honorable life. In the introduction part of this article, Maghreb countries of Tunisia and Algeria occupied by France in the 19th century. The Nahda movement, which started in a literary context, was influenced by the literary developments in Europe, where it was geographically close, and the literary development of Tunisia after Independence. In the first part, the agents that affect the life story and life of Abu al-Qāsim al-Shābbi are given. In the second part, the works written by the poet are briefly introduced. In the third part, the poetry of al-Shābbi and the value of the poet is mentioned in the fourth part. In the fifth chapter of the last part, while the poet's various poems and Turkish translations are given, it is tried to be interpreted as much as possible.

Keywords: Abu al-Qāsim al-Shābbi, Tunisian Poetry, North Africa, Literature, Colonialism

GİRİŞ

1881 yılında Fransa tarafından işgal edilen Tunus, bu işgal süresince pek çok baskı, sansür ve yayım yasağına sahne olmuş ancak 1956 yılında bağımsızlığını kazanabilmiştir. Fransız işgali nedeniyle sömürgecinin uygulamış olduğu politikalar ve Fransızcanın etkisi nedeniyle sadece Tunus değil aynı zamanda Cezayir ve Fas gibi sömürülen diğer ülkeler de edebi gelişimlerini geç tamamlamışlardır. Bu nedenle söz konusu ülkelerde başta kısa öykü ve roman gibi edebi türlerin ilk örnekleri doğu Arap ülkelerindeki muadillerinden daha sonra ortaya çıktığı görülür¹. Nitekim Arap ülkelerinde meydana gelen siyasal ve sosyal istikrarsızlıklar ile dalgalanmalar edebi ürünlerin diğer Arap ülkelerine ulaşmasına büyük bir engeldi. Ancak bu engellere rağmen modern Arap edebiyatında şiir denildiğinde Mısır, Lübnan ve Suriye dışında Tunus'un akla gelişi şair Ebu'l-Kâsım eş-Şâbbî sayesinde. Açıkçası Ebu'l-Kâsım eş-Şâbbî, kısa ömrüne rağmen doğu Arap ülkeleri ile batı Arap ülkeleri arasında, şiir alanında sahip olduğu zengin hayal gücü ve engin kültürü ile bir köprü olmuştur. Nitekim Tunus edebiyatı Batılı bir devletin baskıcı rejimi ve ağır bir sansürü altında olmasına rağmen bütün edebî alanlarda ciddi derecede ilerlemeler kaydedebilmiştir. Ancak edebiyatçıların ürettiği bu çalışmalar uzun senelerce yerel gazetelerin dar sınırları içerisinde hapsolmuştur. Bütün bu olumsuzluklara karşın, Tunus'un Mısır gibi öncü olan bir Arap ülkesinden daha önce edebi türlere dair gerçekleştirdiği bazı çıkışlar dikkate değer olmalıdır².

Tunus edebiyatının kendine özgü özellikleri olduğunu bilmek gereklidir. Bu bağlamda Tunus edebiyatının iki büyük etkiye maruz kaldığı hatırlanmalıdır. Edebi bağlamda Tunus, Batıda Moritanya'dan Doğu'da Irak'a uzanan bir coğrafyada varlık gösteren Arap edebiyatının ayrılmaz bir parçasıdır. İkincisi ise eski bir Fransız sömürgesidir. Bu nedenle Tunus, coğrafi yakınlık ve Batı dillerinden yapılan çeviriler neticesinde Avrupalı düşüncelerin tesirinde kalmıştır.

Bağımsızlıktan sonraki ilk döneminde Tunus, ülkenin kurucu lideri olan Habîb Bûrgiba liderliğinde olan bir süreçten geçmiştir. Ancak ülkede meydana gelen siyasi değişiklikler edebiyatı temelde değiştirmemiş ve Bûrgiba'nın iktidardan gidişi edebiyat üzerinde neredeyse hiç etkili olmamıştır. Bu yüzden, bağımsızlık sonrası edebiyatı anlayabilmek için politika dışında diğer enstürümanlara değinmek daha yerinde olacaktır.

¹ Turgay Gökgöz, "Modern Tunus Romanına Bir Bakış", *Nüşa Dergisi*,49, (2019), 72.

² Hüseyin Yazıcı, "Tunus'ta Modern Arap Edebiyatı ve Ebu'l-Kâsım eş-Şâbbî", *Nüşa Dergisi* 5, (2002),52.

Bağımsızlıktan itibaren 1990'lı yıllara kadar Tunus edebiyatında iki yüz yetmiş şiir koleksiyonu, yüzü roman ve yaklaşık olarak altı yüz seksen eser yayımlanmıştır. Özellikle Hasan Nasr, Beşîr el-Hurayyif, el-Beşîr b. Selâme, Salaheddin Bucâhe, 'Abdulkâdir b. eş-Şeyh, Mahmûd el-Mes'adî ve Muhammed el-'Arûsî el-Matvî'nin son dönemde edebiyatta etkili isimler arasında olduğu görülür³.

1. EŞ-ŞÂBBÎ'NİN HAYATI

Ebu'l-Kâsım eş-Şâbbî Tunus'un güneybatısında bulunan (Tuzer) ilçesine bağlı olan eş-Şâbbiyye beldesinde 24 Şubat 1909 tarihinde dünyaya gelir. Doğduğu bu yer sahip olduğu doğa güzelliği ile tanınır⁴. Burası yemyeşil ağaçlar ve çimenler, ruhları dinlendirerek akan tatlı sular ile çeşitli çiçekler ve ötüşen kuşların olduğu bir yerdir. Bu eşsiz çevre şairin hislerinin ve duygularının oluşmasında bir etken olurken aynı zamanda şairin ilham kaynağı da olmuştur. Şairin babası Muhammed eş-Şâbbî, dini ilimleri Tunus'ta aldıktan sonra Kahire'de yer alan ve dini eğitim ile ön plana çıkan el-Ezher Üniversitesi'ne gönderilir. Yedi yıl sonra mezun olup Tunus'a döner ve Zeytûne Üniversitesi'ne girip (et-tedvii) diplomasını alarak mezun olur. Ebu'l-Kâsım eş-Şâbbî babasının görevinden dolayı Tunus'un bütün şehirlerini gezme ve tanıma fırsatı yakalar ve lehçeleri de iyi seviyede öğrenir⁵. eş-Şâbbî'nin çocukluk ve gençlik yıllarında yaşıtlarına pek benzemediği, oldukça duygusal olduğu, uzun süre yalnız kaldığı ve derin tefekkürlere daldığı anlatılır. Bu hali aslında arkasından fırtınalar kopacak olan bir denizin sessizliğine benzetilir. Kardeşi el-Emin eş-Şâbbî'ye göre şair ilk şiirini 18 Temmuz 1924 tarihinde henüz 15 yaşında iken nazmeder⁶.

eş-Şâbbî'nin hayatının son merhalesi, peş peşe gelen ve şiirlerinde önemli bir değişime neden olan acılarla doludur. 1927 yılında sevdiği kız olan Vefiyye'nin trajik bir şekilde ölümü kendisini büyük bir üzüntüye sürükler. Bu üzüntü şairin *Ma'temu'l-Hubb* (Aşk Matemi, Ağustos-1927) ve *Cedvelu'l-Hubb* (Aşk Deresi, Ağustos-1927) adlı şiirlerinde mevcuttur. Şair, küçüklüğünden beri kalp rahatsızlığından muzdaripti. Evlenirse acılarının biraz azalacağını düşünen babasının ısrarıyla amcasının kızı ile evlenip Muhammed ve Celal isimlerinde çocukları olur. Ancak evliliğinde mutlu değildir. Bir müddet sonra çok sevdiği babası vefat eder. Bu ölüm onun,

³ Gökgöz, *Modern Tunus Romanına Bir Bakış*,72.

⁴ Abdulazia en-Numani, *Rihletu Tâ'ir fi Dunyâş-Şi'r* 1.Baskı (Kahire: Dâru'l-Misriyyeti'l-Lubnâniyye, 1418/1997), 21.

⁵ en-Numani, *Rihletu Tâ'ir fi Dunyâş-Şi'r*,22. ; Metin Parıldı, "İşgal Dönemi Tunus Şiirinde Avangard Bir Romantik: Ebu'l-Kâsım eş-Şâbbî" *Avrasya Etütleri* 40 (2011-2), 331.

⁶ Parıldı, *İşgal Dönemi Tunus Şiirinde Avangard Bir Romantik: Ebu'l-Kâsım eş-Şâbbî*,331.

en büyük acısı olur ve bundan sonra ailesinin sorumluluğunu üstelenir ve yükü artar.

Çektiği acılar yüzünden eş-Şâbbî çok genç yaşta olgunlaşır, derin yolculuklar yapar ve saf insani tarafa yönelir. Hayatının son zamanlarını inzivaya çekilip okuma ve tefekkürle geçirir. Nihayetinde kendisini derin bir romantizm içinde bulur ve bazen aşırı bir karamsarlık duygusuna kapılır. 1934 senesinin yazında, o zamana kadar kaleme aldığı şiirlerini Mısır'da yayımlamak için *Eğâni'l-Hayât* adını verdiği bir divanda bir araya getirir; fakat hastalığı ağırlaşır ve başkentteki İtalyan Hastanesi'ne kaldırılır. eş-Şâbbî, 9 Ekim 1934 tarihinde "tatmak istediği" ölümle buluşur. Cenazesi doğduğu yer olan eş-Şâbbiyye'ye götürülür ve toprağa verilir.⁷

1.1. Eş-Şâbbî'nin Eğitimi ve Kültürel Hayatı

Babası âlim ve kadı olan Ebu'l-Kâsım eş-Şâbbî, dokuz yaşında Kur'an-ı Kerim'i ezberler ve dini ilimlerin ve Arapçanın temellerini babasından öğrenir. Ardından Kâbis Kuttâb Mektebi'ne girer ve henüz dokuz yaşındayken hıfzını tamamlar. On bir yaşına geldiğinde 1920 yılında eğitimini sürdürmek için Başkent Tunus'a Zeytûne Üniversitesi'ne kayıt olan eş-Şâbbî, Arap dili ve edebiyatı ve İslami ilimler alanındaki derslerine ilaveten Haldûniyye ve Sâdıkiyye kütüphanelerine giderek Mısır, Suriye, Lübnan ve Irak edebiyatını, Goethe ve Lamartine gibi Batılı ediplerin Arapçaya kazandırılmış şiirlerini okurdu. 1927 yılında (et-Tedvii) diplomasını elde ederek Zeytûne Üniversitesi'nden mezun olur⁸. O dönemde et-Tedvii diploması yüksek eğitimde verilen en yüksek diplomaydı. Şair, bu diplomayla yetinmeyip 1928 yılında Tunus Hukuk Fakültesi'ne girer ve 1930 yılında hukuk diplomasını elde ederek mezun olur⁹. Şair, kitap okumayı seven ve Arap edebiyatını yakından takip eden bir kişiliğe sahipti. Mısırlı *el-Muktetaf*, *el-Hilâl* ve *es-Siyâse* gibi dergileri okuyup takip ederdi ve bu şekilde de muhtelif fikir ve görüşler edinip şiir ve edebiyat dünyasını tanımaya çalışırdı. eş-Şâbbî eski ve modern Arap şairlerin şiirlerini okuyup özellikle de İbnu'r-Rûmî, el-Mutenebbî ve el-Ma'arrî'nin şiirlerini sevmiş ve modern edebiyatta ise romantik eğilimli edebiyatçıların oluşturduğu el-Mehcer, ed-Divân ve Apollo

⁷ Ömer Ferruh, *Şâ'iran Mu'asiran İbrahim Tokan ve Ebu'l-Kâsım eş-Şâbbî*, 1.Baskı. (Beyrut. el-Mektebetu'l-İlmiyye 1954.),159; Abdusselam el-Meseddi, *Kırâat me'a eş-Şâbbî ve el-Mutenebbî ve el-Câhiz ve İbni Haldûn*. 1.Baskı. (Kuveyt: Dâr Suad Subah., 1993),16; Ahmed Hasan Beşeç, *Divânu Ebi'l-Kâsım eş-Şâbbî*. 4.Baskı (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1426/2005),7; Parıldı, *İşgal Dönemi Tunus Şiirinde Avangard Bir Romantik: Ebu'l-Kâsım eş-Şâbbî*,332.

⁸ İzzuddin İsmâ'il, *Ebu'l-Kâsım eş-Şâbbî, el-Amâluş-Şi'riyyetu'l-Kâmile*. (Beyrut: Dâru'l-'Avde, 1972),98; Mecid Tırad, *Ebu'l-Kâsım eş-Şâbbî ve Resâ'iluhu*. 2.Baskı (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabi, 1415/1994),10; Tülücü, Süleyman "Şâbbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/216.

⁹ Ferruh, *Şâ'iran Mu'asiran*, 159; Adnan Ali Nezhe, *el-Sûretu'l-Fenniyye fi Şi'ri Ebi'l-Kâsım eş-Şâbbî*. (Sudan: Um Dirmen Üniversitesi.Yayımlanmamış Yüksek lisans Tezi, 1425/2005),18.

ekollerinin çok fazla etkisinde kalmış ve romantizm akımının ilk şairlerinden olmuştur. Hüzün, karamsarlık ve tabiata sığınma gibi romantizmin en belirgin unsurları eş-Şâbbî'nin şiirlerinin önemli öğeleri arasında yer aldı. Ayrıca eş-Şâbbî; Cibrân Halîl Cibrân, Mihâ'il Nu'ayme, İliyyâ Ebû Mâdi, Tâhâ Huseyn, 'Abbas Mahmûd el-'Akkâd ve Ahmed Hasen ez-Zeyyât'ın yazıları ve eserlerinden etkilenmiştir¹⁰.

2. EŞ-ŞÂBBÎ'NİN ESERLERİ

eş-Şâbbî, erken yaşta hayat veda etmesine rağmen çok değerli ve önemli eserler ardında bırakmıştır. Bu eserler kısaca şu şekildedir:

2.1. el-Hayâlu's-Şîr 'inde'l-'Arab (Araplarda Şiir Düşüncesi, Tunus-1930): Klâsik Arap edebiyatına karşı bir çıkış olan bu eser, Arap edebiyatının bütün merhalelerini, bazen Batı edebiyatlarıyla karşılaştırarak ele alır. Eserde Arap şiirinde hayal, doğa ve kadın gibi mevzulara da yer verilir. Eserin Zeynul'âbidin es-Senûsî'nin bir mukaddimesinin de olduğu 1975 ve 1998 (Suse) baskıları mevcuttur. Eser eş-Şâbbî'nin 1929 senesinde Haldûniyye'de vermiş olduğu konferanslardan oluşur. Nitekim bu çalışma şairin hayatta iken basılan tek eseridir.¹¹

2.2. Eğâni'l-Hayât (Hayatın Şarkıları): eş-Şâbbî tarafından nazmedilen şiir kitabıdır. Şair söz konusu eseri Mısır'da bastırmak üzere niyetlendiyse de buna ömrü yetmedi. Sonrasında ilgili eser Ahmet Zekî Ebû Şâdi (1898-1955)'nin yardım etmesiyle yayımlandı. 1966 yılında gerçekleştirilen birinci baskısında yer almayan yedi kasîde daha ilave edilerek eser yeniden yayımlandı. İlgili eserin 1974, 1987 (Tunus-Suse) ve 1993 (Beyrut) baskıları da mevcuttur¹².

2.3. el-Makbara (Mezarlık): eş-Şâbbî'nin psikolojik isyanlarını ve bazı itiraflarını anlattığı bir romandır¹³.

2.4. Safahat Damiye (Kanlı sayfalar): Şairin acılarıyla dolu yaşamının hayali bir öyküsüdür. Kayıp bir eserdir.

2.5. Res'âilu's-Şâbbî (eş-Şâbbî'nin Mektupları): Şairin, arkadaşları olan Halep'teki Dr. Ali en-Nâsır, Mısır'daki İbrahim Nâci ve *Apollo* Dergisi'nin sahibi şair Ahmed Zekî Ebû Şâdi gibi isimlerle olan yazışmalarına bu eserde yer verilir. Bu mektuplar, şairin divanı ile birlikte yayımlanmıştır.

2.6. Yevmiyyâtu's-Şâbbî (Şâbbî'nin Günlüğü): Şairin hayatın çeşitli alanlarında kaydettiği hatıraları ve görüşlerinden ibarettir.

¹⁰ en-Numani, *Rihletu Tâ'ir fi Duniyâ's-Şîr*, 46; Parıldı, *İşgal Dönemi Tunus Şiirinde Avangard Bir Romantik: Ebu'l-Kâsım eş-Şâbbî*, 338; Tülücü, "Şâbbî", *DİA*, 216.

¹¹ Yazıcı, *Tunus'ta Modern Arap Edebiyatı ve Ebu'l-Kâsım eş-Şâbbî*, 55.

¹² Yazıcı, *Tunus'ta Modern Arap Edebiyatı ve Ebu'l-Kâsım eş-Şâbbî*, 55.

¹³ Yazıcı, *Tunus'ta Modern Arap Edebiyatı ve Ebu'l-Kâsım eş-Şâbbî*, 56.

2.7. Cemil Buseyne: Seminer şeklinde yazılan güzel bir hikâye ama şairin hastalığından dolayı sunulmadı.

2.8. Şu'arâ' el-Mağribî'l-Aksa (Fas Şairleri): Muhammed b. el-Abbâs el-Kabbâc'ın *el-Edebu'l-Arabî fi'l-Mağribî'l-Aksâ* (Fas'ta Arap Edebiyatı) adlı eserini eleştirdiği çalışmasıdır¹⁴.

2.9. es-Sekîr (Sarhoş): Şairin itiraflarını içeren iki bölümlük bir eserdir¹⁵.

2.10. el-Hicretu'l-Muhammediyye: Tевrez ilçesinde öğrenciler kulübünde sunduğu bir seminer olup Tunus'ta *el-Âlem Dergisi*'nin 1930 yılının ikinci sayısında yayımlanır.

2.11. Dîvânu'l-Eşvâki't-Tâihe

2.12. Şairin klasik ve modern Arap edebiyatının çeşitli konularını kaleme alan çeşitli makaleleri de mevcuttur. Şair, şiir türüyle ilgilenmesinin yanı sıra aynı zamanda çok kısa ömrüne rağmen Arap edebiyat ve fikir dünyasında ünlü ve etkileyici isimlerden olabilmıştır¹⁶.

3. EŞ-ŞÂBBÎ'NİN ŞAIRLİĞİ

Arap toplumunda şairin ve şiirin macerası Cahiliye döneminden beri günümüze değin uzanır ki şair toplum nezdinde önem verilen ve takdir edilen bir mevkide olmuştur¹⁷. Şair Ebu'l-Kâsım eş-Şâbbî'nin şairlik macerası erken yaşta başlayıp ilk nazmettiği şiiri kendisi henüz on beş yaşta iken duyulur. 1927 yılında kaleme aldığı şiirler es-Senûsî'nin *el-Edebu't-Tunusî fi'l-Karnî'r-Râbi'* 'Aşer (On dördüncü Hicri asırda Tunus Edebiyatı) adlı kitabında yayımlanır. eş-Şâbbî, yirmi yaşına gelmeden bu şiirler oldukça ilgi çeker. eş-Şâbbî, *el-Cennetu'l-Daia*, *Neşîdu'l-Cebbâr*, *Salavât fi Heykeli'l-Hubb* ve *Îrâdetu'l-Hayât* gibi en güzel kasidelerini Tunus'un güzel kırsal bölgelerinde dolaşırken nazmeder¹⁸.

eş-Şâbbî bir insanlık şairi olarak vâf edilmiş. Şairliği aslında hayatının bütün anlarını, duygularını, görüşlerini, düşüncelerini ve çevresinde keşfettiği doğayı yansıtır. eş-Şâbbî hem gerçek hayatta hem de şiirlerinde kendi dertlerini ve 12 Mayıs 1881 tarihinden itibaren Fransız işgali altında olan Tunus'un sıkıntılarını yaşar ve şiirlerinin büyük bir kısmını halkının özgürlüğü ve onurlu bir hayat yaşaması için adar. Bu nedenle şairin şiirleri

¹⁴ Yazıcı, *Tunus'ta Modern Arap Edebiyatı ve Ebu'l-Kâsım eş-Şâbbî*, 56.

¹⁵ Yazıcı, *Tunus'ta Modern Arap Edebiyatı ve Ebu'l-Kâsım eş-Şâbbî*, 56.

¹⁶ Ebu'l-Kâsım Muhammed Kerru, *eş-Şâbbî, Hayâtuhu ve Şîruhu*. 2.Baskı (Beyrut: el-Mektebetu'l-İlmiyye, 1954), 99-104; Ferruh, *Şâ'iran Mu'âsiran*, 161; Nezhe, *el-Sûretu'l-Fenniyye fi Şîri Ebi'l-Kâsım eş-Şâbbî*, 29-30; Yazıcı, *Tunus'ta Modern Arap Edebiyatı ve Ebu'l-Kâsım eş-Şâbbî*, 56.

¹⁷ en-Numani, *Rihletu Tâ'ir fi Dunyâş-Şî'r*, 11, 13.

¹⁸ el-Meseddi, *Kırâat*, 17; en-Numani, *Rihletu Tâ'ir fi Dunyâş-Şî'r*, 23,27-28; Nezhe, *el-Sûretu'l-Fenniyye fi Şîri Ebi'l-Kâsım eş-Şâbbî*, 23.

sadece Tunus'ta değil özgürlüğü ve onurlu bir yaşamı arayan bütün Arap ülkelerinde bir özgürlük sembolüdür¹⁹.

Modern Tunus şiiri, her ne kadar geç bir dönemde başlamışsa olsa da halkı şiirleriyle bilinçlendirmeye ve direnmeye itmeye çalışan Muhammed Kâbâdû (1812-1871), daha Tunus işgal edilmeden tedbirler alınması hususunda halkın dikkatini çekmiştir. Kâbâdû'dan sonra sömürgecilik dönemi Tunus şiirine Muhammed eş-Şazli Haznedar (1881-1954) gelerek onun yerini alır²⁰. Daha sonra ise *Îrâdetu'l-Hayât* adlı şiiriyle tanınan Ebu'l-Kâsım eş-Şâbbî gelir. eş-Şâbbî tıpkı diğer şairler gibi Tunus halkını şiirleriyle Fransız zulümü karşısında uyandırmak, bilinçlendirmek istemiş ve halkı Fransızlara karşı direnişe davet etmiştir.

Tâhir el-Haddâd (1899-1935) ve Ebu'l-Kâsım eş-Şâbbî gibi sıra dışı bir üsluba sahip olan şairler Arap ülkelerindeki özgürlük hareketlerini ve bu ülkelerdeki sorunları ele alarak modern Arap şiirinde önemli bir yer teşkil etmiştir. Fransız işgalinin oluşturduğu ağır şartlar ve baskılara rağmen, Muhammed eş-Şazili Haznedâr (1881-1954), Ebu'l-Kâsım eş-Şâbbî, Sa'îd Ebî Bekr (1889-1948) Mustafa Hurayyif ve Munevver Sumâdih (1931-) gibi isimler, şiirleriyle ülkelerinin özgürlüğü için ciddi bir mücadele vermişlerdir²¹.

4. EŞ-ŞÂBBÎ'NİN DEĞERİ

eş-Şâbbî yaşadığı kısa ömür ve on bir yıllık edebi hayata sahip olmasına rağmen kendi ülkesinde ve diğer Arap ülkelerinde oldukça takdir edilen bir isim haline gelmiştir. Bu büyük şairin önemini ve değerini yansıtan kayıtlar şu şekildedir:

4.1. Tunus'ta tedavi gördüğü İtalyan Hastanesi'nin idaresi eş-Şâbbî'nin hastaneye giriş formunu muhafaza etti. Bu forumda şu bilgiler bulunmaktadır:

Adı: Ebu'l-Kâsım eş-Şâbbî. No: 2567.

Yaş:26. – Dini: İslam - Medeni Durum: Evli – İkamet: İryane. -Giriş Tarihi: 03/10/1934. – Muayene: Kalp Hastalığı. – Ölüm Tarihi: 09/10-1934.

4.2. Tunuslu edebiyatçılar, bağışlar yaparak eş-Şâbbî'nin kabrini mezar yapıp etrafına çit çektirip bir levhaya "Ravzatü's-Şâbbî" yazdırıp kabrinin başına diktiler.

¹⁹ Kerru, eş-Şâbbî, *Hayâtuhu ve Şi'iruhu*, 41; Ferruh, *Şâ'iran Mu'âsiran*, 153; el-Numani, *Rihletu Tâ'ir fi Dunyâş-Şi'r*, 17-19; İsmail, *Ebu'l-Kâsım eş-Şâbbî, el-'Amâluş-Şi'riyyetu'l-Kâmile*, 102.

²⁰ Metin Parıldı, "Fransız Sömürgeçliği Döneminde Kuzey Afrika'da Arap Dili ve Edebiyatına Geniş Bir Bakış" *Bilimname* (XVIII,2010/1),124.

²¹ Yazıcı, *Tunus'ta Modern Arap Edebiyatı ve Ebu'l-Kâsım eş-Şâbbî*, 53.

4.3. Edebiyatçılar, o ravzanın yapılmasını kutlayıp etrafında Tunus'taki ilk edebi festivali gerçekleştirmişlerdir.

4.4. Ravzanın yapısı 1964 ve 1994 yıllarında iki kez yenilenmiştir.

4.5. Bazı şiir ve kasideleri Fransızca, Almanca, İtalyanca ve İngilizce gibi yabancı dillere çevrilmiştir. İngiliz araştırmacı Arthur İbri, 1950 yılında şairin *Ene Ebkîki l'l-Hubb* ve *Îlâ Tuğâtî'l-Âlem* adlı kasidelerini İngilizceye çevirmiştir.

4.6. Birden çok araştırmacı ve çevirmen onun şiirlerini 1795-1821 yılları arasında yaşayan İngiliz şair John Keats ve ünlü şair Cibrân Halil Cibrân ile karşılaştırmıştır.

4.7. *Îrâdetu'l-Hayât* kasidesinde geçen sözü: “Halk hayatı isterse, kader mutlaka icabet eder”²².

5. EŞ-ŞÂBBÎ'NİN ŞİİRİNDE HALK

Fransa, Tunus'u 12 Mayıs 1881 tarihinde işgal eder ve uzun yıllar Tunus halkı sömürgeci yönetim tarafından yönetilir²³. Fransızlara karşı olan ulusal direnişe halkın yanı sıra kültür, fikir ve kanaat önderleri de katılır. Böylece işgalcilere karşı başlatılan bu direniş kendisine kültür ve edebiyat dünyasında da yer bulur. Bir şair olarak Ebu'l-Kâsım eş-Şâbbî'de nazmettiği şiirlerle Arap dünyasında özgürlüğün timsali olur²⁴.

eş-Şâbbî henüz on beş yaşında iken şiiri ile bu ulusal direnişe katılır ve işgalci güçlere karşı kendi halkı olan Tunus halkının yanında olduğunu haykırır. 2 Haziran 1925 tarihinde nazmettiği *Tunûsu'l-Cemîle* (Güzel Tunus) adlı kasidesinde ülkesi Tunus'a seslenip ülkesine duyduğu sevgi için canını feda edebileceğini söyler:²⁵

أنا يا تونس الجميلة في لَحِّ
شَرِّعَتِي حُبُّكَ العميقُ وَإِنِّي
لا أَبالي وَإِن أُرِيقَتْ دِمَائِي
الهُوى قَدْ سَبَحْتُ أَيَّ سَبَاحِهِ.
قَدْ تَذَوَّقْتُ مُرَّهُ وَقَرَّاحَهُ
فَدَمَاءُ العُشَّاقِ دَوْمًا مُبَاحَهُ

Ey Güzel Tunus ben sevginin derinliklerinde

Öyle bir yüzmüşüm ki çoğunluğunda

Benim yaşam senin derin sevgindir ve ben

Onun acısını ve tatlısını da tattım

²² en-Numani, *Rihletu Tâ'ir fi Dunyâş-Şiir*, 24-29; Kerru, *eş-Şâbbî, Hayâtuhu ve Şi'iruhu*, 10,52; İtrad, *Ebu'l-Kâsım eş-Şâbbî ve Resâ'iluhu*, 15; Nezhe, *el-Sûretu'l-Fenniyye fi Şi'iri Ebi'l-Kâsım eş-Şâbbî*, 27.

²³ Kerru, *eş-Şâbbî, Hayâtuhu ve Şi'iruhu*, 41.

²⁴ Kerru, *eş-Şâbbî, Hayâtuhu ve Şi'iruhu*, 41-43; Heyfe Reşid Atallah el-Cuheni, *en-Nezâtu'l-İnsâniyye fi Şi'ri Ebi'l-Kâsım eş-Şâbbî ve el-Kasibi*. (Doktora tezi, Yy, Ty), 96.

²⁵ İsmâ'il, *Ebu'l-Kâsım eş-Şâbbî, el-Amâlu-Şi'riyyetu'l-Kâmile*, 132; Aziz Liikaşi Mazahir, *İbdâu'l-Fenni fi Şi'ri Ebi'l-Kâsım eş-Şâbbî*. (Cezayir: el-Konstantin Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek lisans Tezi, 1390/1980),83, el-Meseddi, *Kıraat*, 59. Nezhe, *el-Sûretu'l-Fenniyye fi Şi'iri Ebi'l-Kâsım eş-Şâbbî*, 73.

*Umursamıyorum kanlarım akıtılsa da
Aşıkların kanları daima mubahtır*

Diğer bir taraftan şair, halkının içerisinde olduğu cehaletten ötürü üzü-
lüp onları bilinçlenmeye ve uyanmaya çağırır, onların cehalet ateşi içerisinde
olduklarını, ilmi dışlayıp cehalet elbisesini giydiklerini söyler:²⁶

لِلْجَهْلِ فِي الْجَوِّ نَارًا يَا قَوْمُ عَيْنِي شَامَتْ
قَلْبِي وَصَغَارًا²⁷ نَبَذْتُمُ الْعِلْمَ نَبْذَ النَّوَى
تَخَذْتُمُوهُ شِعَارًا لَبِسْتُمُ الْجَهْلَ ثَوْبًا

*Ey millet benim gözüm havada
Cehalet ateşini gördü
İlmi küçümsemek için
Bir uzaklık gibi onu uzaklaştırdınız
Bir elbise misali cehaleti giydiniz
Ve onu bir slogan eylediniz.*

Bu söylemlerinden sonra şair, *Yâ'bne Ummî* (Annemin Oğlu) adlı kasi-
desinde zilleti kabul etmiş gibi görünen halkına sert bir dille neden zalim-
lere boyun eğdiklerini sorar:²⁸

فَمَا لَكَ تَرْضَى بِذَلِكَ الْقَبُودِ وَتَحْنِي لِمَنْ كَبَلُوكَ الْجِبَاهُ²⁹

*Neyin var ki zincirlerin zilletini kabul ediyorsunuz Ve seni bağlayanlara
eyvallah ediyorsunuz.*

Şair, *Hallihi li'l-Mevt* (Onu Ölümüne Terk Et) adlı kasidesinde işgalci güç-
lere karşı gerekli direnişi göstermeyen halkına sert dille seslenmeye devam
eder, zilleti kabul etmiş ve bundan da bıkmamış bir halkı ölümüne terk etmeli
demektedir:³⁰

كُلُّ قَلْبٍ حَمَلَ الْخَسْفَ وَمَا مَلَّ مِنْ ذُلِّ الْحَيَاةِ الْأُرْدَلِ³¹
كُلُّ شَعْبٍ قَدْ طَفَتْ فِيهِ الدَّمَا دُونَ أَنْ يَنْتَارَ لِلْحَقِّ الْجَلِي³²
خَلَهُ لِلْمَوْتِ يَطْوِيهِ...فَمَا حَظُّهُ غَيْرَ الْفَنَاءِ الْأَنْكَلِ³³

²⁶ İsmâ'îl, *Ebu'l-Kâsım eş-Şâbbî, el-A'mâlûş-Şi'rîyyetu'l-Kâmile*,136.

²⁷ قَلْبِي وَصَغَارًا: uzaklaştırdınız; نَبَذْتُمُ: bırakmak.

²⁸ el-Cuheni, *el-Nez'atu'l-İnsâniyye*, 83.

²⁹ وَتَحْنِي لِمَنْ كَبَلُوكَ الْجِبَاهُ: Bağlamak, kelepçe takmak.

³⁰ *Nezhe, el-Sûretu'l-Fenniyye fi Şi'ri Ebi'l-Kâsım eş-Şâbbî*, 70.

³¹ مَلَّ مِنْ ذُلِّ الْحَيَاةِ الْأُرْدَلِ: zillet; ما ملَّ: usanmadı; الْأُرْدَلِ: alçak.

³² كَلَّ لِلْمَوْتِ يَطْوِيهِ...فَمَا: açık; الْجَلِي: sönüdü.

³³ خَلَهُ لِلْمَوْتِ يَطْوِيهِ...فَمَا: açık; الْأَنْكَلِ: işkenceli; الْفَنَاءِ: terket; .onu bırak.

*Zilleti taşıyan ve alçak hayatın
Zilletinden usanmayan her kalbi
Apaçık hakkın öcünü almadan
Damarlarında kan taşan her halkı
Ölüme bırak ki alıp götürsün
Çünkü onun payına düşen sadece adı bir ölümdür*

Şairin halka kızgınlığının bir başka nedeni ise şiirlerinde verdiği mesajın halk nezdinde yeterli desteği ve ilgiyi görememesidir³⁴. Şair, *en-Nebiyu'l-Mechûl* (Meçhul Peygamber) adlı kasidesinde halkını sert bir dille kınar ve yalnızlığı tercih ederek ormana taşınmayı ister ve orada bir oduncu olmayı temenni eder. eş-Şâbbî, kendisini anlayanı bulmuşken doğanın güzel manzaralarından dönmek istemez, orada ölmeyi ister ve halkını unutmaya çalışır. Şiirin devamında halkı gece karanlığında toprakla oynayan küçük bir çocuğa benzeter. Halka olan küskünlüğünü ve kızgınlığını da belirtir duyularını şu şiirle ifade etmektedir:³⁵

أَيُّهَا الشَّعْبُ لَيْتَنِي كُنْتُ حَطَّابًا
إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَى الْغَابِ يَا شَعْبِي
إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَى الْغَابِ عَلَيَّ
ثُمَّ أَنْسَاكَ مَا اسْتَطَعْتُ فَمَا أَنْتَ
أَيُّهَا الشَّعْبُ أَنْتَ طِفْلٌ صَغِيرٌ
فَاهْوِي عَلَيَّ الْجُدُوعَ بِفَأْسِي³⁶
لَأَقْضِيَ الْحَيَاةَ وَحْدِي بِيَأْسٍ³⁷
فِي صَمِيمِ الْغَابَاتِ أَذْفَنُ بُوْسِي
بِأَهْلِ لِحْمَرِي وَكَأْسِي³⁸
لَاعَبُّ بِالْتُّرَابِ وَاللَّيْلُ مُغْسٌ³⁹

*Ey halk keşke ben bir oduncu olsaydım
Baltamla ağacın gövdelerini vursaydım
Ey halkım hayatı umutsuzluk içinde
Yalnız geçirmek için ben ormana gidiyorum
Ormanların kalbine çaresizliğimi
Defnetmek umuduyla gidiyorum
Sonra elimden geldikçe seni unuturum
Çünkü sen şarabıma ve kadehime layık değilsin
Ey halk sen gece karanlığında
Toprakla oynayan küçük bir çocuksun*

³⁴ Şevki Dayf, *Dirâsât fi Şi'rî'l-'Arabî'l-Mu'âsir*. 7.Baskı (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1979), 155.

³⁵ İsmâ'il, *Ebu'l-Kâsım eş-Şâbbî, el-Amâlu's-Şi'riyyetu'l-Kâmile*, 240-242; eş-Şâbbî, *Hayâtuhu ve Şi'iruhu*, 6; Yazıcı, *Tunus'ta Modern Arap Edebiyatı ve Ebu'l-Kâsım eş-Şâbbî*, 59.

³⁶ Oduncu: فأسي-baltam.

³⁷ Orman: الغاب. وحدي.

³⁸ Şarabım ve kadehim: حمرتي وكأسي.

³⁹ Küçük çocuk: طفلاً صغيراً, karanlık: مغسٌ.

İlgili şiire bakıldığında kelime ya da cümle tekrarlarının olduğu görülür.⁴⁰ Aslında şair öfkesini, üzüntüsünü ve halkına olan kırgınlığını şiirde yer verdiği kelimelerin tekrarları ile ifade etmeye çalışır. Şair, *İlaş-Şa'bi* (Halka) adlı kasidesinde ise halkını ölmüş bir ömre, boş bir kalbe, acıların tahrik etmediği bir kana ve vadinin karanlığında uyuyan bir hayata benzettiği görülür. Halktan evine benzeyen kabirde yaşamasını ve maziye tapmasını ister.⁴¹

عَمْرٌ مَيِّتٌ وَقَلْبٌ حَوَاءٌ
وَحَيَاةٌ تَنَامُ فِي ظِلْمَةِ الْوَادِي
فَالزَّمِ الْقَبْرَ فَهُوَ بَيْتٌ شَبِيهٌ
وَأَعْبُدِ الْأَمْسَ وَادْكُرْ صُورَ الْمَاضِي

وَدَمٌ لَا تُبَيِّرُهُ الْأَلَامُ
وَتَنُمُو مِنْ فَوْقِهَا الْأَوْهَامُ
بِكَ فِي صَمْتِ قَلْبِهِ وَخَرَابِهِ
فَدُنْيَا الْعُجُوزِ ذَكَرَى شَبَابِهِ⁴⁴

*Sen ölmüş bir ömür ve boş bir kalp
Ve acıların tahrik etmediği bir kansın
Sen vadinin karanlığında uyuyan
Ve üzerinde vehimler biten bir hayatsın
Sen kabirden ayrılma çünkü o kalbinin
Sessizliği ve harabesinde sana benzeyen bir evdir
Sen düne tap, geçmişin suretlerini hatırla
Çünkü yaşlının dünyası gençlik hatıralarıdır.*

Başka bir kasidede ise şairin hitap ettiği kişi değişir. Bu kez şair ağlayana değil ağlatana, mazluma değil zalime, halka değil zalim ve haksız olan işgalci güçlere seslenip onları suçlar. Şair *İlâ't-Tâğiyye* (Zalime) adlı kasidesinde zalime seslenir ve kendisinden korkmadığını söyler. Bu kasidede mazlumların sesi karşısında dünyadaki zalimlerin sağır oluşunu dile getirir. Bir gün mazlumun, zalim karşısında galip geleceğini vurgular. Şair, dünyanın her yerindeki mazlumların yanında olduğunu ve kim olursa olsun zalimin karşısında olduğunu yansıtır.⁴⁵

يَقُولُونَ: صَوْتُ الْمُسْتَدَلِّينَ خَافَتْ
وَفِي صَيْحَةِ الشَّعْبِ الْمُسَخَّرِ رَعْنٌ

وَسَمِعَ طَغَاةَ الْعَالَمِ أَطْرَشٌ أَضْحَمٌ⁴⁶
تَخَرَّتْ لَهَا شُمُّ الْعُرُوشِ وَتُهْدَمُ⁴⁷

⁴⁰ Mohamad Ahmad, "Haziran 1967 Savaşının Nizar Kabbanı Şiirindeki Etkisi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (Aralık 2019), 377.

⁴¹ İsmâ'il, *Ebu'l-Kâsım eş-Şâbbî, el-Amâluş-Şi'riyyetu'l-Kâmile*, 337-342.

⁴² Boş: :الأم. acılar: لا تُبَيِّرُهُ، tahrik etmez، حواء، :

⁴³ Vadi karanlığı: : biter.ظلمة الوادي، :

⁴⁴ Sakın: .حاذر، :

⁴⁵ İsmâ'il, *Ebu'l-Kâsım eş-Şâbbî, el-Amâluş-Şi'riyyetu'l-Kâmile*, 166.

⁴⁶ Kısık: :خافت، mazlumlar: المستدل، sağır: أطر.

⁴⁷ Tahtlar :شمة، yüksek، العروش، :

إِذَا نَهَضَ الْمُسْتَضْعِفُونَ وَصَمُّوا⁴⁸
سَتَعْلَمُ مَنْ مَتَى سَيَجْرُهُ الدَّمُ⁴⁹

لَكَ الْوَيْلُ يَا صَرَحَ الْمَظَالِمِ مِنْ غَدٍ
غَدًا الرَّوْعُ إِنْ هَبَّ الضَّعِيفُ بِأَسِهِ

*Derler ki mazlumların sesi çıkmıyor
Dünya zalimlerinin kulakları sağır
Mazlum halkın bağırmasında
Yüce arşları yıkacak bir güç vardır
Ey zulümlerin sarayı eğer yarın mazlumlar ayaklanırsa
Vay senin vay haline
Yarın da büyük bir korku var eğer mazlum ayaklanırsa
Kanın hangimizi götüreceğini bileceksin.*

İstenilen hedefe varmak için iki şey gerekir, birincisi: sosyal şartları değiştirmeyi sağlayacak zaman ki bu şartların oluşması toplumun sistemini değiştirir. İkincisi: zamanı beklemeden insan gücüne dayanarak gereken değişikliği yapmak.⁵⁰ Şair geçtiğimiz şiirde bu iki şeye dayanarak halkın özgürlüğünü bekler. Zamanın rolünü (إذا، غدا، ستعلم، غداً) gibi kelimeleri kullanarak ifade edip ((الشعب، صيحة، صوت)) gibi kelimeleri kullanarak ifade edip (إذَا، غدا، ستعلم، غداً) gibi kelimeleri kullanarak ifade eder. Bu nedenle de zalimlere şu dizelerle sert bir karşılık verir:⁵¹

eş-Şâbbî, *Li't-Târih* (Tarih İçin) adlı kasidesinde halkın kendi ülkesinde yoksulluğun ve fakirliğin pençesinde olduğunu, zalimlerin ise zenginlik ve refah içerisinde yaşadıklarını ifade eder. Bu nedenle de zalimlere şu dizelerle sert bir karşılık verir:⁵¹

وَالْمَجْدُ وَالْإِثْرَاءُ لِلْأَغْرَابِ⁵²
كَالشَّاةِ بَيْنَ الذَّبِّ وَالْقَصَابِ⁵³
وَالظُّلْمُ يَمْرُحُ مُذْهَبَ الْجَلْبَابِ⁵⁴
فِي دَوْلَةِ الْأَنْصَابِ وَالْأَلْقَابِ⁵⁵

الْبُؤْسُ لِابْنِ الشَّعْبِ يَأْكُلُ قَلْبَهُ
وَالشَّعْبُ مَعْصُوبُ الْجَفُونَ مَقْسَمٌ
وَالْحَقُّ مَقْطُوعُ اللِّسَانِ مُكْبَلٌ
هَذَا قَلِيلٌ مِنْ حَيَاةٍ مُرَّةٍ

*Yoksulluk halkın kalbini yemekte
Şöhret ve zenginlik yabancıların elinde
Halk gözleri bağlı kasap ile kurt arasında
Paylaşılmış bir keçi gibidir
Hakkın dili kesilmiş*

⁴⁸ Saray. صرح.

⁴⁹ Korku. سيجرُهُ. alıp götürcek. الرَّوْعُ.

⁵⁰ Mohamad Ahmad, "Ahmed Ziyâd Muhabbik'in Beyaz Dişi Güvercinler ve Nargile Adlı Romanının Psikolojik Boyutu", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 2/24 (Ağustos 2019), 635-636.

⁵¹ İsmâ'il, *Ebu'l-Kâsım eş-Şâbbî, el-Amâlu-Şi'rîyyetu'l-Kâmile*, 313.

⁵² Zenginlik. الإثراء.

⁵³ Gözleri bağlı. الشاة والجبين معصوب.

⁵⁴ Elbise. الجلباب. yaldızlı. مُذْهَب.

⁵⁵ Putlar. الأنصاب.

*Zulüm yıldızlı elbise ile geziyor
Ünvanlar ve putlar devletinde
Bu, acı hayattan bir kesittir*

Şair, halkı aydınlatmaya yönelik *Nazratun fi'l-Hayât* (Hayata Bakış) adlı kasidesinde halka hitap ederek hayatın zayıfın ezildiği, güçlünün ise kazandığı bir mücadele alanı olduğunu dile getirir. Şaire göre halk, işgalcilere karşı direnmez ise özgürlüğe ve onurlu bir hayata kavuşamaz. Şair, nasihatlerini ederken halkı nasihata muhtaç olan bir öğrenci yerine koyar ve şöyle der:⁵⁶

57	فِيهَا الضَّعِيفُ يُدَاسُ	إِنَّ الْحَيَاةَ صِرَاعٌ
58	إِلَّا شَدِيدَ الْمَرَّاسِ	مَا فَازَ فِي مَاضِعِهَا
59	حِينَئِذٍ وَحِينَئِذٍ فَنَاءٌ	وَاللِّشُّعُوبَ حَيَاةٌ
60	مَوْتٌ يُثِيرُ الشَّقَاءَ	وَالْيَأْسُ مَوْتٌ وَلَكِنَّ
61	تُوحِي إِلَيْهِ الْهَنَاءَ	وَالْجِدَّ لِلشَّعْبِ رُوحٌ

*Hayat bir çatışmadır orada zayıf ezilir
Onun iki dudağı arasında güçlüden başka kimse kazanmaz
Halkların bazen hayatları olur bazen de veballeri olur
Umutsuzluk çaresizliği tahrik eden bir ölümdür.
Çalışkanlık halka mutluluğu ilham veren bir candır*

Şair, *Ğurfe min Yemm* (Denizden Bir Oda) adlı kasidesinde halkını aydınlatmaya devam eder ve insanların ikiye bölündüğünü anlatır. İlki çaresizlik ve umutsuzluk ile hayatına devam ederken diğeri ise umuda koşar. Umutsuz olan kişi mutsuz bir yaşama doğru ilerlerken diğeri de dünyada mutluluğa doğru yürür:⁶²

63	مَنْ الْقَنُوطُ وَذَا يَسْعَى بِهِ الْأَمَلُ	وَالنَّاسُ شَخْصَانٌ: ذَا يَسْعَى بِهِ قَدَمٌ
64	وَذَا إِلَى الْمَجْدِ وَالْدُّنْيَا لَهُ حَوْلٌ	هَذَا إِلَى الْمَوْتِ وَالْأَحْدَاثِ سَاخِرَةٌ

*İnsanlar ikiye ayrılır. Birisi çaresizlikle yürürken
Diğeri ise umutla hayatına devam eder*

⁵⁶ İsmâ'il, *Ebu'l-Kâsım eş-Şâbbî, el-A'mâluş-Şi'riyyetu'l-Kâmile*, 142-143.

⁵⁷ Çatışma: صراع, basılır: اسدي.

⁵⁸ Güçlü: المرّاس شديد.

⁵⁹ Zeval: فناء.

⁶⁰ Tahrik ediyor: يثير.

⁶¹ Çalışkanlık: دالّج, mutluluk: ناءاله.

⁶² İsmail, *Ebu'l-Kâsım eş-Şâbbî, el-A'mâluş-Şi'riyyetu'l-Kâmile*, 147.

⁶³ Umutsuzluk: القنوط.

⁶⁴ Kibirler: خول: tabii, hadim, köle. : الاعداد, كيبيرل

*İlki, ölüme gider ve mezarlar onunla alay eder
Diğeri ise şana gider ve dünya onun olur*

Şair halkını aydınlatma konusunda ısrarlı olup *Yâ'bne Ummî* (Annemin Oğlu) adlı kasidesinde halkına seslenmeye devam ederek halkın aslında özgür bir şekilde doğduğunu ifade eder. Gerçek bu şekildeyken halkın neden zillete razı olduğunu ve umudunun kalmadığını sorgular. Şair halkından insanın özgür olduğunu ve artık gerçekleri görmelerini ister:⁶⁵

وَحُرًّا كُنُورَ الضُّحَى فِي سَمَاءٍ ⁶⁶	خُلِقْتَ طَلِيقًا كَطَيْفِ النَّسِيمِ
وَأَلْقَيْتَكَ فِي الْكُونِ هَذِي الْحَيَاةِ ⁶⁷	كَذَا صَاغَكَ الْإِلَهُ يَا بَنَ الْوَجْجِ
وَتَحْنِي لِمَنْ كَبَلُوكَ الْجَبَاةِ ⁶⁸	فَمَا لَكَ تَرْضَى بِذَلِّ الْقَبْرِ
الْحَيَاةِ الْقَوِيَّ إِذَا مَا تَغْنَى صَدَاهُ ⁶⁹	وَتُسْكُتُ فِي النَّفْسِ صَوْتِ
يَاةٍ فَمَنْ نَامَ لَمْ تَنْتَظِرْهُ الْحَيَاةِ ⁷⁰	أَلَا أَنهَضُ وَسِرِّ فِي سَبِيلِ الْحِ

*Sen serin bir havanın düşü gibi ve
Gökyüzünde kuşluğun nuru gibi özgür yaratıldın
Ey varlığın oğlu Allah seni öyle yaratmış
Bu hayat seni bu evrene atmış
Neyin var da zincirlerin zilletini kabul ediyorsun
Ve seni bağlayanlara alnını eğiyorsun
Ve nefsinde hayatın güçlü sesini susturuyorsun
Kalk ve hayatın yolunda yürü
Kim uyursa hayat onu beklemez*

İrâdetu'l-Hayât (Hayat İsteği) adlı kasidesinde şair, halkı bilinçlendirmeye devam eder. Şair bu bilinçlendirmede gençlik heyecanını, bilgisini, tecrübesini ve şairliğini kullanarak şöyle der:⁷¹

تَبَخَّرَ فِي جَوْهَا وَأَنْدَثَرَ ⁷²	وَمَنْ لَمْ يُعَانِقْهُ شَوْقُ الْحَيَاةِ
وَحَدَّثَنِي رُوحَهَا الْمُسْتَسْتَرِ ⁷³	كَذَلِكَ قَالَتْ لِي الْكَائِنَاتُ
يَعِشُ أَبَدَ الدَّهْرِ بَيْنَ الْحُفْرِ ⁷⁴	وَمَنْ لَا يُحِبُّ صُعُودَ الْجِبَالِ

⁶⁵ İsmâ'il, *Ebu'l-Kâsım eş-Şâbbî, el-Amâluş-Şi'riyyetu'l-Kâmile*, 225.

⁶⁶ kuşluk :hafif serin hava. الضُّحَى :النَّسِيمِ.

⁶⁷ Yarattı ,yaptı. صَاغَ :

⁶⁸ Eğiliyorsun: . تَحْنِي

⁶⁹ Sesin dönüşü: صدى

⁷⁰ Kalk: ض. هنا

⁷¹ İsmâ'il, *Ebu'l-Kâsım eş-Şâbbî, el-Amâluş-Şi'riyyetu'l-Kâmile*, 327-328.

⁷² Buhar oldu: اذتثر. بخر:

⁷³ Varlıklar: الكائنات.

⁷⁴ Tırmanmak: صعود، çukurlar: حفر.

وَيَفْنَعُ بِالْعَيْشِ عَيْشَ الْحَجَرِ⁷⁵
 وَيَحْتَقِرُّ الْمَيِّتَ مَهْمًا كَبِيرًا⁷⁶
 وَلَا التَّحَلُّ يَلْتَمُ مَيِّتَ الرَّهْرِ⁷⁷

وَأَلْعَنُ مَنْ لَا يُمَاشِي الزَّمَانَ
 هُوَ الْكَوْنُ حَيْثُ يُحِبُّ الْحَيَاةَ
 فَلَا الْأَفْقُ يَحْضُنُ مَيِّتَ الطَّيُورِ

*Kime hayatın özlemi sarılmazsa o kişi
 Hayatın havasında buharlaşıp yok olur
 Varlıklar bana öyle söyledi ve
 Gizli ruhları benimle konuştu
 Dağlara tırmanmayı sevmeyen kimse
 Hayatı boyunca çukurlar arasında yaşar
 Zamanla yürümeyeni ve geri de kalamı lanetliyorum
 Bu dünya, hayatı seven bir canlıdır
 Ve ölü ne kadar büyük olursa onu küçümser
 Ufuk ölü kuşları kucaklamıyor ve
 Arı ölü çiçekleri öpmüyor.*

Şair, Şi'ri (Şiirim) adlı kasidesinde halkının mağdur olduğunu dile getirir. Halkının çok cömert ve himmet sahibi olduğunu dile getiren şair, ne yazık ki zaman denilen şey nice cömert ve himmet sahibi olanları mağdur ederek yok ettiğini ifade eder. Şair halkına merhamet ederek şu dizeleri nazmeder:⁷⁸

هَمَّةٌ كَثِيرٌ الرَّمَادِ⁷⁹ كَمْ حَطَمَ الدَّهْرُ ذَا
 مِنْ ذُلَّةٍ وَحَدَادٍ⁸⁰ أَلْفَاهُ نَحْتِ نَعَالٍ
 يَا مَجْنُونُ الْعَوَادِي⁸¹ رَفَقًا بِأَهْلِ بِلَادِي

*Zaman himmetli ve küllü çok
 Olan insanları bitirdi
 Onu zillet ve yastan olan
 Ayakkabıların altına attı
 Ey musibetler delisi
 Ülkemin halkına yumuşak davran*

Şair, *Tunûsu'l-Cemîle* (Güzel Tunus) adlı kasidesinde zamanın karanlık

⁷⁵ Lanetliyorum: عَنْ أَلٍ.

⁷⁶ Küçümsüyor: رَحْتَقِرُّ.

⁷⁷ Kucaklıyor: يَلْتَمُ. öpmüyor: يَحْضُنُ.

⁷⁸ İsmâ'il, *Ebu'l-Kâsım eş-Şâbbî, el-Â'mâlû's-Şi'riyyetu'l-Kâmile*, 135.

⁷⁹ Çok cömert: كَثِيرُ الرَّمَادِ.

⁸⁰ Ayak altı: نَحْتِ نَعَالٍ, yas: دَادِحٍ.

⁸¹ Deli: مَجْنُونٌ.

ve zulüm zamanı olduğunu belirtip bu karanlığın arkasından bir sabahın geleceğini gördüğünü aşağıdaki şiirle anlatır:⁸²

مِنْ وَرَاءِ الظُّلَامِ شَمْتُ صَبَاحَهُ⁸³ إِنَّ ذَا عَصْرِ ظَلَمَةٌ غَيْرَ أَنِّي
سَتَرْتُ الحَيَاةَ يَوْمًا وَشَاحَهُ⁸⁴ ضَيِّعَ الدَّهْرِ مَجْدًا شَعْبِي وَلَكِنْ

*Bu zaman, karanlık bir zaman ama ben
Karanlığın arkasındaki sabahı gördüm
Zaman halkımın şanını kaybetti ama
Hayat bir gün onun güzelliğini verecektir.*

Şair kısa ömrü boyunca Tunus halkının sevgisini kalbinde taşıyarak halkı için özgürlüğü arar ve özgürlüğün bir gün gerçek olacağına inanır. Halkı için güçlü ve aydınlık dolu bir hayat arzular ve halkından geçmişe değil artık geleceğe yönelmelerini aşağıdaki cümleleri sarf ederek ister⁸⁵

”لقد أصبحنا نتطلب حياةً قويةً مُشرِقةً، ملؤها العزمُ والشَّبَابُ، ومن يتطلَّب الحياةَ، فَلْيَعْبُدْ غَدَهُ الذي في قلبِ الحياةِ... أمَّا مَنْ يعبُدُ أمْسَهُ، وينسى غَدَهُ، فهو من أبناء الموتِ، وأثناء القبورِ السَّاخِرةِ... فلا خير في أمةٍ عاريةٍ تكتم فقرها... ولا خير في شعبٍ جائعٍ يُظهِرُ الشَّبَعِ... وشَرٌّ مِنْ ذلك أمةٌ تقنتي أنوائها من مَعَاوِرِ الموتِ، ثُمَّ تخرج في نورِ النَّهَارِ مُتَبَجِّحَةً بِمَا تَلْبَسُ مِنْ أَكْفَانِ الموتى، وَأَكْسِيَةِ القبورِ .“

“Gençlik ve azim dolu aydınlık, güçlü bir hayatı ister olduk. Hayatı isteyen hayatın kalbinde olan geleceğine tapsın... Dününe tapan ve yarımını unutan ise ölümün evlatlarından ve alay eden mezarlıklarındandır... Yoksulluğunu gizleyen bir ümmette hiç hayır yoktur... Tokluğu gösteren aç bir halkta hiç hayır yoktur... Bundan kötüsü ölüm mağaralarından elbisesini giyen bir ümmettir. Sonra gündüz nurunda çıkıp ölümlerin kefenlerinden ve mezarlıklar elbiselerinden oluşan gıysileriyle övünendir.”

Şair, *İlâ Tuğâti'l-Âlem* (Dünyanın Zalimlerine) adlı kasidesinde halkın gücüne dayanarak diktatörleri ve zalimleri tehdit eder, özgürlüğün geleceğine inanır ve halkın artık güçlü olduğunu şu dizelerle ifade eder:⁸⁶

حَيِّبَ الظُّلَامِ عَدُوَّ الحَيَاةِ⁸⁷ أَلَا أَيُّهَا الظَّالِمُ المُسْتَبِيدُ
وَصَحُّو الفَضَاءِ وَصَوُّهُ الصَّبَاحِ⁸⁸ رُوَيْدَكَ لَا يَخْدَعُنكَ الرَّبِيعُ

⁸² İsmâ'il, *Ebu'l-Kâsım eş-Şâbbi, el-Âmâlûş-Şi'riyyetu'l-Kâmile*, 133.

⁸³ Karanlık arkası: وراء الظلام، gördüm: متش.

⁸⁴ Yitirdi: غضي.

⁸⁵ Ebu'l-Kâsım eş-Şâbbi, *el-Hayâluş-Şi'ri inde'l-Arab*, (Tunus: Matba'atu'l-Arab,1929), 102.

⁸⁶ İsmâ'il, *Ebu'l-Kâsım eş-Şâbbi, el-Âmâlûş-Şi'riyyetu'l-Kâmile*, 354.

⁸⁷ Diktatör: المستبد.

⁸⁸ Seni aldatmasın: لا يخدعنك.

وَمَنْ يُبْذِرُ الشُّوكَ يَجْنُ الجِرَاحَ⁸⁹
وَيَأْكُلُكَ العَاصِفُ المُشْتَعَلُ⁹⁰

حَذَارَ فَتَحَتَ الرَّمَادَ اللّهِيبُ
سَيَجْرِفُكَ السَّيْلُ سَيْلُ الدِّمَاءِ

Karanlığın sevgilisi ve hayatın düşmanı

Olan zalim diktatör

Yavaş ol, ilkbahar ve gökyüzünün

Açıklığı sabahın ışığı seni aldatmasın

Çok dikkatli ol, külün altında alev var

Dikeni eken, yaralar toplar

Bir kan seli seni götürecektir

Ve yanan bir kasırga seni yiyecek

Şair *Îrâdetu'l-Hayât* (Hayat İsteği) adlı kasidesinde halkın iradesinin her şeyin üstünde olduğuna inanır. “Eğer günün birinde halk özgür, onurlu bir hayatı ister ve talep ederse kader mutlaka o iradeye icabet edecektir” der. Şair aslında her şeyin halkın iradesine bağlı olduğunu vurgular:⁹¹

فَلَا بُدَّ أَنْ يَسْتَجِيبَ القَدْرُ⁹²
وَلَا بُدَّ لِلْقَيْدِ أَنْ يَنْكَسِرَ⁹³
فَلَا بُدَّ أَنْ يَسْتَجِيبَ القَدْرُ⁹⁴

إِذَا الشَّعْبُ يَوْمًا أَرَادَ الحَيَاةَ
وَلَا بُدَّ لِلَّيْلِ أَنْ يَنْجَلِيَ
إِذَا طَمَحَتَ لِلحَيَاةِ النَّفُوسُ

Bir gün halk hayatı isterse mutlaka kader icabet edecek.

Mutlaka gece bitecek ve zincir kırılacak

Eğer hayata nefisler tamah ederse

Mutlaka kader icabet edecek.

Bu şiirin ilk iki beyti çok önemli olduğundan Tunus milli marşına dâhil edilerek Tunus halkı için ulusal bir sembole ve söyleme dönüştürmüştür. Söz konusu iki beyit sadece Tunus'ta değil aynı zamanda Arap ülkelerinde bir özgürlük türküsüne dönüşmüş ve okullarda da öğrencilere okutulur hale gelmiştir.

SONUÇ

Ebu'l-Kâsım eş-Şâbbî'nin modern Arap şiirinde önemli bir yeri mevcuttur. Bazı araştırmacılar onu XVIII. yüzyılda yaşayan Fransız yazar Voltaire (1694-1778) takma adıyla bilinen François-Marie Arouet'e benzetir.

⁸⁹ Kül: وماذآلر ,alev: واللهيب ,diken: الجراح.

⁹⁰ Sel: لى الس ,yanan: لى شالم.

⁹¹ İsmâ'il, *Ebu'l-Kâsım eş-Şâbbî, el-Amâluş-Şi'riyyetu'l-Kâmile*, 327; Muhammed el-Hilivi. *Resâ'iluş-Şâbbî*, 1. Baskı (Tunus: Dâru'l-Mağribi'l-'Arabî, 1994),98.

⁹² İcabet eder يستجيب ,mutlaka ,muhakkak. لا بد :

⁹³ Kırılacak: ينكسر نأ.

⁹⁴ Hırslı oldu: حطم.

Voltaire de, insanın özgürlüğü ve düşünme hakkına sahip olabilmesi için mücadele etmişti. Öyle ki Alphonse de Lamartine, Fransız şiirini XVIII. yüzyılda dar kalıplarından çıkarmaya çalışmışsa, eş-Şâbbî de Arap şiirini klasik şiirin tesirinden uzaklaştırmaya çalışmıştır. Duygusal bir tarafı da olan Ebu'l-Kâsım eş-Şâbbî, çok erken yaşta yakalandığı hastalıklarıyla mücadele ederken aynı zamanda da Arap ülkelerinin sorunlarını kendi sorunlarıymış gibi benimsemiştir. Çok genç yaşta hayata veda etmesine rağmen eş-Şâbbî özellikle Mısır'da oldukça ilgi görmüş ve kimi kasideleri Apollo Dergisi'nde yayımlanmıştır⁹⁵.

KAYNAKÇA

- Ahmad, Mohamad. "Ahmed Ziyâd Muhabbık'ın Beyaz Dişi Güvercinler ve Nargile Adlı Romanının Psikolojik Boyutu". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 2/24 (Ağustos 2019): 614-648.
- Ahmad, Mohamad. "Haziran 1967 Savaşının Nizar Kabbani Şiirindeki Etkisi". *On dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (Aralık 2019): 353-384.
- Beseç, Ahmed Hasan. *Divânu Ebi'l-Kâsım eş-Şâbbî*. 4.Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Cuheni, Heyfe Reşit Atallah. *el-Nez'atu'l-İnsâniyye fi'ş-Şi'ri beyneş-Şâbbî ve el-Kasibi*. Doktora tezi, Ty.
- Dayf, Şevki. *Dirâsât fi'ş-Şi'ri'l-'Arabî'l-Muâsir*. 7.Baskı Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1979.
- Ferruh, Ömer. *Şâ'iran Mu'âairan İbrahim Tokan ve Ebu'l-Kâsım eş-Şâbbî*. 1.Baskı. Beyrut: el-Mektebetu'l-İlmiyye, 1954.
- Gökgöz, Turgay. "Modern Tunus Romanına Bir Bakış", *Nüşa Dergisi* 49 (2019), 69-96.
- Hilivi, Muhammed. *Resâ'ilü'ş-Şâbbî*. 1. Baskı. Tunus: Dâru'l-Mağribi'l-'Arabî., 1994.
- İsmâ'il, İzzuddin. *Ebi'l-Kâsım eş-Şâbbî el-A'mâlu'ş-Şi'riyyetu'l-Kâmile*. Beyrut: Dâru'l-'Avde, 1972.
- Kaddum, Mahmud. *Nahvu'n-Nassî zi'l-Cumleti'l-Vâhide: Dirâsetun Tatbikiyye fi Mecmai'l-Emsâli'l-Meydâni*. Riyad: Arapçaya Hizmet Uluslararası Kral Abdullah Bin Abdülaziz Merkezi, 2015.
- Kerru, Ebu'l-Kâsım Muhammed. *eş-Şâbbî Hayatuhu ve Şi'ruhu*. 2.Baskı. Beyrut: el-Mektebetu'l-İlmiyye, 1954.

⁹⁵ Yazıcı, *Tunus'ta Modern Arap Edebiyatı ve Ebu'l-Kâsım eş-Şâbbî*, 65.

- Liikaşı, Aziz Mazahir. *el-İbdâu'l-Fennî fî Şi'ri Ebi'l-Kâsım eş-Şâbbî*. Cezayir: el-Konstantin Üniversitesi. Yayımlanmamış Yüksek lisans Tezi, 1390/1980.
- Meseddi, Abdusselam. *Kırâat me'âş-Şâbbî ve el-Mutenebbî ve el-Câhîz ve İbni Haldun*. 1.Baskı. Kuveyt: Dâr Suad Subah, 1993.
- Nezhe, Adnan Ali. *el-Suretu'l-Fenniyye fî Şi'r Ebi'l-Kâsım eş-Şâbbî*. Sudan: ümm Dirmen Üniversitesi. Yayımlanmamış Yüksek lisans Tezi, 1425/2005.
- Numani, Abdulazia. *Rihletu Ta'ir fî Dunyâş-Şi'r*. 1.Baskı. Kahire: Dâru'l-Misriyyeti'l-Lubnâniyye, 1418/1997.
- Parıldı, Metin, "İşgal Dönemi Tunus Şiirinde Avangard Bir Romantik: Ebu'l-Kâsım eş-Şâbbî" *Avrasya Etütleri* 40 (2011-2), 325-354.
- Parıldı, Metin. "Fransız Sömürgeciği Döneminde Kuzey Afrika'da Arap Dili ve Edebiyatına Geneş Bir Bakış" *Bilimname XVIII*, /1, (2010) 115-132.
- eş-Şabbi, Ebu'l-Kâsım. *eş-Şi'r 'inde'l-'Arab*. Tunus: Matba'atu'l-'Arab, 1929.
- eş-Şabbi, Ebu'l-Kâsım. *Muzekkerâtuş-Şâbbî*. Mısır: Muessesetu Hidavi et-talim ve es-Sekâfe, 2012.
- Tülücü, Süleyman "Şâbbî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/216 İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Tırad, Mecid. *Ebu'l-Kâsım eş-Şâbbî ve Resâ'iluhu*. 2.Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1415/1994.
- Yazıcı, Hüseyin. "Tunus'ta Modern Arap Edebiyatı ve Ebu'l-Kâsım eş-Şâbbî", *Nüşa Dergisi* 5, (2002), 51-69.

ÜNİVERSİTE ÖĞRENCİLERİNDE SELFİTİS, NARSİSİZM, DİNİ DAVRANIŞ VE DİNİ İBADET İLİŞKİSİ

THE RELATIONSHIP AMONG THE SELFİTİS, NARCİSİSM, RELİGİOUS BEHAVİOR
AND RELİGİOUS PRACTİCES İN COLLEGE STUDENTS

SEZAI KORKMAZ

DR. ÖĞR. ÜYESİ, KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM ÜNİVERSİTESİ İLAHIYAT FAKÜLTESİ DİN
PSİKOLOJİSİ ANABİLİM DALI
ASSISTANT PROFESSOR, PH.D, UNIVERSITY OF KAHRAMANMARAŞ SUTCU IMAM FACULTY OF
THEOLOGY DEPARTMENT OF PSYCHOLOGY OF RELIGION

kzsezai@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-0250-6673>

<http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.725660>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
22 Nisan / April 2020

Kabul Tarihi / Accepted
25 Aralık / December 2020

Yayın Tarihi / Published
Aralık / December 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Aralık / December

Atıf / Cite as

Korkmaz, Sezai, "Üniversite Öğrencilerinde Selfitis, Narsisizm, Dini Davranış ve Dini İbadet İlişkisi [The Relationship Among the Selfitis, Narcisism, Religious Behavior and Religious Practices in College Students]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 7/2 (Aralık/December 2020): 1089-1119.

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

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.
For Permissions

ilahiyatdersisi@kilis.edu.tr



ÜNİVERSİTE ÖĞRENCİLERİNDE SELFİTİS, NARSİSİZM, DİNİ DAVRANIŞ VE DİNİ İBADET İLİŞKİSİ¹

Öz

Selfie çekme davranışı son yıllarda sosyal bilimlerde çeşitli açılardan ele alınmaktadır. Selfie çekerken hayatını riske atan bireyler, cenaze törenlerinde selfie çekenler ve sosyal medyada sıkça selfie paylaşanlar üzerine çalışmalar yapılmaktadır. Bu çalışmada Selfitis Ölçeğinin Türkçe'ye uyarlanması ve selfitis, narsisizm ve dindarlık arasındaki ilişkilerin incelenmesi amaçlanmıştır. Çalışmanın amacı doğrultusunda araştırmanın temel değişkenleri olan selfitis, narsisizm ve dindarlık arasındaki ilişkilerin ortaya koyulması amacıyla korelasyon, regresyon ve aracı değişken analizleri yapılmıştır. Çalışmaya yaşları 17 ile 42 yaşları arasında değişen 200 üniversite öğrencisi katılmıştır. Çalışmada katılımcıların yaş ortalaması 20,93'tür. Katılımcıların cinsiyete göre 81'i (%40.5) erkek, 119'u (%59.5) kadındır. Araştırmada dokümantasyon ve ilişkisel tarama yöntemi model olarak alınmıştır. Veri toplamak için kişisel bilgi formu, Selfitis Ölçeği, Narsistik Hayranlık ve Rekabet Ölçeği ve Dindarlık Ölçeği kullanılmıştır. Selfitis Ölçeğinin güvenilirlik ve geçerlilik analizi için açıklayıcı ve doğrulayıcı faktör analizine başvurulmuştur. Bu araştırma, dini ibadet ile selfitis ve dindarlık/dini ibadet ile narsisizm arasında ilişkilerin olduğunu ve bu alanda diğer çalışmaların yapılabileceğini göstermiştir.

Özet

Son yıllarda internet ve sosyal medya kullanımı hem dünyada hem de ülkemizde sürekli artış göstermektedir. İnternet ve buna bağlı araçlar (örneğin selfie, sosyal medya vs.) bireylerin hayatını belli düzeyde etkilemektedir. Bu etki sosyal medya hesaplarında, toplumsal ve bireysel hayatta görülmektedir. Örneğin daha önceki dönemlerde mahrem olarak görülen fotoğraflar, günümüzde sosyal medya hesaplarında paylaşılmaktadır. İnternet ve çeşitli sosyal medya araçlarında paylaşılan fotoğraflar içinde selfie (özçekim) de belli bir yer kaplamaktadır. Özçekimlerin en çok paylaşıldığı sanal alan ise sosyal medya hesapları olmaktadır. Ülkemizde sosyal medya kullanımının oldukça yaygın olduğu göz önüne alındığında selfie paylaşımının da fazla olacağı değerlendirilmelidir. Selfie davranışlarını değerlendiren çalışmalara bakıldığında insanların hayatlarını farklı şekillerde etkilediği ifade edilmektedir. Dahası selfie davranışlarının cenaze töreni gibi dini içerikli olgularda dahi değişimlere neden olduğu aktarılmaktadır. Literatüre bakıldığında selfie davranışları ile narsisizm arasında ise pozitif yönde ilişki olduğu bulguların birçok çalışma bulunmaktadır. Ayrıca selfie ve narsisizm gibi değişkenlerin dindarlıkla da ilişkili olduğu düşünülmektedir. Bu çalışmada Selfitis Ölçeğinin Türkçe'ye uyarlanması amaçlanmıştır. Selfitis Ölçeğinin güvenilirlik ve geçerlilik analizinden sonra çalışmanın temel değişkenleri olan dindarlık, selfitis ve narsisizm arasındaki ilişkilerin ortaya koyulması amaçlanmıştır. Bu ilişkilerin belirlenmesinde korelasyon, regresyon ve aracı değişken analizlerine başvurulmuştur.

Selfitis kavramı, Vincent tarafından The Adobo Chronicles adlı sitede şaka ve parodi olarak ortaya atılmış ve tanımlanmıştır. Vincent, bu sitede selfitis kavramını, kişinin sosyal ve bireysel ilişkilerindeki boşluğu doldurmak ve öz-güven eksikliğini izole etmek için takıntılı ve aşırı bir biçimde (obsesif-kompulsif) kendi fotoğrafını çekme ve sosyal medya gibi mecralarda paylaşma arzusu olarak tanımlamıştır. Araştırmanın bir diğer temel değişkeni olan narsisizm ise bireyin kendini aşırı derecede sevmesi sonucunda benmerkezci ve bencil davranışlar sergilemesidir. Psikanalist yaklaşıma göre ise kişinin kendi egosunu veya bedensel cinselliğini öncelemesi ve

¹ Bu çalışmanın verileri 17 Ekim 2019 ile 31 Ekim 2019 tarihleri arasında toplanmıştır.

libidoya aşırı yoğunlaşması sonucunda, ilişkiler araması olarak tanımlanmıştır. Bu çalışmada dindarlık değişkeni ise boyutsal olarak ele alınmıştır. Dindarlık, davranış ve ibadet boyutu olarak iki alt boyutta incelenmiştir. Dini davranış, kişinin sosyal ve bireysel yaşamda dini içerikli davranışlara yönelmesini ve dini davranışın sosyal, ilişkisel ve psikolojik etkilerinin hayata yansımaları içermektedir. Dini ibadet ise kişinin namaz kılması, oruç tutması, dua etmesi ve Arapça ya da Türkçe Kuran-ı Kerim okumasını kapsamaktadır.

Araştırmada; “dindarlık ile selfitis ve narsisizm arasında negatif yönde anlamlı düzeyde ilişki vardır,” “dini davranış ve dini ibadet ile selfitis ve narsisizm arasında negatif yönde anlamlı ilişki vardır,” ”dindarlık, dini davranış ve dini ibadet selfitis değişkenini yordamaktadır,” “dindarlık, dini davranış ve dini ibadet narsisizm değişkenini yordamaktadır,” “narsisizm selfitis değişkenini yordamaktadır,” “dindarlık, dini davranış ve dini ibadet, narsisizm ile selfitis arasındaki ilişkide aracı değişken görevi görmektedir” hipotezleri test edilmiştir. Bu çalışmada model olarak alan yazın incelenmesi konusunda dokümantasyon yöntemi ve nicel verilerin analizinde tarama yöntemi kullanılmıştır. Çalışmada üç ayrı temel değişken olduğundan tarama modellerinden ilişkisel tarama modeli esas alınmıştır. Çalışmanın örnekleme farklı sınıflardan 200 üniversite öğrencisi katılmıştır. Örnekleme dâhil olan öğrencilerin yaşları 17 ile 42 arasında değişmektedir ve örneklemin yaş ortalaması 20.93’tür. Veriler, Balakrishnan ve Griffiths tarafından geliştirilmiş olan Selfitis Ölçeği, Leckelt ve diğerleri tarafından geliştirilip, Demirci ve Ekşi tarafından Türkçeye uyarlanmış olan Narsistik Hayranlık ve Rekabet Ölçeği, Ayten tarafından geliştirilen Dindarlık Ölçeği ve araştırmacı tarafından oluşturulmuş kişisel bilgi formu aracılığıyla toplanmıştır.

Selfitis Ölçeğinin Türkçe dil geçerliliği sağlandıktan sonra güvenilirlik ve geçerlilik analizi yapılmıştır. Selfitis Ölçeğinin yapısal eşitlik modeline göre doğrulayıcı faktör analizi değerleri, $\chi^2/df = 2,643$, GFI = 0.843, AGFI = 0.766, NFI = 0.908, CFI = 0.940, RMR = 0.087, RMSEA = 0.091 olarak tespit edilmiştir. Açıklayıcı faktör analizine göre faktör yükleri ve uyum indeksleri istatistiksel olarak geçerli çıkmıştır. Cronbach’s Alpha değeri 0.963 olarak tespit edilmiştir. Değişkenler arasındaki korelasyon ilişkilerine bakıldığında selfitis değişkeni ile dindarlık arasında ilişki olmadığı tespit edilmiştir. Selfitis değişkeni ile narsisizm arasında istatistiksel olarak anlamlı ve pozitif düzeyde ilişki olduğu görülmüştür. Selfitis ile dini davranış boyutu arasında anlamlı düzeyde bir ilişki bulunmazken, selfitis değişkeni ile dini ibadet boyutu arasında anlamlı düzeyde ve negatif yönde ilişki olduğu saptanmıştır. Narsisizm değişkeni ile dindarlık arasında negatif yönde anlamlı düzeyde ilişki olduğu, narsisizm değişkeni ile dini davranış arasında ilişki bulunmazken, narsisizm değişkeni ile dini ibadet boyutu arasında anlamlı ve negatif yönde ilişki olduğu bulgulanmıştır.

Regresyon ilişkilerine yönelik hipotezler bağlamında birtakım analizler yapılmıştır. Bu analiz bulgularına göre toplam dindarlık, selfitis davranışının anlamlı düzeyde yordayıcısı değildir. Dindarlık değişkeni narsisizm değişkenini ise anlamlı ve negatif yönde yordamaktadır. Dini davranış boyutu ile selfitis değişkeni arasında ve dini davranış ile narsisizm değişkeni arasında istatistiksel olarak anlamlı düzeyde regresyon ilişkisi olmadığı tespit edilmiştir. Dini ibadet boyutu, selfitis değişkenini belli düzeyde açıklayabilmektedir. Dini ibadet boyutu selfitis değişkeninin istatistiksel olarak negatif yönde anlamlı bir yordayıcısıdır. Ayrıca bulgulara göre dini ibadet boyutu, narsisizm değişkeninin de anlamlı düzeyde ve negatif yönde yordayıcısıdır. Son olarak çalışmada dindarlık, dini davranış ve dini ibadet boyutunun aracı değişkenlik rolüne yönelik analizler yapılmıştır. Narsisizm ile selfitis arasındaki ilişkide dini ibadet boyutu aracı değişken görevi yaparken, toplam dindarlık ve dini davranış boyutunun aracı değişkenlik rolü yapmadığı tespit edilmiştir. Narsisizm ile selfitis arasındaki doğrudan ilişkinin anlamlı olması, ayrıca bu iki değişkenin dini ibadet boyutuyla anlamlı düzeyde ilişkilerinin olması, aracı değişken olarak kulla-

nilmasının uygun olduğunu göstermiştir. Dini davranış ve toplam dindarlığın ise aracı değişken olamamasının ilk nedeni narsisizm ve selfitis değişkenlerinin ikisiyle istatistiki olarak anlamlı düzeyde ilişkisinin olmamasıdır.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Selfitis, Narsisizm, Dini Davranış, Dini İbadet.

THE RELATIONSHIP AMONG THE SELFITIS, NARCISISM, RELIGIOUS BEHAVIOR AND RELIGIOUS PRACTICES IN COLLEGE STUDENTS

Abstract

The behavior of taking a selfie has been discussed in various forms in academic studies in recent years. There are those who risk their lives while taking selfies, take selfies at funeral rites, this is also valid in islamic funeral rites and ceremonies and take selfies to share on social media. This situation attracts the attention of both media, including social media and academic researchers. In the current study, the relationship between selfie-taking behavior, narcissism, and religiosity are discussed. This study aimed to adapt the selfitis scale to Turkish and to investigated the relationships between selfitis, narcissism, and religiousness. The sample size of study consists of 200 university students, 81 (40,5%) males and 119 (59,5%) females, ages ranged from 17 to 42, with mean age of 20,93. Documentation and relational survey method were used as a model in the research. Personal information form, selfitis scale, narcissistic admiration and competition scale, and religiousness scale were used to gather data.

Summary

Vincent described the concept of selfitis in adobo chronicles, the parody and joke site as follows; *“the disorder is called selfitis, and is defined as the obsessive compulsive desire to take photos of one’s self and post them on social media as a way to make up for the lack of self-esteem and to fill a gap in intimacy.”* Selfitis has borderline, acute, and chronic aspects. Later, Balakrishnan and Griffiths conducted an academic research on the concept of selfitis. They also found that the concept of selfitis, like Vincent, has borderline, acute, and chronic aspects. Another essential variable of the study is narcissism. Narcissism is self-centered and selfish. According to the psychoanalytic approach, it is defined as pursuing relationships as a result of prioritizing one’s own ego or physical sexuality and excessive concentration on libido. In the current study, religiousness is investigated dimensionally. Religiousness has been studied as dimensions of behavior and worship. Religious behavior contains the person’s orientation towards religious behaviors in social and individual life and the reflection of the social, relational, and psychological effects of religious behavior in life. Religious worship includes the person praying, fasting, and reading the Quran in Arabic or Turkish.

The behavior of taking a selfie has been discussed in various forms in academic studies in recent years. There are those who risk their lives while taking selfies, take selfies at funeral rites, this is also valid in islamic funeral rites and ceremonies and take selfies to share on social media. This situation attracts the attention of both media, including social media and academic researchers. In the current study, the relationship between selfie-taking behavior, narcissism, and religiosity are discussed. This study aimed to adapt the selfitis scale to Turkish and to investigated the relationships between selfitis, narcissism, and religiousness. The sample size of study consists of 200 university students, 81 (40,5%) males and 119 (59,5%) females, ages ranged from 17 to 42, with mean age of 20,93. Documentation and relational survey method were used as a model in the research. Personal information form, selfitis

scale, narcissistic admiration and competition scale, and religiousness scale were used to gather data.

Hypotheses of the current study; “There is a negative relationship between religiousness and selfitis and narcissism,” “there is a negative relationship between religious behavior and religious worship and selfitis and narcissism,” religious behavior and religious worship predicts the narcissism variable ”;“ narcissism predicts the selfitis variable ”;“ religiosity, religious behavior, and religious worship, the relationship between narcissism and selfitis also acts as a mediator variable ”have been tested. After the Turkish language validity of the selfitis scale, reliability and validity analysis were performed. Confirmatory factor values according to the structural equation model of the selfitis scale were determined as $\chi^2 / df = 2.643$, GFI = 0.843, AGFI = 0.766, NFI = 0.908, CFI = 0.940, RMR = 0.087, RMSEA = 0.091. According to the explanatory factor analysis, factor loads and fit indices were statistically valid. Cronbach’s Alpha value has been determined as 0.963.

It was determined that there was no relationship between the variables of the selfitis and religiousness. There was a statistically significant and positive correlation between the selfitis and narcissism. While there was no significant relationship between selfitis and religious behavior dimension, there was a negative and significant correlation relationship between selfitis and religious worship dimension. It was found that there was a negative correlation between narcissism and religiosity, and there was no correlation between narcissism and religious behavior, while the relationship between narcissism and religious worship dimension was negatively significant. Some data have been analyzed in the context of hypotheses regarding regression relations. According to the findings of this analysis, total religiosity score is not a significant predictor of selfitis behavior. The variable of religiosity predicts narcissism meaningfully and negatively. It was determined that there was no statistically significant regression relationships between religious behavior dimension and selfitis and between religious behavior and narcissism variable. Religious worship can explain the selfitis variable to a certain scope.

Religious worship dimension is a statistically significant negative predictor of the selfitis variable. In addition, according to the findings, the religious worship dimension is a significant and negative predictor of the narcissism variable. Finally, in the current study, analyzes were conducted on the mediating role of religiosity, religious behavior, and religious worship. The religious worship dimension functioned as a mediator in the relationship between the variable of narcissism and the selfitis variable while the total religiousness and religious behavior dimension do not play a mediator role.

Keywords: Psychology of Religion, Selfitis, Narcissism, Religious Behavior, Religious Practice.

GİRİŞ

İnternet, insanların hayatını belli düzeyde ve çeşitli şekilde etkilemektedir.² Kişilerin yaşamlarının etkilenmesinin altında aşırı internet kullanımı yatmaktadır. Ülkemiz ve dünya geneline bakıldığında insanların çoğunluğu internet ve buna bağlı araçları kullanmaktadır.³ İnternet 2000’li yıllardan itibaren toplum ve bireylerin hayatına dâhil olmuş ve bu durum sosyal ve psikolojik olarak değişimler ve dönüşümler sağlamıştır. Ayrıca internet insanların davranış, duygu, düşünüş, kültür, gelenek, din, maneviyat ve alışkanlıklarını değiştirmiştir. Örneğin internet jenerasyonu olarak adlandırılan neslin ya da z kuşağının, interneti daha fazla kullanma, yalnız yaşamaya daha yatkın, birden çok meslek yapmaya daha uyumlu⁴ ev ve ebeveynlerine daha bağımlı, sürücü belgesine daha az sahip olma gibi özellikler taşıdığı bilinmektedir. İnternet neslinin, x ve y kuşağına göre dine ve maneviyata daha az ilgi duyduğu ifade edilmektedir.⁵ Buradan hareketle internet kullanımının din ve maneviyat algısına direkt olmasa da kısmi olarak etki ettiğini söylemek mümkündür. Ayrıca internet kullanımı ile dindarlık arasında ilişkilerin olduğu ve interneti daha fazla kullanan insanların dine daha az yöneldiğini bulgulayan çalışmalar bulunmaktadır.⁶ Fakat din, maneviyat ile internet, sanal âlem arasındaki ilişkileri ele alan çalışmalar kısıtlı olduğundan bu verileri destekleyecek daha fazla nitel ve nicel bulgulara ihtiyaç duyulmaktadır.

Ülkemizde internet kullanımına bakıldığında 69,107,183 kişi aktif olarak kullanmaktadır. Bu rakam ülke nüfusunun %83.3’üne tekabül etmektedir. Aynı şekilde ülkemizde sosyal medya kullanımı oldukça yaygındır. Örneğin aktif facebook kullanıcı sayısı 44,000,000 kişidir.⁷ Bu rakamlara bakıldığında internet ve sosyal medya kullanımının insanın duygu, düşünce ve davranışlarını etkilemesi kaçınılmaz olmaktadır. Bu çalışmada ele alınan selfie çekme davranışının, internet ve sosyal medya kullanımıyla ilişkili olduğu yargısına varılabilir. Çünkü insanlar genellikle selfie davranışlarını

² Aman Gupta vd., “Internet addiction and its mental health correlates among undergraduate college students of a university in North India”, *Journal of Family Medicine and Primary Care* 7/4 (2018), 721.

³ Kültegin Ögel, *İnternet Bağımlılığı* (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2012), 1-5.

⁴ Orhan Adıgüzel et al., “Kuşakların Değişen Yüzü Ve Y Kuşağı İle Ortaya Çıkan Yeni Çalışma Tarzı: Mobil Yakalılar”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/19 (2014): 165–182.

⁵ Jean M. Twenge, *İ-Nesli*, ed. Seda Darcan Çiftçi (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2018).

⁶ Hüsnü Bodur - Sezai Korkmaz, “İlahiyat Öğrencilerinde Sosyal Medya Kullanımı ve Dindarlık İlişkisi”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2017): 329–351.

⁷ Internet World Stats (IWS), “Europe Internet Stats - Population Statistics” *Internet World Stats* (Erişim: 17 Nisan 2020),

sergilemek üzere internet ve sosyal medya araçlarına başvurmaktadır. Ayrıca insanlar selfie ve fotoğraf çekebilmek⁸ amacıyla kendilerine ekipman temin etmektedir. Dahası, kendi görünürlüklerini artırmak amacıyla⁹ bu alanlara yatırım yapmayı kişisel gelişimin bir eşiği olarak da değerlendirebilmektedir.

Son yıllarda sanal âlemle ilgili birçok çalışma yapılmaktadır. Örneğin internet bağımlılığı, siber zorbalık, internette oyun bağımlılığı, sanal kumar bağımlılığı, sanal iyi-oluş gibi konular sanal dünya ile ilgili yapılan çalışmalardan bazılarıdır.¹⁰ Ayrıca bazı araştırmalar da internet bağımlılığı, sosyal medya davranışları ve bağımlılığı, problemlerle internet kullanımı, online kumar bağımlılığı, siber zorbalık ve oyun bağımlılığı ile dindarlık ve maneviyat arasındaki ilişkiyi ele almaktadır.¹¹ Sanal âlemle ilgili yapılan çalışmalara son yıllarda selfie davranışı da eklenmiştir.¹² Fakat yurtiçi ve yurtdışında direkt olarak dindarlık ve maneviyat ile selfie arasındaki ilişkiyi ele alan çalışmalar bulunmamaktadır. Bazı kısıtlı çalışmalarda dine ait olan bazı geleneklerle selfie davranışları arasında ilişkiler kurulmuştur. Yapılan bazı çalışmalarda siber internet davranışlarının geleneksel durumları olumsuz etkilediği saptanmıştır. Örneğin cenazede selfie çekme bu alanın konuları içine dâhil olmuştur.¹³ Cenaze törenlerinde selfie çekme ve bunun internet ortamında paylaşılması bazı araştırmacıların dikkatini çekmiştir. Cenazede selfie çekmenin geleneksel cenaze törenlerinin ahengine aykırı olduğu yönünde değerlendirmeler yapılmıştır.¹⁴ Bu durum din psikoloji alanında selfie ile dindarlık arasındaki ilişkinin güçlü olduğunu elbette ki kanıtlayamaz. Fakat selfie gibi sanal davranış örüntülerinin, gelenekler üzerindeki kısmi etkisine bir örnektir.

Çalışmanın bir diğer değişkeni olan narsisizm ise selfie davranışları bağlamında değerlendirilmektedir. Aşırı derecede selfie çeken veya paylaşan insanların narsistik kişilik özellikleri taşıdığına dair literatürde birçok bulguya rastlanmaktadır.¹⁵ Bilindiği üzere narsisizm karanlık üçlünün (dark

⁸ Jessica Maddox, "Guns Don't Kill People ... Selfies Do: rethinking narcissism as exhibitionism in selfie-related deaths," *Critical Studies in Media Communication* 34/3 (May 27, 2017): 193-205.

⁹ P. Sorokowski et al., "Selfie posting behaviors are associated with narcissism among men," *Personality and Individual Differences* 85 (October 1, 2015): 123-127.

¹⁰ Sezai Korkmaz - Ali Ulvi Mehmedoğlu, "Dindarlık, Siber Zorbalık ve Problemlerle İnternet Kullanımı İlişkinine Dair Nicel Bir Araştırma," *Dini Araştırmalar* 21/53 (15-06-2018): 35-54.

¹¹ Samreen Naz - Hariom Sharma, "Review on Internet-Addiction, Personality, Religion and Adjustment of Youth," *International Journal of Recent Scientific Research* 9/1 (2018), 23535-23540.

¹² Vladan Starcevic vd., "Selfitis, selfie addiction, Twitteritis: Irresistible appeal of medical terminology for problematic behaviours in the digital age," *Australian & New Zealand Journal of Psychiatry* 52/5 (2018), 408-409.

¹³ Martin Gibbs vd., "Selfies at Funerals: Mourning and Presencing on Social Media Platforms," *International Journal of Communication* 9 (2015), 14.

¹⁴ James M. Nelson, *Psychology, Religion and Spirituality* (New York: Springer Science & Business Media, 2009).

¹⁵ Piotr Sorokowski vd., "Selfie posting behaviors are associated with narcissism among men," *Persona-*

triad) bir ögesidir. Bir yönüyle narsisizmin sanal dünyaya yansımada selfitis köprü görevi görebilmektedir. Karanlık üçlü bağlamında narsistik kişilik bozukluğu ile selfitis arasındaki ilişkinin teorik arka plandan kaynaklanması da mümkündür. Narsisistlerin en belirgin özellikleri, baskın olmaya çalışmaları, kendilerini her yerde göstermek istemeleri, ihtişam ve gösterişe düşkün olmaları ve üstünlük kurmaya çalışmalarıdır. Bu açıdan bakıldığında sosyal medya araçlarında bu özellikleri selfie ile sergilemek oldukça kolaydır. Örneğin bir çalışmada narsist kişilerin, selfie davranışlarının da oldukça fazla olduğunu ortaya koyulmuştur.¹⁶ Selfitis davranışı ile narsisizm birbirini karşılıklı olarak beslediğinden çalışmada narsisizm ile selfitis davranışı arasındaki ilişkinin ele alınması gerektiği düşünülmüştür. Diğer taraftan dini davranış ve dini ibadet ise yapısı gereği gösteriş, üstünlük ve egemenlik kurmayı, diğerlerini küçük görmeyi, kendini aşırı derecede önemsemeyi tasvip etmemektedir. Bu nitelikler göz önünde bulundurularak araştırmada dini davranış ve ibadetin, narsisizm ve selfitis davranışını negatif yönde nasıl etkilediği merak konusu olmuştur. Değişkenler arası ilişkiler değerlendirildiğinde selfie davranışları, narsisizm, dini davranış ve ibadet arasındaki ilişkilerin incelenmesi zorunluluğu doğmaktadır.

Selfitis kavramının ortaya çıkması, internet bağımlılığı kavramının ortaya çıkmasıyla benzer bir seyir izlemiştir. İnternet bağımlılığı kavramından ilk olarak bir internet sitesinde bahsedilmiştir. Ardından akademik çevreler konuya yönelmiş ve problemlerini internet davranışları¹⁷ adı altında büyük bir çalışma alanı doğmuştur. Selfitis kavramı da Vincent tarafından bir internet sitesinde şaka ve parodi olarak ortaya atılmış ve tanımlanmıştır.¹⁸ Vincent selfitis kavramını, kişinin sosyal ve bireysel ilişkilerdeki boşluğu doldurmak ve özgüven eksikliğini izole etmek için takıntılı ve aşırı bir biçimde (obsesif-kompulsif) kendi fotoğrafını çekme ve sosyal medyada paylaşma arzusu olarak tanımlamıştır. Selfitis'i bolderline, akut ve kronik olarak üçe ayırmıştır. Vincent, bu tanımın ve sınıflamanın Amerikan Psikiyatri Derneği tarafından doğrulandığını iddia etmiştir. Amerikan Psikiyatri Derneği ise böyle bir şeyi doğrulamadığını belirttiğinde internet sitesinde paylaşılan bu haberin şaka ve paradi olduğu anlaşılmıştır. Fakat Balakrishnan ve Griffiths, selfitis olarak belirtilen bu kavramı akademik olarak araştırmaya karar vermişler ve selfitis davranışlarını ölçmeye yönelik Selfitis Ölçeği

lity and Individual Differences 85 (2015), 123-127.

¹⁶ Daniel Halpern et al., "Selfie-ists' or 'Narci-selfiers'?: A cross-lagged panel analysis of selfie taking and narcissism," *Personality and Individual Differences* 97 (July 1, 2016): 98-101.

¹⁷ Kwok Kei Mak et al., "Epidemiology of internet behaviors and addiction among adolescents in six Asian countries," *Cyberpsychology, Behavior, and Social Networking* 17/11 (November 1, 2014): 720-728.

¹⁸ James Vincent, "American Psychiatric Association makes it official: 'Selfie' a mental disorder" *The Adobo Chronicles* (Erişim: 01.04.2020).

adında bir envanter geliştirmişlerdir. Yaptıkları çalışmanın sonucunda selfitis diye bir olgunun var olduğu sonucuna ulaşmışlardır.¹⁹ Balakrishnan ve Griffiths tarafından yapılan çalışmada Vincent'in parodi olarak ifade ettiği borderline, akut ve kronik selfie çekimlerinin doğrulandığı ortaya çıkmıştır.

Çalışmanın bir diğer değişkeni olan Narsisizm kavramı, psikoloji alanına ilk olarak Havelack Ellis ve Paul Nücke tarafından psikolojik bir davranışın (cinsellik) tanımı ve cinsel sapkınlık için kullanılmıştır.²⁰ Otto Rank, narsisizm kavramını kendini beğenmişlik, kibir ve kendine hayranlıkla ilişkilendirmiştir. Narsisizm kişinin kendini aşırı derecede sevmesi sonucunda benmerkezci ve bencil davranışlar sergilemesidir. Psikanaliz yaklaşımına göre kişinin kendi egosunu veya (bedensel zevklerini) cinselliğini önceleme ve libidoya aşırı yoğunlaşması sonucunda yakın ilişkiler araması olarak tanımlanmıştır. Ayrıca narsisizm, beden narsisizmi, birincil ve ikincil narsisizm olarak da sınıflandırılmıştır.²¹ Freud birincil ve ikincil narsisizme daha olumlu bakarak öz-sevginin düşünüldüğü kadar anormal olmadığını ve birincil narsisizmin kendini koruma içgüdüsünü harekete geçirerek egoya libidonal yönelim olarak tanımlamıştır. Birincil narsisizmin, ilk çocukluk döneminde bireyin kendini dış dünyadan veya nesnelere (nesne devamlılığı kazanılmaması) ayıramadığı için kendisini sevgi ve ilgi nesnesi olarak görmesiyle ilişkili olarak doğal bir gelişim süreci olduğu belirtilmiştir. İkincil narsisizm ise kişinin dışarıda bulamadığı sevgi ve ilgiyi²² başta annesinden ve dış nesnelere ayırıp kendine tekrar odaklanması olarak tanımlanmıştır. Freud'a göre birincil ve ikincil narsisizm anormal olmayıp, kişilerin birincil narsisizmden ikincil narsisizme geçerken psikopatolojik rahatsızlıklar yaşamaları muhtemeldir. Freud, narsisizmi libidonun egoya veya dışarıdaki nesnelere ya da kişilere odaklanması bağlamında değerlendirmiştir. Kişi, kendi egosundan uzaklaşarak başka bir nesneye odaklandığında ve değer verip sevdiğinde, libido da o nesneye odaklanır. Böylece birincil narsisizm, ikincil narsisizme dönüşmüş olur. Gerek bu geçişlerde olsun gerekse ikincil narsisizmin birincil narsisizme tekrar dönmesinde ol-

¹⁹ Janarthanan Balakrishnan - Mark D. Griffiths, "An Exploratory Study of 'Selfitis' and the Development of the Selfitis Behavior Scale", *International Journal of Mental Health and Addiction* 16/3 (2018), 722-736.

²⁰ Sigmund Freud, "On narcissism: An introduction," *In The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume XIV (1914-1916): On the History of the Psycho-Analytic Movement, Papers on Metapsychology and Other Works* 14/1 (1914-1916): 67-102.

²¹ Gary R. Vandenbos, *APA Dictionary Of Psychology* (Washington: American Psychological Association Inc., 2015).

²² İbrahim Demirci - Füsün Ekşi, "Büyüklenmeci Narsisizmin İki Farklı Yüzü: Narsistik Hayranlık ve Rekabetin Mutlulukla İlişkisi," *Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi* 46/1 (June 1, 2017): 37-58.

sun birtakım sıkıntılar yaşanabilir. Bu durum kişide psikolojik rahatsızlık olarak da ortaya çıkabilir.²³

Kernberg, Kohut ve Millon patolojik narsisizmi empatiden yoksun ve tutarsız erken dönem çocukluk yaşantılarıyla ilişkili görmüştür. Kernberg, narsisizmi anne ile çocuk arasındaki ilişkiye bağlı olarak yorumlamıştır. Anne ile çocuk arasındaki uyumsuzluklar ve iletişim bozuklukları narsisizme neden olmaktadır demiştir. Özellikle çocuk, anne tarafından terkedilme duygusuna maruz bırakılmışsa narsistik bozukluklara rastlamanın mümkün olduğu ifade etmiştir. Millon narsisizmin gerekçesi olarak herhangi bir gerçekliğe dayanmayan kendini aşırı değerli görme duygusuyla geliştiğini belirtmiştir.²⁴ Kohut ise narsisizmi, anne veya birincil derecede çocukların bakımını üstlenen kişi ile çocuk arasındaki ilişkilere bağlı olarak değerlendirmiştir. Bakıcı veya anne çocuğun benliğini geliştirecek davranışlarda bulunursa, çocukta normal narsisizm ve doğal bir gelişim olacaktır. Aksine anne-çocuk ilişkisi bozuk olursa, anne kaprisli ve incitici davranışlar sergilerse çocuğun benlik gelişimi aksayacaktır ve narsistik bozukluklar ortaya çıkacaktır.²⁵ Narsistik kişiler, kendilerinin herkesten daha önemli, benzersiz, üstün ve cazibelerinin yüksek olduğu algısına sahiptirler. Bunun yanında saldırgan ve değer düşürmeye yönelik davranışlarda bulunurlar.²⁶ Narsisizm ile değersizlik duygusu arasında iki yönlü ilişki bulunmaktadır. Narsisist kişi, rekabet ortamında saldırgan ve diğerine karşı değer düşürücü davranışlarda bulunmaktadır. Aynı zamanda kendi benliğine karşı da saldırgan davranmakta ve değersizlik hissi taşımaktadır. Narsistik kişilikler bir yandan büyülenmeci ve saldırgan davranırken diğer yandan bu yönlerinden kuşku duymaktadır. Aslında narsisizm, güçlü yönlerden ziyade güçsüz yönlerden daha fazla kuşku duyulmasına dayanmaktadır. Narsistik kişilikler, değersizlik ve güçsüzlük duygusunu izole etmek için kibirli ve üstünmüş gibi davranma eğilimindedirler. Bu açıdan narsisizm, değerli olmak kadar değersizlik hissiyle de ilişkilidir.²⁷

Bu çalışmanın bir diğer değişkeni olan dindarlığa bakıldığında dindarlık boyutsal olarak ele alınmıştır. Dindarlığın boyutsal olarak birçok alt boyutu bulunmaktadır. Dindarlık, dini davranış ve dini ibadet boyutu olmak üzere iki alt boyutta incelenmiştir. Dini davranış, kişinin sosyal ve bireysel

²³ Freud, "On Narcissism: An Introduction," 67-102.

²⁴ Carolyn C. Morf - Frederick Rhodewalt, "Unraveling the paradoxes of narcissism: A dynamic self-regulatory processing model," *Psychological Inquiry* 12/4 (2001): 177-196.

²⁵ H. Kohut, "Thoughts on narcissism and narcissistic rage," *Psychoanalytic Study of the Child*, 27 (1972): 360-400.

²⁶ Demirci - Ekşi, "Büyülenmeci Narsisizmin İki Farklı Yüzü: Narsistik Hayranlık ve Rekabetin Mutlulukla İlişkisi," 37-58.

²⁷ Sheldon Bach, "On the narcissistic state of consciousness," *International Journal of Psycho-Analysis* 58 (1977): 209-233.

yaşamda dini içerikli davranışlara yönelmesini ve dini davranışın sosyal, ilişkisel ve psikolojik etkilerinin hayata yansımaları içermektedir. Dini ibadet ise kişinin namaz kılması, oruç tutması, dua etmesi ve Arapça ya da Türkçe Kuran-ı Kerim okumasını kapsamaktadır.²⁸ Dinin boyutsal olarak ele alınması Glock ve Stark'ın dine boyutsal yaklaşımına dayanmaktadır. Bu bağlamda Dindarlık Ölçeğinin ölçüm amaçlarına göre²⁹ dini davranış alt boyutu, dini etki boyutuyla ilişkiliyken dini ibadet boyutu, dini bilgi boyutuyla ilişkilidir.³⁰

Çalışmada selfitis, narsisizm, dini davranış ve dini ibadet değişkenlerinin seçilme amacı farklı boyutlarda ele alınabilir. İlk olarak dindarlık ile narsisizm arasındaki ilişkilere yönelik yapılan çalışmalarda bu iki değişken arasında ilişkiler olduğu ortaya çıkmıştır. Dindarlık ve alt boyutları olan dini davranış ve dini ibadet ile narsisizm arasında negatif yönde ilişki bulunmaktadır. Ayrıca narsisizm kavramı ile selfitis arasında gerek teorik gerekse uygulama açısından benzerliklerin olması alana katkı sağlamıştır. Örneğin narsisizm ve selfitis davranışlarında ortak olarak rekabet, büyülenme, kendini aşırı önemseme ve beğenme bulunmaktadır. Dahası dindarlık değişkeninin, psikolojinin olumsuz görünümünden olan narsisizm ve selfitis negatif yönde etkileyeceği varsayılmıştır. Bu etki de dindarlık ile selfitis arasındaki ilişkiyle ilgili yapılan çalışmalarda yeni bir alan açacaktır. Özellikle selfie çekmenin toplumsal, ekonomik ve psikolojik olarak birçok göstergesi bulunmaktadır. Örneğin kişinin selfie çekmesi, toplumsal olarak kimlik inşasına, ekonomik durumunun iyi olduğunu arz etmesine ve psikolojik olarak eğlenceli ve mutlu olduğuna bir işaret olarak paylaşılabilir. Bu durumun önemli hale gelmesinde kişilerin daha görünür olması olduğu gibi artık kendi kimlik inşalarını sosyal medya üzerinden³¹ oluşturmak istemesi de ağır basmaktadır. Gerek yurtiçi gerekse yurtdışı kaynaklar tarandığında selfie ile dindarlık arasındaki ilişkiyi ele alan çalışmaya rastlanmamaktadır. Özçekim davranışları ve motivasyonları insanlarda her geçen gün artmaktadır. Bu durumda çalışma alana yeni bir görünüm kazandırmakta ve modern dönemde sıkça rastlanılan selfie davranışı ile dindarlık arasındaki ilişkiyi ortaya koymaktadır. Bu doğrultuda çalışmada Selfitis Ölçeğinin Türkçe'ye uyarlaması ve araştırmanın temel değişkenleri arasındaki ilişkilerin incelenmesi amaçlanmıştır. Araş-

²⁸ Vandenbos, *APA Dictionary Of Psychology*.

²⁹ Ali Ayten, "Kimlik ve Din: İngiltere'deki Türk Gençleri Üzerine Bir Araştırma", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 12/2 (01 Haziran 2012), 101-119.

³⁰ Charles Young Glock, - Rodney Stark. *Religion And Society in Tension* (Chicago: Rand McNally, 1965).

³¹ Zafer Özdemir, "Sosyal Medyada Kimlik İnşasında Yeni Akım: Özçekim Kullanımı", *Maltepe Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi* 2/1 (2015): 112-131.

tırmanın temel değişkenlerden biri olan Selfitis Ölçeği Türkçe literatürde bulunmamaktadır. Bu nedenle selfie çekme değişkeninin ölçülebilmesi için Selfitis Ölçeğine ulaşılmış ve çalışmada kullanmak amacıyla Selfitis Ölçeği uyarlanmıştır. Ayrıca araştırmada dindarlık, selfitis ve narsisizm arasındaki ilişkilerin incelenmesi amaçlanmıştır.

Bu çalışmanın temel değişkenlerini konu alan araştırmalara bakıldığında selfie ile narsisizm arasında ilişki kuran birçok çalışma bulunmaktadır.³² Bazı araştırmalarda selfie davranışıyla, online bağımlılıkları içeren davranışsal bağımlılıklar arasında ilişkiler olduğu tespit edilmiştir.³³ Literatürde selfie davranışları, selfie bağımlılığı ile sosyal medya kullanımı arasındaki ilişkileri³⁴ ortaya koyan çalışmalara da rastlanmaktadır.³⁵ Karakter özellikleri ve kişilik özellikleriyle selfie çekme arasında ilişki olduğunu bulgulayan bazı çalışmalar da yapılmıştır.³⁶ Gerek ülkemizde yapılan gerekse yurtdışında yapılan çalışmalar incelendiğinde; dindarlıkla narsisizm arasındaki ilişkiye dair yapılan çalışmalar bulunmasına rağmen henüz dindarlıkla selfie ya da selfitis arasındaki ilişkiyi ele alan çalışmalara rastlamak mümkün değildir. Dindarlık ile narsisizm arasındaki ilişkileri ele alan çalışmalar genel itibarıyla dindarlık ile narsisizm arasında negatif yönlü ilişki olduğunu saptamıştır.³⁷ Selfie davranışlarıyla narsisizm arasında ise pozitif yönde ilişkiler olduğunu tespit eden araştırmalar bulunmaktadır. Bu çalışmada ise nicel yöntemlere göre selfie davranışları, narsisizm, dini davranış ve dini ibadet ilişkisi ele alınmaktadır. Bu doğrultuda değişkenler arasındaki ilişkilerin incelenmesi amacıyla aşağıdaki hipotezler oluşturulmuştur.

1. ARAŞTIRMANIN HİPOTEZLERİ

(H₁) Dindarlık ile selfitis ve narsisizm arasında negatif yönde anlamlı düzeyde ilişki vardır.

(H₂) Dini davranış ve dini ibadet ile selfitis ve narsisizm arasında negatif yönde anlamlı ilişki vardır.

³² Daniel Halpern vd., “Selfie-ists’ or ‘Narci-selfiers’?: A cross-lagged panel analysis of selfie taking and narcissism”, *Personality and Individual Differences* 97 (2016), 98-101.

³³ Mark D. Griffiths, “Behavioural addiction’ and ‘selfitis’ as constructs – The truth is out there! A reply to Starcevic et al. (2018)”, *Australian and New Zealand Journal of Psychiatry* 52 (2018), 730-731.

³⁴ Cemil Akkaş vd., “Narsistagram’: Instagram Kullanımında Narsisizm”, *Seçuk İletişim* 13/1 (27 Ocak 2020), 130-157.

³⁵ Vladan Starcevic vd., “Selfitis, selfie addiction, Twitteritis: Irresistible appeal of medical terminology for problematic behaviours in the digital age”, *Australian and New Zealand Journal of Psychiatry* 52/5 (2018), 408-409.

³⁶ Peerayuth Charoensukmongkol, “Exploring personal characteristics associated with selfie-liking”, *Cyberpsychology* 10/2 (2016), 7.

³⁷ Orhan Gürsu - Fatmana Semiha Önce Özokudan, “Ergenlerde Dindarlık, Narsizm ve Özgüven”, *Turkish Academic Research Review - Türk Akademik Araştırmalar Dergisi [TARR]* 4/4 (2019), 439-454.

(H₃) Dindarlık, dini davranış ve dini ibadet, selfitis değişkenini yordamaktadır.

(H₄) Dindarlık, dini davranış ve dini ibadet, narsisizm değişkenini yordamaktadır.

(H₅) Narsisizm, selfitis değişkenini yordamaktadır.

(H₆) Dindarlık, dini davranış ve dini ibadet değişkenleri; narsisizm ile selfitis arasındaki ilişki de aracı değişken görevi görmektedir.

2. METOT

Bu araştırmada model olarak alan yazın incelemesinde dokümantasyon yöntemi ve nicel verilerin analizinde ise tarama yöntemi kullanılmıştır. İstatistiksel araştırmalarda birçok tarama yöntemi bulunmaktadır. Çalışmada üç ayrı temel değişken olduğundan tarama modellerinden, ilişkisel tarama modeli esas alınmıştır.³⁸ Verilerin toplanmasında anket yöntemine başvurulmuştur. Toplanan veriler tesadüfi örnekleme yöntemine dayanmaktadır. Katılımcılar bilgilendirilmiş ve gönüllülük esasına göre anketleri doldurmuşlardır.

2.1. Örneklem ve Veri Toplama

Çalışmanın örnekleme Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencilerinden oluşmaktadır. Ölçekler yüz yüze uygulanmıştır. Anketlerin uygulanması esnasında onam formu ile katılımcılara gerekli bilgilendirme yapılmıştır. Katılımcılar rıza/gönüllülük esasına dayalı olarak anketi doldurmuştur. Araştırmanın verileri 17 Ekim 2019 ile 31 Ekim 2019 tarihleri arasında toplanmıştır. Çalışmanın örnekleme farklı sınıflardan 200 öğrenci katılmıştır. Katılımcıların cinsiyete göre 81'i (% 40.5) erkek, 119'u (% 59.5) kadındır. Örnekleme dâhil olan öğrencilerin yaşları 17 ile 42 arasında değişmektedir ve örneklemin yaş ortalaması 20.93'tür.

2.2. Ölçekler

Kişisel Bilgi Formu: Araştırmacı tarafından katılımcıların cinsiyet ve yaş gibi demografik durumlarının belirlenmesi amacıyla hazırlanmıştır.

Selfitis Ölçeği: Bu ölçek Balakrishnan ve Griffiths tarafından geliştirilmiştir. Ölçek 20 maddeden oluşmakta ve beşli Likert tipindedir. Ölçekten alınan puanlar yükseldikçe selfie çekme sayısı da artmaktadır. Ölçekten en fazla 100 puan alınabileceken en düşük 20 puan alınmaktadır. Çevresel gelişmeler, sosyal rekabet, ilgi çekme, ruh durumu, özgüven ve öznel uy-

³⁸ Dennis Howitt - Duncan. Cramer, *Introduction to SPSS statistics in psychology: for version 19 and earlier* (Harlow: Pearson Education Limited, 2011).

gunluk olmak üzere altı alt boyuttan oluşmaktadır.³⁹ Bu çalışmada toplam selfitis puanı dikkate alınarak analizler yapılmıştır. Bu çalışmada ölçek Türkçe'ye çevrilerek gerekli uyarılama çalışmaları yapılmış ve katılımcılara uygulanmıştır. Bulgular kısmında ölçeğe ait istatistiki veriler sunulmuştur. Çevresel Etkiler alt boyutunun (1,7 ve 13. maddeler) Cronbach's Alpha değeri 0.689'dur. Sosyal Rekabet alt boyutunun (2,8,14 ve 20. maddeler) Cronbach's Alpha değeri 0.847'dir. İlgi Çekme alt boyutunun (3,9 ve 15. maddeler) Cronbach's Alpha değeri 0.884'tür. Ruh Hali alt boyutunun (4,10 ve 16. maddeler) Cronbach's Alpha değeri 0.90'dir. Öz güven alt boyutunun (5,11 ve 17. maddeler) Cronbach's Alpha değeri 0.760'dır. Özne Uygunluk alt boyutunun (6,12 ve 18. maddeler) Cronbach's Alpha değeri 0.856'dır. Selfitis Ölçeğinin toplam KMO değeri 0.949 (Barlett's Test $X^2= 3531.449$; $df=171$; $p=.000$)'dur. Selfitis Ölçeğinin toplam maddeler Cronbach's Alpha değeri 0.963 olarak tespit edilmiştir.

Narsistik Hayranlık ve Rekabet Ölçeği – Kısa Form: Bu ölçek Leckelt ve diğerleri tarafından geliştirilmiştir.⁴⁰ Narsistik Hayranlık Ve Rekabet Ölçeği, hayranlık ve rekabet olmak üzere iki alt boyuttan oluşmaktadır. Demirci ve Ekşi tarafından Türkçe'ye uyarlanmıştır.⁴¹ Bu çalışmada toplam narsisizm puanı esas alınarak analizler yapılmıştır. Ölçeğin toplam maddeler Cronbach's Alpha değeri 0.760'dır.

Dindarlık Ölçeği: Bu ölçek ise Ayten tarafından geliştirilmiştir. Ölçek üçlü Likert tipinde olup, 11 maddeden oluşmaktadır. Dini davranış ve ibadet olmak üzere iki alt boyutu bulunmaktadır.⁴² Kadın ve erkekler arasındaki dindarlık puanlarının ölçümünde, kadınların dindarlık puanına dezavantaj oluşturduğundan dolayı Cuma ve Bayram namazına gitme maddeleri ve Dindarlık Ölçeğinin ilk maddesi istatistiki olarak kararlılık göstermediğinden ölçekten çıkartılmıştır. Ayrıca ölçeğin geliştirildiği çalışmada da bu maddeler ölçekten çıkartılmış ve güvenilirlik-geçerlik çalışması bu duruma uygun olarak yapılmıştır. Dindarlık Ölçeğinin toplam maddeler Cronbach's Alpha değeri 0.669'dur.

2.3. Veri Analizi

Selfitis Ölçeğinin Türkçe'ye uyarlanması için ilk olarak kuramsal ve kav-

³⁹ Balakrishnan - Griffiths, "An Exploratory Study of 'Selfitis' and the Development of the Selfitis Behavior Scale," 722-736.

⁴⁰ Marius Leckelt vd., "Validation Of The Narcissistic Admiration And Rivalry Questionnaire Short Scale (NARQ-S) In Convenience And Representative Samples", *Psychological Assessment* 30/1 (2016), 86-96.

⁴¹ İbrahim Demirci - Füsün Ekşi, "Büyüklenmeci Narsisizmin İki Farklı Yüzü: Narsistik Hayranlık ve Rekabetin Mutlulukla İlişkisi", *Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi* 46/1 (2017), 37-58.

⁴² Ayten, "Kimlik ve Din: İngiltere'deki Türk Gençleri Üzerine Bir Araştırma," 101-119.

ramsal çerçeve incelenmiştir. Kavramsal yaklaşımın ardından ölçek maddelerinin çevirisi ve çevirisinin yapı geçerliliği sağlanmıştır. Selfitis Davranış Ölçeğinin İngilizce'den çevirisi yapıldıktan sonra 140 kişiden oluşan katılımcılara pilot bir uygulama (deneme uygulaması) yapılmıştır. Deneme uygulamasında madde ve faktör geçerlilik (KMO ve Pearson Momentler Çarpımı) testine tabi tutulmuştur. Maddeler ve faktör geçerliğinden sonra güvenilirlik analizi yapılmıştır. Son basamak olarak da yapısal eşitlik modeline göre doğrulayıcı faktör analizi yapılmıştır.⁴³ Bu çalışmanın bulguları ile pilot uygulamanın verileri paralellik göstermiştir. Veriler analiz edilirken IBM SPSS paket programı ve yapısal eşitlik modeline dayalı AMOS programı kullanılmıştır. Bu çalışmada betimleyici ve doğrulayıcı faktör analizi, betimsel istatistik, korelasyon, regresyon ve aracı değişken analizi gibi yöntemlere başvurulmuştur.

3. BULGU VE YORUMLAR

Bu bölümde Selfitis Ölçeğinin doğrulayıcı ve açıklayıcı faktör analizi yapılmıştır. Temel değişkenler arasındaki ilişkilerin incelenmesi amacıyla korelasyon ilişkisi, regresyon ilişkisi ve aracı değişken analizi yapılmıştır. Ayrıca Selfitis Ölçeğinin Türkçe dil geçerliliğine dair açıklamalara yer verilmiştir. Bu bölümde ilk olarak bulgular ortaya koyulmuş ardından hipotezlerin desteklenip desteklenmediği ifade edilmiş ve son olarak literatüre dayalı olarak tartışma/yorumlara yer verilmiştir.

3.1. Türkçe Dil Geçerliliği

Selfitis Ölçeğinin İngilizce'den Türkçe'ye uyarlanması amacıyla eş değeri sağlamak için ters çeviri tekniği kullanılmıştır. İlk olarak ölçeğin İngilizce aslı Türkçe'ye çevrilmiştir. Ardından Türkçe'ye çevrilen ölçek, dil yeterlilikleri olan üç araştırmacı tarafından İngilizce'ye tekrar tercüme edilmiştir ve ölçeğin İngilizce aslıyla kıyaslanmıştır. Ölçeğin Türkçe-İngilizce karşılaştırması için dil yeterliliği olan üç araştırmacıdan tekrar görüş alınmış ve İngilizce çevirileri karşılaştırılmıştır. Ölçeğin özgün maddelerini en iyi kapsayan ifadeler benzerlik ve farklılıklara göre belirlenip ölçeğin Türkçe haline son hali verilmiştir.

3.2. Selfitis Ölçeği Geçerlilik Analizi

Selfitis Ölçeğinin yapısal eşitlik modeline göre doğrulayıcı faktör değerleri, $\chi^2/df = 2,643$, GFI = 0.843, AGFI = 0.766, NFI = 0.908, CFI = 0.940,

⁴³ Adnan Erkuş, "Ölçek Geliştirme ve Uyarlama Çalışmalarında Karşılaşılan Sorunlar", *Türk Psikoloji Bülteni* 13/40 (2007), 17-26.

RMR = 0.087, RMSEA = 0.091 olarak tespit edilmiştir. Ölçeğin 19. maddesi açıklayıcı faktör analizinde Tablo 1’de görüldüğü üzere istatistiki olarak anlamlı olmasına rağmen, doğrulayıcı faktör analizinde faktör yükü .180 olduğu için, ölçek maddelerinden çıkartılmıştır. Ölçeğin 19. maddesi, Selfitis Ölçeğine uygunluk göstermiyor olarak yorumlanmıştır. Selfitis Ölçeğinde bir maddeyi dışladığımızda, tüm maddelerin faktör yükleri istatistiki olarak 0.001 düzeyinde anlamlıdır.⁴⁴

Tablo 1: Selfitis Ölçeği Açıklayıcı Faktör Analizi

	Faktör 1	Faktör 2	Faktör 3	Faktör 4	Faktör 5	Faktör 6
Madde 1	.797					
Madde 7	.772					
Madde 13	.724					
Madde 19*	.538*					
Madde 2		.835				
Madde 8		.887				
Madde 14		.889				
Madde 20		.706				
Madde 3			.895			
Madde 9			.903			
Madde 15			.904			
Madde 4				.907		
Madde 10				.931		
Madde 16				.912		
Madde 5					.781	
Madde 11					.881	
Madde 17					.804	
Madde 6						.885
Madde 12						.897
Madde 18						.861
Varyans (%)	51.118	69.332	81.112	84.074	67.741	77.610
Eigenvalues	2.045	2.773	2.433	2.522	2.032	2.328

KMO = 0.949; Bartlett’s test of sphericity = 3531.449; df = 171; p = 0.001

Extraction method:principal component analysis; rotation method: Varimax with Kaiser Normalization *Madde 19 ölçekten çıkartılmıştır.

⁴⁴ Barbara M. Byrne, *Multivariate Applications Series. Structural Equation Modeling With AMOS: Basic Concepts, Applications, And Programming (2nd ed.)*. (New York: Routledge/Taylor & Francis Group, 2010).

Selfitis Ölçeğinin yapısal eşitlik modeline göre değerlerine bakıldığında model fit uyumunun istatistiki olarak çok iyi olduğu görülmektedir.⁴⁵ Tablo 1'deki faktörler sırasıyla çevresel etkiler, sosyal rekabet, ilgi çekme, ruh hali, özgüven ve öznel uygunluk olarak belirtilmiştir. Tablo 1'deki faktör yüklerine bakıldığında 19. madde hariç, maddelerin tamamının istatistiki olarak geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Madde 19 açıklayıcı faktör analizine göre anlamlı ve faktör yükü kabul edilebilir⁴⁶ olsa da doğrulayıcı faktör analizine göre istatistiki olarak faktör yükü (.180) kabul edilebilir düzeyde değildir. Bu nedenle madde 19 ölçekten çıkartılmıştır. Ölçeğin her bir faktörünün varyans dağılımları da kabul edilebilir düzeydedir. Ölçek bu bulgulara göre orijinal verilerine paralellik göstermektedir.⁴⁷ Bu haliyle Selfitis Ölçeğinin güvenilirlik ve geçerlilik açısından istatistiki olarak kullanılabilir olduğu ortaya çıkmıştır.

3.3. Korelasyon ve Regresyon İlişkileri

Bu başlık altında hipotezlere dayalı olarak korelasyon ve regresyon ilişkileri analizi yapılmıştır. Tablo 2'de değişkenler arasındaki ilişkileri ortaya koyan korelasyon matrisine yer verilmiştir.

Tablo 2: Korelasyon Matrisi

	1	2	3	4	5
1.Selfitis	1				
2.Dindarlık	-.121	1			
3.Narsisizm	.441**	-.168*	1		
4.Dini Davranış	-.003	.886**	-.093	1	
5.Dini İbadet	-.224**	.770**	-.197**	.348**	1

** p < 0.01; * p < 0.05

Tablo 2'ye bakıldığında selfitisle dindarlık arasında negatif yönde ($r_{(200)} = -.121$; $p = 0,076$) ilişki olmasına rağmen istatistiki olarak anlamlı düzeyde ilişki olmadığı tespit edilmiştir. Selfitis ile narsisizm arasında ise anlamlı ve pozitif yönde ilişki ($r_{(200)} = .441$; $p < 0,01$) olduğu görülmektedir. Selfitis ile narsisizm arasında orta düzeyde bir korelasyon ilişkisi bulunmaktadır. Selfitis değişkeni ile dini davranış boyutu arasında ise negatif yönde bir ilişki olmasına karşın istatistiki olarak anlamlı düzeyde değildir ($r_{(200)} = -.003$; $p =$

⁴⁵ Byrne, *Multivariate Applications Series. Structural Equation Modeling With AMOS: Basic Concepts, Applications, And Programming (2nd ed.)*.

⁴⁶ Howitt - Cramer, *Introduction To SPSS Statistics In Psychology: For Version 19 And Earlier*.

⁴⁷ Chung Ying Lin vd., "Evaluation of the Selfitis Behavior Scale Across Two Persian-Speaking Countries, Iran and Afghanistan: Advanced Psychometric Testing in a Large-Scale Sample", *International Journal of Mental Health and Addiction* 18/1 (2020), 222-235.

.941). Selfitis değişkeni ile dini ibadet değişkeni arasında ise negatif yönde anlamlı ($r_{(200)} = -.224$; $p < 0,01$) düzeyde ilişki olduğu saptanmıştır. Dindarlık değişkeni ile narsisizm değişkeni arasında negatif yönde anlamlı ($r_{(200)} = -.168$; $p < 0,05$) düzeyde ilişki vardır. Narsisizm değişkeni ile dini davranış boyutu arasında negatif yönde ilişki olmasına rağmen istatistiki olarak anlamlı ($r_{(200)} = -.093$; $p = .191$) düzeyde değildir. Narsisizm değişkeni ile dini ibadet boyutu arasında ise anlamlı ve negatif yönde ($r_{(200)} = -.197$; $p < 0,01$) ilişki olduğu saptanmıştır.

Korelasyon ilişkisi, değişkenlerin karşılıklı olarak etkileşimini ve ilişkisini ortaya koymaktadır. Değişkenlerin pozitif yönlü ilişkilerinin olması o değişkenlerin birbirini paralel olarak etkilediğini göstermektedir. Negatif yönlü ilişkiler ise birbiri ters yönde etkilemektedir. Yukarıdaki Tablo 2’de ortaya koyulan bulgular ışığında hipotezlere bakıldığında; “(H_1) dindarlık ile selfitis ve narsisizm arasında negatif yönde anlamlı düzeyde ilişki vardır” hipotezi dindarlık ile selfitis arasındaki ilişkide desteklenmemiştir. H_1 hipotezinin varsayımı olan, dindarlıkla narsisizm arasındaki ilişkiye yönelik varsayım doğrulanmıştır. Dindarlık ile narsisizm arasındaki ilişki negatif yöndedir. Buradan hareketle dindarlık arttıkça narsisizmin azaldığını ifade etmek mümkündür. Dindarlık ile narsisizm arasındaki ilişkinin korelasyon kuvveti her ne kadar zayıf da olsa istatistiki olarak değerlendirmeye müsaittir. Dindarlık değişkeni psikolojide olumlu yönü temsil etmektedir. Örneğin pozitif psikoloji açısından bakıldığında değerler sınıflamasında dindarlık ve maneviyat⁴⁸ önemli bir olumlu özellik olarak ortaya çıkmaktadır. Narsisizm ise psikopatolojinin bir unsuru olarak değerlendirilmektedir. Öyle ki karanlık üçlünün (dark triad) bir saç ayağı olarak makyavelizm ve psikopatiyle beraber ele alınmaktadır. Bu bakımdan dindarlık ile narsisizm arasında negatif ilişkinin olması, olumlu bir vurgu olarak görülebilir.

Araştırmanın bir diğer hipotezi olan “(H_2) Dini davranış ve dini ibadet ile selfitis ve narsisizm arasında negatif yönde anlamlı ilişki vardır” hipotezi dini davranış ile selfitis arasındaki ilişkide doğrulanamazken dini ibadet ile selfitis arasındaki ilişki de doğrulanmıştır. Dini davranış ile narsisizm arasındaki ilişki desteklenmemişken dini ibadet ile narsisizm ve selfitis arasındaki ilişkide doğrulanmıştır. Bu bağlamda dini davranış boyutunun hem narsisizm hem de selfitis değişkeni ilişkisinde etkili olmadığı görülmektedir. Dini davranış boyutu, insanların yeme, içme, sosyal çevre ve toplumsal hayat ile ilgili dini davranışlarını içermektedir. Dini davranışın selfie çekme ve narsisizmle istatistiki olarak anlamlı olmasa da negatif yönde ilişki-

⁴⁸ Christopher Peterson - Martin Seligman, *Character Strengths and Virtues: A Handbook and Classification* (New York: Oxford University Press, 2004).

li çıkması dikkate değerdir. Dini ibadet boyutunda etkin olan kişilerin ise narsisizm puanları düşmekte ve selfie çekme oranları da azalmaktadır. Bu nedenle dini ibadeti daha çok yapan kişilerin narsistik davranışlarının azaldığını ve daha az selfie çektiklerini söylemek mümkündür. Bir diğer dikkat çekici kısım ise dindarlık, dini davranış ve dini ibadet ile narsisizm ve selfitis değişkenlerinin negatif yönde ilişkili olmalarıdır. Ayrıca dini ibadet değişkeninin narsisizm ve selfitis ile negatif yönde anlamlı çıkması da önemli bir bulgudur. Dini ibadet ile selfitis arasında negatif ilişki olup, dini davranış ile selfitis arasında ilişki olmaması, kişilerin selfie edimlerinde, dini davranışları dikkate almamalarından kaynaklanıyor olabilir. Dini davranış boyutunun hem selfitis hem de narsisizmle ilişkili çıkmaması dindarlığın alt boyutu olarak değerlendirilen dini davranış boyutunun yapısıyla da ilişkili olması muhtemeldir.

Gerek yurtdışı gerekse yurtiçi literatür incelendiğinde; selfie çekme ile dindarlık veya maneviyat arasındaki ilişkiyi inceleyen çalışmalara rastlamak henüz mümkün değildir. Özellikle dindarlık ile ilgili çalışan araştırmacıların selfie ve internet konularına yönelmiyor olması burada belirleyici olmaktadır. Selfie çekmenin, geleneksel ve dini kültüre etkisi üzerine yapılan bazı çalışmalar bulunmaktadır. Örneğin bir çalışma, cenazelerde selfie çekme davranışlarını konu almıştır. Çalışmaya göre özellikle genç kuşakların selfie davranışları sebebiyle cenaze töreni yapısının değiştiği ifade edilmektedir. Ayrıca bu durum yas tutma davranışlarını da etkilemektedir.⁴⁹ Buradan hareketle selfie davranışının dindarlığa, dini davranışa ve dini ibadete etkisi olacağını söylemek henüz mümkün değildir. Fakat yukarıdaki Tablo 2’de selfitis ile dini ibadet değişkeninin karşılıklı olarak ilişkili çıkması da farklı çalışmaların yapılma zorunluluğunu ortaya koymaktadır. Ek olarak dini ibadeti daha fazla yapan kişilerin, selfie çekme oranının düştüğünü veya tam tersi olarak selfie çekenlerin daha az dini ibadete yöneldiğini söylemek de mümkündür.

Narsisizm kavramında olduğu gibi selfitis kavramı da karanlık üçlüye (dark triad) benzer ve bu özellikleri taşıyabilecek niteliktedir. Bu nedenle selfitis ile narsisizm arasında pozitif yönde ilişkiler ortaya çıkmaktadır. Selfie ile narsisizm arasındaki ilişkiyi inceleyen birçok çalışma bulunmaktadır. Örneğin bir çalışmada, narsistik kişilik özelliği gösterenlerin daha çok selfie çekeceği ve daha çok selfie çekenlerin narsistik kişilik özelliklerine sahip olacağı yönünde varsayım oluşturulmuştur. Bu çalışmada narsisizm ile selfie çekme arasında anlamlı düzeyde ilişki olduğu saptanmıştır. Ardından narsistik kişilik özelliği taşıyanların daha fazla selfie çektiği ve buna

⁴⁹ Gibbs vd., “Selfies at Funerals: Mourning and Presencing on Social Media Platforms,” 14.

bağlı olarak daha fazla selfie çekenlerin narsistik özelliklerinin daha da arttığı saptanmıştır.⁵⁰ Literatürdeki yapılan çalışmaların tablo 2'deki selfitis ile narsisizm arasındaki korelasyon ilişkisini doğruladığı görülmektedir.⁵¹

Dindarlık çalışmaları incelendiğinde dindarlığın olumlu yönleri, psikopatolojik değişkenlerle negatif yönde ilişki göstermektedir. Buna bağlı olarak narsisizm ile dindarlık arasındaki ilişkilere bakıldığında genel itibariyle negatif yönde ilişki olduğu görülmektedir. Türkiye'de yapılan bir çalışmaya göre dindarlık ile narsisizm arasında negatif yönde ilişki olduğu saptanmıştır.⁵² Bir başka çalışma yüksek din eğitimi alanların, yaşları arttıkça narsistik özelliklerinin azaldığını saptamıştır.⁵³ Yapılan başka bir çalışmada ise İslami eğilimle narsisizm arasında ilişki olmadığı tespit edilmiştir.⁵⁴ Bir diğer araştırmada ise öznel dindarlık, ibadet etme ve ahlaki davranma ile narsisizm arasındaki ilişki ele alınmıştır. Çalışmanın bulgularına göre öznel dindarlıkta yüksek puan alanlar, ibadet boyutunda daha yüksek puan alanlar ve ahlaki davranışlarda daha yüksek puan alanlar, bu üç değişkende daha düşük puan alanlara göre daha düşük narsisizm puanlarına sahiptir.⁵⁵

Tablo 3: Regresyon Ağırlıkları (YEM)

	Std. C. (β)	Std. Er.	t	p
Dindarlık ---> Selfitis	-.126	.232	-1.788	.074
Dindarlık ---> Narsisizm	-.168	.291	-2.405	.016*
Dini davranış ---> Selfitis	-.005	.172	-.074	.941
Dini davranış ---> Narsisizm	-.093	.216	-1.315	.189
Dini ibadet ---> Selfitis	-.229	.214	-3.321	***
Dini ibadet ---> Narsisizm	-.197	.272	-2.832	.005**
Narsisizm ---> Selfitis	.441	.050	6.935	***

* p < 0.05; ** p < 0.01; *** p < 0.001; YEM: Yapısal Eşitlik Modeline Göre

Tablo 3'teki regresyon bulgularına bakıldığında dindarlık değişkeni selfitis değişkenini yordamamaktadır ($\beta = -.126$; p = 0.074). Dindarlık. narsisizmin anlamlı düzeyde ($\beta = -.168$; p < 0.05). yordayıcısıdır. Dindarlık değiş-

⁵⁰ Halpern vd., "‘Selfie-ists’ or ‘Narci-selfiers’?: A Cross-Lagged Panel Analysis Of Selfie Taking And Narcissism," 98-101.

⁵¹ Demirci - Ekşi, "Büyükleme Narsisizmin İki Farklı Yüzü: Narsistik Hayranlık ve Rekabetin Mutlulukla İlişkisi," 37-58.

⁵² Gürsu - Önce Özokudan, "Ergenlerde Dindarlık, Narsizm ve Özgüven," 439-454.

⁵³ İsa Özel, "Dindarlarda Narsizm: Yüksek Din Eğitimi Alan Öğrenciler Üzerine Bir Araştırma," *Journal of International Social Research* 7/32 (2014), 310-327.

⁵⁴ Orhan Gürsu - Çiğdem Apaydın, "Narsizm İle Özgüven Arasındaki İlişkide İslâmî Eğilimin Aracılık Rolü," *Ekev Akademi Dergisi* 20/66 (2016), 551-562.

⁵⁵ Saffet Kartopu, "Narsisizmin Dindarlık Eğilimleriyle İlişkisi: Gümüşhane Üniversitesi Örneği", *The Journal of Academic Social Science Studies* 6/6 (2013), 625-649.

keni narsisizme ilişkin varyansın -.168'ini açıklamaktadır. Dini davranışın ise selfitisi yordamadığı ($\beta = -.005$; $p = .941$) tespit edilmiştir. Aynı şekilde dini davranış, narsisizm değişkenini yordamamaktadır ($\beta = -.093$; $p = .189$). Dini ibadet boyutu ise selfitis değişkenini anlamlı ve negatif yönde yordadığı ($\beta = -.229$; $p < 0.001$) saptanmıştır. Aynı zamanda dini ibadet boyutu narsisizm değişkenini de negatif yönde ve anlamlı düzeyde yordamaktadır ($\beta = -.197$; $p < 0.01$). Son olarak narsisizm değişkenin, selfitis değişkenin pozitif yönde ve anlamlı düzeyde yordayıcısı olduğu bulgulanmıştır ($\beta = .441$; $p < 0.001$).

Yukarıdaki Tablo 3 bulguları göstermektedir ki regresyon ilişkisine dair “(H_3) *Dindarlık, dini davranış ve dini ibadet selfitis değişkenini yordamaktadır*” hipotezi sadece dini ibadetin, selfitis değişkenini yordaması konusunda doğrulanmıştır. Dini ibadet, selfitis davranışının -.229'unu açıklamaktadır. Dini ibadet değişkeninin selfie çekme üzerindeki etkisi % 23'tür. Bu bakımdan dini ibadete yönelen kişilerin selfitis davranışını azalttığını ifade edilebiliriz. Dini ibadetin selfitis davranışını % 23 oranında azaltması oldukça önemli bir veri sunmaktadır. Dini davranışın selfitis üzerinde etkili olmayıp dini ibadetin selfitis üzerinde etkili olması, kişilerin sanal âlemden dini davranışını önemsemediklerini gösteriyor olabilir. Zira bazı çalışmalarda sosyal medyada dindar kişilerin özçekim paylaşımlarının arttığından bahsedilmiştir. Hatta bu bağlamda sosyal medya dindarlığı⁵⁶ kavramsallaştırması yapılmıştır. Sosyal medya dindarlığının gerçekleşebilmesi için dini davranışların geri plana itilmesi gerekmektedir. Fakat sosyal medya dindarlığının sergilenmesinde dini ibadetler herhangi bir engel teşkil etmemektedir. Bu bakımdan dini davranışların değişkenlerle ilişkili çıkmaması muhtemel görülebilir. Bu durum sanal dünyada dini davranışın yok sayılmasından veya selfie çekmenin dini davranışla ilişkili olmadığı algısından kaynaklanıyor olabilir.

Çalışmanın önemli bir değişkeni de narsisizm kavramıdır. Araştırmada narsisizm, dindarlık, dini davranış ve dini ibadete yönelik de hipotez ifade edilmiştir. Araştırmanın narsisizmle ilgili “(H_4) *Dindarlık, dini davranış ve dini ibadet narsisizm değişkenini yordamaktadır*” hipotezi dindarlık ile dini ibadet boyutunda desteklenmiştir. Toplam dindarlık, narsisizmin negatif yönde % 17'sini açıklamaktadır. Dini ibadet ise narsisizmin % 20'sini açıklayabilmektedir. Dindarlık ile dini ibadetin narsisizm üzerindeki etkisi kayda değerdir diyebiliriz. Karanlık üçlüden olan narsisizm üzerinde dindarlığın % 17'lik ve dini ibadetin % 20'lik etkisinin olması istatistik araştır-

⁵⁶ Nihat Oyman, “Sosyal Medya Dindarlığı,” *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2016): 125–167.

malar açısından oldukça önemlidir. Narsisizmin çok yönlü bir rahatsızlık olduğunu değerlendirecek olursak dindarlığın ve ibadetin etkisi sağaltımda işlevsel olabilir. Kernberg, Kohut ve Millon, narsistik kişilik bozukluğun gelişmesinde çocukluk yaşantılarının etkili olduğunu özellikle vurgulamıştır.⁵⁷ Psikoterapilerde erken dönem çocuklukta yaşayan sorunların tedavisi uzun zamanlar almaktadır. Psikoterapilerde sağaltım sağlanmasında birçok yöneme başvurulmaktadır. Örneğin şema terapi yaklaşımlardan⁵⁸ sadece birini oluşturmaktadır. Şema terapiye destekleyici olarak meditasyonda kullanılmaktadır. Bulgulardan anlaşıldığı üzerine şema terapiye destek olarak meditasyona benzer şekilde dini ibadetin de kullanılabileceği önerisi değerlendirilmeye alınabilir. Aynı şekilde şema terapide dini/manevi öğelerin de yer alması destekleyici olabilir. Zira bulgular narsisizmin sağaltımında dini öğelerinde kullanılabileceği destekler niteliktedir.

Dark triadlar yani psikolojinin karanlık üçlüsü makyavelizm, narsisizm ve psikopatiden oluşmaktadır. Selfitis ile narsisizm arasındaki ilişki, selfitisin karanlık üçlüye yatkınlığını ortaya koymaktadır. Bu doğrultuda çalışmada narsisizmin, selfitisi yordayacağına dair hipotez kurulmuştur. Araştırmanın “(H_3) Narsisizm selfitis değişkenini yordamaktadır” hipotezi desteklenmiştir. Narsisizm, selfitis davranışının .441’ini açıklamaktadır. Bu bakımdan narsisizmin selfitis üzerindeki etkisi oldukça fazladır diyebiliriz. Narsisizm, selfitis davranışının % 44’ünü etkilemektedir. Bu durum göstermektedir ki psikopatolojideki karanlık üçlünden biri olan narsisizmin sanal âlemdeki görünümünü, selfitis kavramı karşılayacak özellikler taşımaktadır. Selfie çekme ile ilgili yapılan çalışmalarda twitter, instagram ve facebook gibi sosyal medya sitelerinde narsisizm ile selfie davranışı birbirine eşlik etmektedir. Narsisizmin, selfitis davranışını bu denli etkilemesi ise gerçeklikten sanallığa bir aktarım olarak ifade edilebilir. Bu aktarım konusunda Freud’un ifade ettiği birincil ve ikincil narsisizm ayrımı da yaşanıyor olabilir. Freud, birincil narsisizmin kendini koruma içgüdüsünü harekete geçirerek egoya libidonal yönelim olarak tanımlamıştır. İkincil narsisizm ise kişinin dışarıda bulamadığı sevgi ve ilgiyi⁵⁹ başta annesinden ve dış nesnelere ayırıp kendine tekrar odaklanması olarak tanımlamıştır. Freud’a göre birincil ve ikincil narsisizm anormal olmayıp, kişilerin birincil narsisizmden ikincil narsisizme geçerken psikopatolojik rahatsızlıklar yaşamaları muhtemeldir demiştir. Burada bağlantıyı şu şekilde kurabiliriz; gerçek

⁵⁷ Morf - Rhodewalt, “Unraveling the Paradoxes of Narcissism: A Dynamic Self-Regulatory Processing Model,” 177.

⁵⁸ Burcu Altın - Cansu Alsancak-Akbulut, “Kişilik Bozukluklarında Şema Terapi Etkililik Çalışmalarının Gözden Geçirilmesi,” *Türk Psikoloji Yazıları* 2/42 (2018): 76–84.

⁵⁹ Demirci - Ekşi, “Büyükleme Narsisizmin İki Farklı Yüzü: Narsistik Hayranlık ve Rekabetin Mutlulukla İlişkisi,” 37–58.

dünyadaki narsisizm birincil narsisizm ise sanal dünyaya selfitis yoluyla yansıtılan ikincil narsisizmdir. Kişinin kendi yaşamasını sürdürmesi için öz-sevgi anlamında vasat bir narsisizm yaşaması normal olarak değerlendirilebilir. Fakat sanal âleme selfie yoluyla yönlendirilen narsisizm ikincil narsisizm gibi durmaktadır. Zira kişinin takipçi ve beğeni alması, libidonal enerjinin benlikten uzaklaşıp dışarı ve bilinmeyen bir ortama aktarılmasına neden olmaktadır. Çünkü kişinin öz-sevgisini odaklayacağı yer, kendisi ile sosyal medya takipçileri ve beğeni almak arasında sıkışıp kalmaktadır. Bu bakımdan birincil ve ikincil narsisizm arasındaki uyumsuzluk kişiyi daha fazla psikopatolojiye itebilir diyebiliriz.

Regresyon ilişkilerine göre değişkenlere bakıldığında dindarlığın narsisizmle korelasyon ilişkisi bulunduğundan yordama etkisinin de olacağı öngörülebilir. Örneğin yapılan bir çalışmada narsisizm, dini başa çıkma ve dindarlık arasındaki ilişkiler ele alınmıştır. Bu çalışmaya göre dindarlık ve dini başa çıkma ile narsisizm arasında anlamlı düzeyde ilişkilerin olduğu görülmüştür.⁶⁰ Yapılan bir diğer çalışmada ise narsisizmin kişilerin manevi (spiritüel) etkinliklerini düşürdüğü saptanmıştır.⁶¹ Bulgulara göre narsisizmin manevi yönelimi olumsuz etkilediğini söylemek mümkündür. Bir diğer çalışmada ise dini yönelimin narsisizmi yordayıp yordamadığı test edilmiştir. Dini yönelim içsel ve dışsal olarak değerlendirilmiştir. İçsel ve dışsal dindarlığın narsisizmi anlamlı ve negatif yönde yordadığı tespit edilmiştir. Bu çalışmanın regresyon ilişkisi zayıf dahi olsa yine de istatistiki olarak geçerlidir.⁶²

3.4. Aracı Değişken İlişkisi

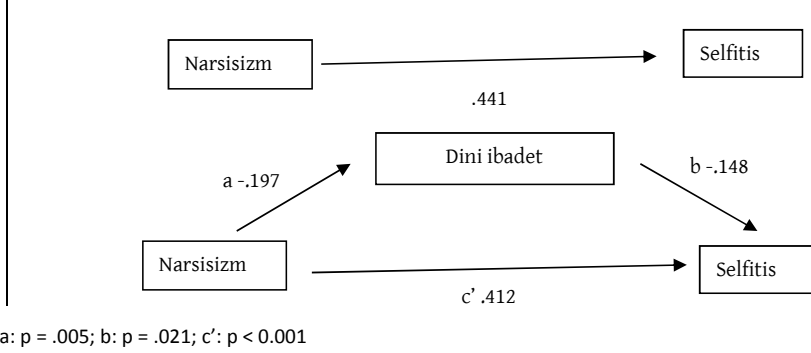
Narsisizm ile selfitis arasındaki ilişkide, dindarlık, dini davranış ve dini ibadet boyutunun ayrı ayrı aracı değişkenlik yapabileceği varsayımı ortaya atılmıştır. Fakat dindarlık, dini davranış ve dini ibadetin aracı değişken olabilmesi için bazı istatistiki şartlar bulunmaktadır. Bunlardan ilki aracı değişken ilişkisi test edilen değişkenin bağımlı ve bağımsız değişkenle anlamlı düzeyde ilişkisi olması gerekmektedir. Aracılık yapacak değişkenlere bakıldığında Tablo 2 ve Tablo 3 incelenerek ilk koşul incelenebilir. Tablo 3'teki ilişkilere bakıldığında dindarlık ile selfitis arasında herhangi anlamlı düzeyde bir ilişki bulunmadığı görülmektedir ($\beta = -.126$; $p = 0.074$). Bu bulgulara göre dindarlık değişkeni, narsisizm ile selfitis arasındaki ilişkide aracı değişken olamaz sonucu ortaya

⁶⁰ Hessel J. Zondag - Marinus H.F. Van Uden, "I just believe in me: Narcissism and religious coping", *Archive for the Psychology of Religion* 32/1 (2010), 69-85.

⁶¹ Austin J. Simpson v.dğr., "Interpersonal Transgressions and Interest in Spiritual Activities: The Role of Narcissism", *Current Psychology* 35/2 (2016), 195-206.

⁶² P. J. Watson vd., "Religious Orientation And Attitudes Toward Money: Relationships With Narcissism And The Influence Of Gender", *Mental Health, Religion & Culture* 7/4 (Aralık 2004): 277-288.

çıkmıştır. Dini davranış değişkeninin selfitis ile anlamlı düzeyde ilişkisi olmadığından dolayı (Bk. Tablo 3) narsisizm ile selfitis arasındaki ilişkide aracılık etmesi istatistiki olarak mümkün değildir ($\beta = -.005$; $p = .941$). Bu doğrultuda sadece dini ibadet boyutu narsisizm ile selfitis arasındaki ilişkide aracılık şartlarını taşımaktadır. Şekil 1’de aracı değişken modeli sunulmuştur.



Şekil 1: Çalışmanın Aracı Değişken Modeli

Yukarıdaki Şekil 1’e bakıldığında narsisizm ile selfitis arasındaki ilişki anlamlı düzeyde olup .441 değerindedir. Narsisizm ile selfitis arasındaki ilişkiye dini ibadet değişkeni aracı olarak girdiğinde ilişkinin anlamlı ve .412 değerine düştüğü görülmektedir. Buradan hareketle aracı değişken modelinin istatistiki olarak geçerli olduğunu söylemek mümkündür. Yapısal eşitlik modelinde ayrıca bootstrap ve indirekt ilişkilerinin anlamlı çıkması gerekmektedir. Bootstrap analizi bulgularına bakıldığında: Aracı değişken analizi bulgularına göre dini ibadet değişkeni, narsisizm ile selfitis arasındaki ilişkiye girdiğinde modelin istatistiki olarak anlamlı olduğu tespit edilmiştir ($p = .027$; alt sınır (LB) = .010; üst sınır (UB) = .089). Dini ibadet boyutu, narsisizm ile selfitis arasındaki ilişkiye dâhil olduğunda, narsisizm ile selfitis arasındaki ilişkide % 3 oranında bir değişim gerçekleşmektedir. Modelde dini ibadet boyutu tam olarak aracılık görevi görmese de kısmi düzeyde aracılık etmektedir denilebilir.

Aracı değişken modeli 0.001 değerinde anlamlılık göstermiş olup, aracı değişken etkisi % 1 ile % 8 arasında seyretmektedir. Buna göre dini ibadet değişkeni narsisizm ile selfitis arasındaki ilişkiye dahil olduğunda, bu ilişkiyi en az % 1 en fazla % 8 kadar etkilemektedir. Buna göre narsisizm ile selfitis arasında oluşan olumsuz ilişkiyi dini ibadetler kısmi de olsa etkileyebilmektedir. Narsisizm ile selfitis arasındaki ilişkide, dindarlığın aracı değişkenlik görevini test eden çalışmalar bulunmamaktadır. Narsisizm ile özgüven arasındaki

ilişkide İslami yönelimin aracı değişkenlik görevini test eden bir çalışma yapılmıştır. Araştırmanın bulgularına göre İslami yönelimin, narsisizm ile özgüven arasındaki ilişkide aracı değişken görevi görmediği tespit edilmiştir.⁶³ Bu veri ve bulgulardan hareketle “(H₀) Dindarlık, dini davranış ve dini ibadet, narsisizm ile selfitis arasındaki ilişkide aracı değişken görevi görmektedir” hipotezi sadece dini ibadet boyutunda desteklenmiştir.

Yurtiçi ve yurtdışı literatüre bakıldığında yukarıdaki aracılık modelini direkt olarak destekleyecek veri veya bulgu yoktur. Ancak Türkiye örneğinde yapılan bir başka çalışmada cinsiyetin narsisizm ile selfie paylaşma davranışı arasındaki ilişkide moderatörlük etkisi incelenmiştir. Bu çalışmada erkeklerde narsisizm ile selfie paylaşımı arasında pozitif yönde korelasyon ilişkisi olduğu tespit edilmiştir.⁶⁴ Buna ek olarak Şekil 1’in dolaylı yorumlanması da mümkündür. Daha önce yapılan çalışmalarda dindarlık ile narsisizm arasında negatif yönde ilişki olduğu görülmüştür. Örneğin bir çalışmada dindarlık puanları yüksek olanların narsisizm puanlarının düşük tespit edilmiştir.⁶⁵ Ayrıca narsisizm ile selfie davranışları arasında da pozitif yönlü ilişkinin olduğu ifade edilmiştir.⁶⁶ Buradan hareketle narsisizmin selfitis davranışını artırdığını söyleyebiliriz. Şekil 1’deki aracılık modeli göstermektedir ki; gündelik hayatta bir birey narsistik kişilik özelliklerine sahip ise sanal dünyada selfitise daha fazla yönelmektedir. Fakat kişi ibadete yöneliyorsa, narsisizm ile ibadet arasında negatif yönlü ilişki olmasından dolayı narsisizm puanları düşmektedir. Bireyde narsisizmin etkisi düştükçe bu durum selfie çekimlerine de yansımaktadır. Bu ikisinin ilişkisine ibadet dahil edildiğinde hem narsisizm hem de selfitis düşmektedir. Dahası ibadete daha çok yönelen bir kişide narsisizmle selfitis arasındaki karşılıklı pozitif etkinin kısmi olarak kırıldığını veya engellenmeye başladığını belirtebiliriz.

Bu çalışmanın sonuçlarına göre Selfitis Ölçeğinin istatistiksel olarak güvenilir ve geçerli olduğu saptanmıştır. Korelasyon ilişkilerinde ise selfitis ile dini ibadet arasında negatif ve selfitis ile narsisizm arasında pozitif yönde anlamlı ilişkiler olduğu tespit edilmiştir. Narsisizm değişkeni ile dindarlık ve dini ibadet arasında anlamlı düzeyde ve negatif yönde korelasyon ilişkisi vardır. Regresyon bulgularına bakıldığında dini ibadet, selfitis değişkeninin anlamlı düzeyde ve negatif yönde yordayıcısıdır. Dahası dindarlık ve dini ibadet boyutu, narsisizm değişkenini anlamlı ve negatif yönde yordamıştır.

⁶³ Gürsu - Apaydın, “Narsisizm İle Özgüven Arasındaki İlişkide İslâmî Eğilimin Aracılık Rolü,” 439-454.

⁶⁴ Demirci - Ekşi, “Büyükleme Narsisizmin İki Farklı Yüzü: Narsistik Hayranlık ve Rekabetin Mutlulukla İlişkisi,” 37-58.

⁶⁵ Paweł Łowicki - Marcin Zajenkowski, “No empathy for people nor for God: The relationship between the Dark Triad, religiosity and empathy,” *Personality and Individual Differences* 115/1 (September 1, 2017): 169-173.

⁶⁶ Sorokowski et al., “Selfie Posting Behaviors Are Associated with Narcissism among Men,” 123-127.

Ayrıca narsisizm değişkenin selfitis anlamlı ve pozitif yönde yordadığı bulgulanmıştır. Son olarak dini ibadet boyutu, narsisizm ile selfitis arasındaki ilişkide kısmi olarak aracılık yapmaktadır.

SONUÇ

Çalışmanın sonuçlarına bakılacak olduğunda Selfitis Ölçeği Türkçe'ye uyum sağlamıştır. Bu ölçek Türk kültüründe kullanılabilir özellikler göstermiştir. Genel dindarlık ve dini davranış ile selfitis arasında ilişki olmaması ölçeklerin yapısından kaynaklanacağı gibi örneklemden kaynaklanan sorunlara da işaret etmiş olabilir. Zira örneklem grubu sadece İlahiyat Fakültesi öğrencilerinden oluşmaktadır. Ayrıca genel dindarlık ve dini davranışın, selfitis yordamaması da örneklem veya ölçümden kaynaklanıyor olabilir. Bunlara ek olarak dindarlık ve dini davranışta korelasyon ve regresyon ilişkisinin olma durumu, selfitis ile dindarlık ve dini davranış arasındaki ilişkinin yapısına bağlı da olabilir. Dindarlık ve dini davranış ile selfitis arasında korelasyon ve regresyon ilişkisi çıkmamasının nedenlerini tespit edebilmek için uyarlaması yapılan Selfitis Ölçeğinin farklı çalışmalarla test edilmesi gerekmektedir. Dini ibadet ile selfitis arasında negatif yönde anlamlı düzeyde ilişkinin olması, dini ibadetlerin koruyuculuğunu ve engelleyici rolünü ortaya koymaktadır. Dahası dini ibadetin, selfitis üzerindeki etkisi yordama gücüyle de ortaya çıkmaktadır. Selfitis ile narsisizm arasındaki ilişkinin pozitif yönde olması, selfitisin, diğer psikopatolojilerle özellikle karanlık üçlü ile ilişkili olabileceğini göstermektedir. Dini ibadetin selfitis ve narsisizmi negatif yönde yordaması, dinin, psikolojinin psikopatolojik yönünü temsil eden iki değişkeni önleme ve engelleme etkisini de ortaya koymaktadır. Bu açıdan bulgular, manevi danışmanlık ve rehberlik açısından da önemli bir veriler sunmaktadır. Son olarak aracı değişken testinde görülmektedir ki narsisizm selfitis davranışını artırmaktadır. Fakat narsisizm ile selfitis davranışını sergilemede dini ibadet negatif yönlü kısmi etki göstermektedir. Bu durum da işaret etmektedir ki dini ibadet, narsisizm ile selfitis ilişkisindeki olumsuz etkileşimi kısmi de olsa kırmakta ve önlemektedir.

Yapılan bu çalışmanın sonuçlarına bağlı olarak şu önerilerde bulunmak mümkündür: Selfitis ile narsisizm arasında pozitif ilişkinin olması ve dini ibadet ile selfitis arasında negatif ilişkinin olması nedeniyle selfitis ile dindarlığın olumsuz yönleri arasında ilişki olabilir. Bu nedenle selfitis ile dindarlığın olumlu yönlerinin yanında olumsuz yönleri de incelenebilir. Ek olarak karanlık üçlü (dark triad), selfitis ve dindarlık arasındaki ilişkilerin de bulguları, çalışmanın konusu bağlamında paralel bulgular ortaya koyabilir. Selfitis ile narsisizm arasındaki ilişkiden dolayı olumlu ve olumsuz dini başa çıkma ile selfitis arasındaki ilişkilerin incelenmesi yerinde olabilir. Bu bağlamda selfitis

puanları yüksek olanların olumsuz dini başa çıkmayı daha çok kullanacaklarına dair bir varsayım test edilebilir. Çok boyutlu dindarlık ölçekleri ve bireysel dindarlık ölçeği ile selfitis arasındaki ilişkilerin araştırılması da gerekmektedir. Selfitis davranışı ile öz-kontrol ve dindarlık arasındaki ilişkilerin ortaya koyulması da literatüre katkılar sağlayacaktır.

KAYNAKÇA

- Adıgüzel, Orhan - Batur, H. Zeynep - Ekşili, Nisa. “Kuşakların Değişen Yüzü Ve Y Kuşağı İle Ortaya Çıkan Yeni Çalışma Tarzı: Mobil Yakalılar.” *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/19 (2014): 165–182.
- Akkaş, Cemil - Bakırtaş, Hülya - Çiftçi, Sakine. “Narsistagram’: Instagram Kullanımında Narsisizm.” *Selçuk İletişim* 13/1 (January 27, 2020): 130–157. <https://doi.org/10.18094/JOOSC.609111>.
- Altın, Burcu - Alsancak-Akbulut, Cansu. “Kişilik Bozukluklarında Şema Terapi Etkililik Çalışmalarının Gözden Geçirilmesi.” *Türk Psikoloji Yazıları* 2/42 (2018): 76–84. <https://doi.org/10.31828/tpy.13019961.2018.42.02.07>.
- Ayten, Ali. “Kimlik ve Din: İngiltere’deki Türk Gençleri Üzerine Bir Araştırma.” *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 12/2 (June 1, 2012): 101–119. <https://dergipark.org.tr/pub/cuilah/issue/4183/54922>.
- Bach, Sheldon. “On the Narcissistic State of Consciousness.” *International Journal of Psycho-Analysis* 58 (1977): 209–233.
- Balakrishnan, Janarthanan - Griffiths, Mark D. “An Exploratory Study of ‘Selfitis’ and the Development of the Selfitis Behavior Scale.” *International Journal of Mental Health and Addiction* 16/3 (June 1, 2018): 722–736. <https://doi.org/10.1007/s11469-017-9844-x>.
- Bodur, Hüsnü - Korkmaz, Sezai. “İlahiyat Öğrencilerinde Sosyal Medya Kullanımı ve Dindarlık İlişkisi.” *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2017): 329–351.
- Byrne, B. M. *Multivariate Applications Series. Structural Equation Modeling with AMOS: Basic Concepts, Applications, and Programming (2nd Ed.)*. New York: Routledge/Taylor & Francis Group, 2010.
- Charoensukmongkol, Peerayuth. “Exploring Personal Characteristics Associated with Selfie-Liking.” *Cyberpsychology* 10/2 (July 1, 2016): 7. <https://doi.org/10.5817/CP2016-2-7>.
- Demirci, İbrahim - Ekşi, Füsün. “Büyükleme Narsisizmin İki Farklı Yüzü: Narsistik Hayranlık ve Rekabetin Mutlulukla İlişkisi.” *Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi* 46/1 (June 1, 2017): 37–58. <https://doi.org/10.15285/maruaebd.330008>.
- Erkuş, Adnan. “Ölçek Geliştirme ve Uyarlama Çalışmalarında Karşılaşılan Sorunlar.” *Türk Psikoloji Bülteni* 13/40 (2007): 17–26.

- Freud, Sigmund. "On Narcissism: An Introduction." In *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume XIV (1914-1916): On the History of the Psycho-Analytic Movement, Papers on Metapsychology and Other Works* 14/1 (1914): 67–102.
- Gibbs, Martin - Carter, Marcus - Arnold, Michael - Nansen, Bjorn - Kohn, Tamara - Meese, James - Gibbs Marcus Carter Michael Arnold Bjorn Nansen Tamara Kohn, Martin. "Selfies at Funerals: Mourning and Presencing on Social Media Platforms." *International Journal of Communication*. 2015. <http://ijoc.org>.
- Griffiths, Mark D. "'Behavioural Addiction' and 'Selfitis' as Constructs – The Truth Is out There! A Reply to Starcevic et Al. (2018)." *Australian and New Zealand Journal of Psychiatry*. SAGE Publications Inc., August 1, 2018. <https://doi.org/10.1177/0004867418782423>.
- Gupta, Aman - Khan, AmirMaroof - Rajoura, OP - Srivastava, Shruti. "Internet Addiction and Its Mental Health Correlates among Undergraduate College Students of a University in North India." *Journal of Family Medicine and Primary Care* 7/4 (2018): 721. https://doi.org/10.4103/jfmipc.jfmipc_266_17.
- Gürsu, Orhan - Apaydın, Çiğdem. "Narsizm İle Öz güven Arasındaki İlişkide İslâmî Eğilimin Aracılık Rolü." *Ekev Akademi Dergisi* 20/66 (2016): 551–562.
- Gürsu, Orhan - Önce Özokudan, Fatmana Semiha. "Ergenlerde Dindarlık, Narsizm ve Öz güven." *Turkish Academic Research Review - Türk Akademik Araştırmalar Dergisi [TARR]* 4/4 (December 31, 2019): 439–454. <https://doi.org/10.30622/tarr.648729>.
- Halpern, Daniel - Valenzuela, Sebastián - Katz, James E. "'Selfie-Ists' or 'Narci-Selfiers'?": A Cross-Lagged Panel Analysis of Selfie Taking and Narcissism." *Personality and Individual Differences* 97 (July 1, 2016): 98–101. <https://doi.org/10.1016/j.paid.2016.03.019>.
- Howitt, D. - Cramer, D. *Introduction to SPSS Statistics in Psychology: For Version 19 and Earlier*. Harlow: Pearson Education Limited, 2011.
- Internet World Stats (IWS). "Europe Internet Stats - Population Statistics." Accessed: April 17, 2020. <https://www.internetworldstats.com/europa2.htm#tr>.
- Kartopu, Saffet. "Narsisizmin Dindarlık Eğilimleriyle İlişkisi: Gümüşhane Üniversitesi Örneği." *The Journal of Academic Social Science Studies* 6/6 (2013): 625–649.
- Kohut, H. "Thoughts on Narcissism and Narcissistic Rage." *Psychoanalytic Study of the Child* VOL.27 (1972): 360–400. <https://doi.org/10.1080/00797308.1972.11822721>.
- Korkmaz, Sezai - Mehmedoğlu, Ali Ulvi. "Dindarlık, Siber Zorbalık ve Problemli İnternet Kullanımı İlişkinine Dair Nicel Bir Araştırma." *Dini Araştırmalar* 21/53 (15-06-2018) (June 15, 2018): 35–54. <https://doi.org/10.15745/da.433507>.

- Leckelt, Marius - Wetzel, Eunike - Gerlach, Tanja M. - Ackerman, Robert A. - Miller, Joshua D. - Chopik, William J. - Penke, Lars et al. "Validation of the Narcissistic Admiration and Rivalry Questionnaire Short Scale (NARQ-S) in Convenience and Representative Samples." *Psychological Assessment* 30/1 (January 1, 2016): 86–96. <https://doi.org/10.1037/pas0000433>.
- Lin, Chung Ying - Lin, Cheng Kuan - Imani, Vida - Griffiths, Mark D. - Pakpour, Amir H. "Evaluation of the Selfitis Behavior Scale Across Two Persian-Speaking Countries, Iran and Afghanistan: Advanced Psychometric Testing in a Large-Scale Sample." *International Journal of Mental Health and Addiction* 18/1 (February 1, 2020): 222–235. <https://doi.org/10.1007/s11469-019-00124-y>.
- Łowicki, Paweł - Zajenkowski, Marcin. "No Empathy for People nor for God: The Relationship between the Dark Triad, Religiosity and Empathy." *Personality and Individual Differences* 115/1 (September 1, 2017): 169–173. <https://doi.org/10.1016/j.paid.2016.02.012>.
- Maddox, Jessica. "Guns Don't Kill People ... Selfies Do': Rethinking Narcissism as Exhibitionism in Selfie-Related Deaths." *Critical Studies in Media Communication* 34/3 (May 27, 2017): 193–205. <https://doi.org/10.1080/15295036.2016.1268698>.
- Mak, Kwok Kei - Lai, Ching Man - Watanabe, Hiroko - Kim, Dong Il - Bahar, Norharlina - Ramos, Milen - Young, Kimberly S. - Ho, Roger C.M. - Aum, Na Rae - Cheng, Cecilia. "Epidemiology of Internet Behaviors and Addiction among Adolescents in Six Asian Countries." *Cyberpsychology, Behavior, and Social Networking* 17/11 (November 1, 2014): 720–728. <https://doi.org/10.1089/cyber.2014.0139>.
- Morf, Carolyn C. - Rhodewalt, Frederick. "Unraveling the Paradoxes of Narcissism: A Dynamic Self-Regulatory Processing Model." *Psychological Inquiry* 12/4 (2001): 177–196. https://doi.org/10.1207/S15327965PLI1204_1.
- Naz, Samreen - Sharma, Hariom. "Review on Internet-Addiction, Personality, Religion and Adjustment of Youth." *International Journal of Recent Scientific Research* 9/1 (2018): 23535–23540. <https://doi.org/10.24327/ijrsr.2018.0901.1487>.
- Nelson, James M. *Psychology, Religion and Spirituality*. n.d.
- Ögel, Kültegin. *İnternet Bağımlılığı*. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2012.
- Oyman, Nihat. "Sosyal Medya Dindarlığı." *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2016): 125–167.
- Özdemir, Zafer. "Sosyal Medyada Kimlik İnşasında Yeni Akım: Özçekim Kullanımı." *Maltepe Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi* 2/1 (2015): 112–131.
- Özel, İsa. "Dindarlarda Narsizm: Yüksek Din Eğitimi Alan Öğrenciler Üzerine Bir Araştırma." *Journal of International Social Research* 7/32 (2014): 310–327.
- Peterson, Christopher - Seligman, Martin. *Character Strengths and Virtues: A Handbook and Classification*. New York: Oxford University Press, 2004.

- Simpson, Austin J. - Hermann, Anthony D. - Lehtman, Mark J. - Fuller, Robert C. "Interpersonal Transgressions and Interest in Spiritual Activities: The Role of Narcissism." *Current Psychology* 35/2 (June 1, 2016): 195–206. <https://doi.org/10.1007/s12144-015-9393-z>.
- Sorokowski, P. - Sorokowska, A. - Oleszkiewicz, A. - Frackowiak, T. - Huk, A. - Pisanski, K. "Selfie Posting Behaviors Are Associated with Narcissism among Men." *Personality and Individual Differences* 85 (October 1, 2015): 123–127. <https://doi.org/10.1016/j.paid.2015.05.004>.
- Starcevic, Vladan - Billieux, Joël - Schimmenti, Adriano. "Selfitis, Selfie Addiction, Twitteritis: Irresistible Appeal of Medical Terminology for Problematic Behaviours in the Digital Age." *Australian & New Zealand Journal of Psychiatry*. 2018. <https://doi.org/10.1177/0004867418763532>.
- Starcevic, Vladan - Billieux, Joël - Schimmenti, Adriano. "Selfitis, Selfie Addiction, Twitteritis: Irresistible Appeal of Medical Terminology for Problematic Behaviours in the Digital Age." *Australian and New Zealand Journal of Psychiatry*. SAGE Publications Inc., May 1, 2018. <https://doi.org/10.1177/0004867418763532>.
- Twenge, Jean M. *İ-Nesli*. Ed. Seda Darcan Çiftçi. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2018.
- Vandenbos, Gary R. *APA Dictionary Of Psychology*. Washington: American Psychological Association Inc., 2015.
- Vincent, James. "American Psychiatric Association Makes It Official: 'Selfie' a Mental Disorder." 2014. <https://adobochronicles.com/2014/03/31/american-psychiatric-association-makes-it-official-selfie-a-mental-disorder/>.
- Watson, P. J. - Jones, Nathaniel D. - Morris, Ronald J. "Religious Orientation and Attitudes toward Money: Relationships with Narcissism and the Influence of Gender." *Mental Health, Religion & Culture* 7/4 (December 2004): 277–288. <https://doi.org/10.1080/13674670310001606478>.
- Zondag, Hessel J. - Uden, Marinus H.F. Van. "I Just Believe in Me: Narcissism and Religious Coping." *Archive for the Psychology of Religion* 32/1 (February 1, 2010): 69–85. <https://doi.org/10.1163/008467210X12626615185702>.

Selfitis Ölçeği

	Kesinlikle Katılmıyorum	Katılmıyorum	Kararsızım	Katılıyorum	Kesinlikle Katılıyorum
1.Selfie çekmek, çevremde beni daha mutlu gösterir.	1	2	3	4	5
2.Selfielerimi paylaşmak iş ve yakın arkadaşlarımla sağlıklı bir rekabet ortamı sağlamaktadır.	1	2	3	4	5
3.Sosyal medyada selfielerimi paylaşarak çok dikkat çekerim.	1	2	3	4	5
4.Selfie çekerek stres seviyemi azaltabilirim.	1	2	3	4	5
5.Selfie çekerken kendime güvenirim.	1	2	3	4	5
6.Selfie çektiğim ve onu paylaştığım zaman arkadaşlarım arasında daha fazla kabul görürüm.	1	2	3	4	5
7.Selfie aracılığıyla çevremde kendimi daha fazla ifade edebiliyorum.	1	2	3	4	5
8.Farklı selfie pozları çekmek sosyal statümün artmasına yardımcı olur.	1	2	3	4	5
9.Sosyal medyada selfielerimi paylaştığım zaman kendimi daha popüler hissederim.	1	2	3	4	5
10.Daha fazla selfie çekmek ruh halimi düzeltir ve beni mutlu eder.	1	2	3	4	5
11.Selfie çektiğimde kendime karşı daha pozitif olurum.	1	2	3	4	5
12.Selfie paylaşmak arkadaş grubumun güçlü bir üyesi olmamı sağlamaktadır.	1	2	3	4	5
13.Selfie çekmek, olay ve deneyimler hakkında daha iyi anılar biriktirmemi sağlamaktadır.	1	2	3	4	5
14.Sosyal medyada daha fazla beğeni ve yorum almak için sık sık selfie paylaşıyorum.	1	2	3	4	5
15.Selfie paylaşarak arkadaşlarımla beni takdir etmelerini beklerim.	1	2	3	4	5
16.Selfie çekmek anında ruh halimi düzenler.	1	2	3	4	5
17.Kendime olan güvenimi artırmak için daha fazla selfie çekip onlara özel olarak bakarım.	1	2	3	4	5
18.Selfie çekmediğim zaman arkadaşlarımdan kopmuş gibi hissederim.	1	2	3	4	5
19.Gelecekte anı olması için selfie çekerim.	1	2	3	4	5
20.Selfielerimin, başkalarının selfilerinden daha iyi görünmesi için fotoğraf düzenleme araçları kullanırım.	1	2	3	4	5

ŞER'Î KAİDE VE DÂBITLARIN İSLAMİ FİNANS İŞLEMLERİNDE UYGULANMASI

APPLICATION OF SHARIA RULES AND DABITS IN ISLAMIC FINANCE
TRANSACTIONS

İSMAİL HALİTOĞLU

DR. KUVEYTTÜRK KATILIM BANKACILIĞI UYUM YÖNETİCİSİ
KUVEYTTURK PARTICIPATION BANK COMPLIANCE MANAGER

ihalidi@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-4983-6074>

 <http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.800861>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
27 Eylül / September 2020

Kabul Tarihi / Accepted
25 Aralık / December 2020

Yayın Tarihi / Published
Aralık / December 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Aralık / December

Atıf / Cite as

Halitoğlu, İsmail, "Şer'î Kaide ve Dâbitların İslami Finans İşlemlerinde Uygulanması [Application of Sharia Rules and Dabits in Islamic Finance Transactions]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 7/2 [Aralık/December 2020]: sayfa aralığı yazılacak xx-xx.

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

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.
For Permissions

ilahiyatdersisi@kilis.edu.tr



ŞER'İ KAİDE VE DÂBITLARIN İSLAMİ FİNANS İŞLEMLERİNDE UYGULANMASI

Öz

İslam hukukunun muâmelât bölümünde, genel ve özel finansal işlemlerle ilgili birtakım kaide ve dâbitlar bulunmaktadır. Günümüzde İslami finans işlemleri hakkında çalışmalar yapan Mecma'î'l-fıkhî'l-İslâmî ve AAOIFI (Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions) gibi muasır fıkıh kurumları fıkhi kural ve kaideleri kullanarak hüküm vermektedirler. Bu kurumlar fıkıh kuralları çerçevesinde neyin helal neyin haram olduğunu açıklamak için yaptıkları araştırma ve değerlendirmeler sonucu günümüz finans işlemlerine yönelik özel hükümler ortaya koymaktadırlar. Bundaki amaç ise genel olarak tüm insanların, özel olarak ise finansal işlemlerini doğru bir şekilde yapmaya özen gösteren kişilerin işlerini kolaylaştırmaktır. Nitekim Hz. Ömer (r.a) "Dinini iyi öğrenmiş kişi dışında pazarımızda kimse satış yapmasın"¹ demiştir. Günümüzde finansal işlemler hususunda fetva vermekle görevli kişilerin, özellikle İslami bankaların şer'i heyetlerinde çalışanların, kendilerine sorulan sorular karşısında meseleyi iyi kavrayıp doğru şer'i hüküm çıkarabilmeleri ve uygulayabilmeleri için bu konuya çok dikkat etmeleri gerekmektedir.

Biz bu çalışmamızda günümüz finans işlemlerinde kullanılan kaide ve dâbitları, finansal işlemlerle ilgili kuralların vurgulanması ve bu kuralların çeşitli finansal işlemlere etkileri açısından ele alacağız. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgiler için, bir kısmını çalışmamızın sonuna da eklediğimiz, bu alanda yazılmış kaynaklara bakılabilir.

Özet

Fıkıhçılar, yeni meseleler için fıkhi hükümler ortaya koymaya büyük çaba sarfetmişlerdir. Modern dönemlerde ortaya çıkan bazı fıkhi problemlere ve fıkıhçıların bunların hükmü noktasında nasıl hareket ettiklerine bakacak olursak bu noktada fıkıh konseylerinin önemli bir görev icra ettiğini görürüz. Yakın dönemlerde ortaya çıkan bu yeni meselelere ibadetler alanında bir örnek olarak, gece ve gündüz vakitlerinin 24 saati aştığı yerlerde bölgelerde namaz vakitlerinin belirlenmesi meselesi zikredilebilir. Malî muâmelât alanı da bankaların artması, ticareti işlemlerin çeşitlenerek çoğalması sebebiyle günümüzde fıkıh alanında ortaya çıkan yeni meselelerin başında gelmektedir.

Fıkıh kuralları, İslam hukukunun genel hatlarını oluşturmaktadır. Bu kurallar, fıkıhçılar tarafından şer'i kaynaklardan çıkartılarak özlü kelimelerle formüle edilmiş, İslam hukuk düşüncesinin veciz ifade biçimleridir. Öyle ki bu kuralların birçoğu hem İslam hukuku alanında hem de kanun alanında emsal teşkil edecek delil değerine ve bilinirliğe sahip olmuştur. Aynı zamanda hukukçular nezdinde de fıkhi kaidelerin birçoğu hukuk ilkesi olarak muteberdir. Çünkü bu kaideler; kanun, insanlar arası ilişkiler, hukuk ve yargı nezdinde sabit değerlere sahip hukuki ve zihinsel bir düşüncenin meyveleridir.² Bu fıkıh kurallarından malî muâmelât alanına dair olanlardan bazıları şunlardır: "Ameller niyetlere göredir." "Zarar vermek de zarara zararlar karşılık vermek de yoktur." "Mazarrât, menfaat mukabelesindedir." "Menfaat tazmin karşılığındadır." "Muâmelelerde karşılıklı rıza esastır." "Müslümanlar öne sürdükleri şartları yerine getirirler." "Davacıya delil, davalıya ise yemin gerekir." "Ödünç alınan mal iade edilir." "Borçlar emsalleriyle ödenir." "Mal borçları kendileriyle ifa edilir." "Akitlerde itibar maksat ve meâniye göredir, elfâz ve mebâniye göre değildir." "Me-

¹ Tirmizî, *Ebvâbu's-Salât*, s. 220

² ez-Zerka, Ahmet b. Şeyh Muhammed, *Şerhu'l-kavaidi'l-fikhiyye*, Mustafa Ahmed ez-Zerka tarafından düzeltildi ve yorumlandı, Şam, Dârü'l-kalem, 1989, s. 9.

şakkat teysiri celb eder.” “Muâmelelerde aslolan mübahlıktır.” “Muâmelelerde aslolan sıhhat, akitlelerde aslolan geçerliliklidir.” “Azının aksine garârın çoğu akdi ifsâd eder.” “İnsanların mallarını batıl yolla yemek haramdır.” “Asıl sakıt olduktta fer’i dahi sâkıt olur” ve diğerleri.³

Külli kaideler, genel fıkıh ilkelerini ve hükümlerini güzel bir şekilde tasvir etmektedir. Bu külli kurallar, ameli hükümleri tespit etmeyi kolaylaştıran teorik yol ve yöntemlerin ortaya çıkarılması olarak ifade edilir. Çeşitli fıkhi hükümler, konuları ve mevzuları farklı olsa bile bu kaideler aracılığıyla açıklanabilmektedir. Nitekim fıkıh kuralları olmasaydı, fıkhi hükümler dağınık bir şekilde kalırdı. Bu kurallar, fıkıh ilminde o kadar önemli ve bunların faydaları çoktur ki bunlara hâkim olmak, fıkıhçının ilmi otoritesini artırır, fetva yolları bu kurallarla belirginleşir, âlimler arasında fazilet sahibi olanlar bunlar sayesinde anlaşılır. Bununla birlikte, fıkıhın kural ve kaidelerle anlatılması, bilgileri külli olarak gruplandırdığı ve başkalarına dağınık gelen bilgileri birleştirdiği için cüzi meselelerin hepsini ezberleme lüzumunu ortadan kaldırır.⁴

Fıkıh âlimleri, külli kural ve kaidelere şer’î kaynaklara bakarak ve onlardaki cüz’î nitelikli hükümleri okuyarak ulaşımlardır. Bu külli kural ve kaideler, Kuran’ın vah-yine ve sünnetin ortaya çıkmasına eşlik eden cüz’î ayrıntılar ve meselelerle sınırlı olmayan kapsamlı şer’î hükümleri ve dini sorumluluk sahibi/mükellef kişilerin hayatlarında karşılaşılabilecekleri olayların benzerlerini içermektedir. Bu kural ve kaideler ile fıkıhçılar, insanların hayatlarındaki yenilikleri ve gelişmeleri kavrayabilmektedirler. Bu nedenle onlar, bu kurallara her zaman dikkat çekmiş, çeşitli akli ve nakli delillere dayanarak bunları genişletmiş ve farklı mezheplerde bu kural ve kaidelere dair telif çalışmaları yapılmıştır.

Fakihlerin sözleri çerçevesinde fıkhi kural ve kaidelere çok büyük bir önem verildiğini, fıkıh ilminin gerek usul gerek fûru alanıyla uğraşan her kişinin bu kurallardan müstağni kalamayacağını görmekteyiz. Bu kuralların önemi hakkında şunlar örnek gösterilebilir:

1. Bu alanda araştırma yapan kişi, fıkıh kuralları ile cüz’î olan fûru fıkıh meselelerini kavrayabiliyorsa zaman ve emekten tasarruf etmiş olur. Çünkü fıkıhta cüz’î hükümler, ezberleyerek kullanması zor ve birbirine farklı açılardan benzeyen birçok farklı konu başlığı altında yayılmış halde bulunmaktadır.
2. Fıkıh kuralları, araştırmacıda fıkıh melekесinin ortaya çıktığını gösterir, fûru ve cüz’î fıkıh bilgilerini tek bir yerde birleştirir ve böylece şeriatın amaçlarını anlamayı kolaylaştırır. Bu kurallar üzerine daha büyük ve önemli esaslar ve fıkıh teorileri bina edilir. Bu fıkhi meleke sayesinde fıkıh meselelerinin birçoku daha önce açıkladığımız gibi kendi aralarındaki ilişki çerçevesinde bunları derleyip toplayan “aslına” döndürülebilmektedir.
3. Fıkıh kuralları incelenirken, ictihad ve fıkhi tümdengelim yöntemleri gelişmekte ve yenilenmekte, meselelerin birbirine benzeyen farklı yönlerinin anlaşılması kolaylaşmaktadır. Böylece, fıkıh ilminin uygulama alanı bu kurallar sayesinde genişlemektedir. Günümüz finansal işlemler ve İslami bankacılık uygulamaları buna örnek olarak gösterilebilir. Bu durum aynı zamanda İslam hukukunu zenginleştiren yeni kuralların ortaya çıkmasıyla ve insanların birçok zorlu soruna ve çetrefilli meselelere çözüm bulmasıyla sonuçlandı.
4. Şeriatın amaçlarının ve bu amaçların bilinmesini sağlayan genel kaidelerin anlaşılması ise fıkıh kurallarının bir diğer önemli yönüdür. Örneğin insanlara karşı kolaylaştırıcı olmayı ve zorlukları ortadan kaldırmak gerektiğini anladığımız “me-

³ En-Nedvî, Ali Ahmet, *Mevsûatü'l-kavâ'id ve'd-Davâbitü'l-fıkhiyyeti'l-hâkime li'l-muâmelâti'l-mâliyyeti'l-fıkhiyyeti'l-İslâmiyye*, Dârü'l-âlemi'l-marife, s. 49.

⁴ Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. İdrîs b. Abdurrahmân Sanhâcî, *Envârüül-burûk fi envâ'i'l-furûk*, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1998, 3/1.

şakkat teysiri celbeder” kaidesi şeriatın amaçlarından biridir. Dini sorumluluk sahibi kişilerin maslahatlarını gerçekleştirmek ve zorlukları ortadan kaldırmak için bu kaidelerin şer’î hükümlerle ilişkilendirilmesi önemlidir. Bu, şeriatın hükümlerinde istenen bir şey olsa da dini kaynaklara muhalefet etmeden veya kolaylaştırmada aşırıya kaçmadan mümkün olduğu kadarıyla yapılmalıdır.⁵

Mâli muâmelât alanında ortaya koyulmuş olan fihhi kural ve kaidelerin yanında İslam’ın mâli ilişkiler hususunda vaz ettiği ahlak kuralları da var olması gerekmektedir. İslam fikriyatında muâmelât alanının ahlaki kuralları, İslam toplumunun sürekli gelişmesi için esas kabul edilmektedir.⁶ Biz de muhasebe standartları ve ilkelerinin nihayetinde ortaya çıkacak olan mali etik standartlarla ilgileniyoruz.

Bu açıdan araştırmacı, İslami finansal işlemlerle ilgili en önemli fıkıh kurallarına vukufiyetinden faydalanmakta ve İslam iktisadının fihhi kurallar ve şeri hükümler ışığında fihhi ve idari yönden risk yönetimi ile ilgili mühim meselelerini tespit etmede tanımlayıcı ve analitik çalışmalar yapabilmektedir.

Konuyla ilgili yaptığımız giriş kısmını Mustafa Ahmed ez-Zerkâ’nın şu güzel sözleriyle bitiriyoruz: “Bu fıkıh kuralları olmasaydı, fihhi hükümler sahip olduğu ilkeler olmadan görünüşte birbiriyle çelişkili dağınık meseleler olarak kalacaktı”⁷

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Kaide, Dâbit, İbrâ, Muâvaza, Yakîn, İstisna, Garrar.

APPLICATION OF SHARIA RULES AND DABITS IN ISLAMIC FINANCE TRANSACTIONS

Abstract

In the transactional part of Islamic law, there are a number of rules and *dabits* regarding general and private financial transactions. Today, contemporary fiqh institutions such as Madjma’ al-fiqh al-Islâmî and AAOIFI (Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions), which work on Islamic financial transactions, make judgments using fiqh rules and rules. These institutions put forward special provisions for today’s financial transactions as a result of their research and evaluations to explain what is halal and what is haram within the framework of fiqh rules. The purpose of this is to facilitate the work of all people in general, and especially those who take care to make their financial transactions correctly. As a matter of fact, Hazrad Omar (God bless him) said, “Only the people who has learned his religion well are allowed to sell in our market “ [1]. Today, people who are in charge of issuing fatwâ on financial transactions, especially those working in Islamic banks’ Sharia Boards, need to pay attention to this point in order to understand the issue well and make the right Shari’a judgment and apply it.

In this study, we will discuss the rules and *dabits* used in today’s financial transactions in terms of emphasizing the rules related to financial transactions and the effects of these rules on various financial transactions. For detailed information on the subject, the resources written in this area, some of which we have added to the end of our study, might be studied.

⁵ Kâmil, Ömer Abdullah, *el-Kavâidü’l-fikhiyyeti’l-kübrâ ve eseruhâ fi muâmelâti’l-mâliyye*, Kahire, Dâru’l-kütübâ, 1/38.

⁶ Saâde, Yusuf, *El-Muhasebe fi’l-fikri’l-Islâmî*, Ürdün, Târik fi’l-hidmâti’l-mektebiyye, 2010, s. 355.

⁷ Ez-Zerkâ, Mustafa Ahmed, *el-Medhali’l-fikhiyyi’l-âmm*, Beyrut, Dâru’l-fikr, 1/949.

Summary

Fiqh scholars made great efforts to develop fiqh judgments on new issues. If we look at some of these issues and how fiqh scholars judge them, we see that fiqh councils were established for this. For example, as one of these new issues in the field of prayers, the issue of restriction of prayer times in places where day and night times exceed 24 hours can be mentioned. The field of financial transaction is the field of fiqh, where most new issues are encountered today due to the widespread use of banks, trade and other issues in this field.

Fiqh rules constitute the general lines of Islamic Sharia law. These rules are concise forms of expression of Islamic legal thought, which have been formulated with concise words, extracted from Islamic sources by fiqh scholars. So much so that many of these rules have evidentiary value and recognition that will set a precedent both in the field of Islamic law and in the laws of many countries. Many of them express legal principles that are credible by jurists. Because these rules; They are the fruits of a legal and mental thought with fixed values before the law, inter-human relations, law and judiciary.⁸ Some of these fiqh rules regarding financial transactions are as follows: "Actions are based on intentions", "documentation", "both causing harm and retaliation to it with another harming act are prohibited", "benefit is in return for compensation", "benefit is in return for responsibility", "mutual consent in transactions", "Muslims fulfill their conditions", "evidence to the plaintiff and oath to the defendant", "the return of the borrowed property", "the protection of the aims of the Islamic law", "the debts are paid by their precedents", "the debts of the property are fulfilled by themselves", "recognition of agreements is based on purpose and meanings, not wordings and building blocks", "hardship invites ease", "what is essential in transactions is permissibility", "what is essential in transactions is completeness and, it is validity in contracts", "too much of gharâr (danger, risk, unknowingly endangering life or property) ruins the contract contrary to the lesser, "It is haram to exploit one's goods in invalid ways", "when it is essential is invalid, even the secondary becomes invalid" and others.⁹

Fiqh rules beautifully depict general fiqh principles and decrees. These fiqh rules are expressed as revealing the theoretical ways and methods that make it easier to identify the branches of practical fiqh judgments. Various judgements in different fields can be explained through these rules, even if the subjects and subjects of various practical judgements are different. As a matter of fact, if there were no fiqh rules, fiqh judgments would remain scattered. These rules are so important and useful in the discipline of fiqh that being able to master these rules increases the value of the fiqh scholars, the ways of fatwâ become clear with these rules, and those who are virtuous among scholars are understood thanks to them. However, comprehending fiqh with rules and rules eliminates the need to memorize all of the minor issues as it groups the information collectively and combines the information that is scattered to others.¹⁰

Fiqh scholars have reached the general rules and precepts by looking at Shariah sources and by reading the partial decrees in them. These general rules and precepts include the comprehensive religious decrees that are not limited to the partial details and issues that accompany the revelation of the Qur'an and the emergence of the Sunnah, and similar events that may be encountered in the lives of those who have

⁸ Zerka, Ahmet b. Şeyh Muhammed, *Şerhu'l-kavaidi'l-fikhiyye*, commented on and corrected by Mustafa Ahmed Zerka, Damascus, Dârü'l-kalem, 1989, p. 9.

⁹ Nedvi, Ali Ahmet, *Mevsûatü'l-kavâid ve'd-davâbitü'l-fikhiyyeti'l-hâkime li'l-muâmelâti'l-mâliyyeti'l-fikhiyyeti'l-İslâmiyye*, Dârü'l-âlemi'l-marife, p. 49.

¹⁰ Karâfi, Ebu'l-Abbâs Şihabu'd-diin Ahmed b. İdris b. Abdurrahman Sanhâci, *Envârü'l-burûk fi envâi'l-furûk*, Beirut, Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, 1998, 1/3

religious responsibility. With these rules and precepts, fiqh scholars can grasp the innovations and developments in people's lives. For this reason, they have always paid attention to these rules, expanded them on the basis of various logical and transmitted evidences, and showed the level of care to make copyright studies on these rules and rules in different sects.

We see that, within the framework of the words of fiqh scholars, a great deal of importance is attached to fiqh rules and principles, and that anyone dealing with the discipline of fiqh, either in the field of principles and methodology or in the field of djuzz al-fiqh, can not abstain from these rules. Examples of the importance of these rules are:

1. If a person conducting research in this field is able to comprehend the practical issues of fiqh based on fiqh rules he will save time and effort. Because in fiqh, practical djuzz al-fiqh provisions are spread under many different topics that are difficult to memorize and are similar to each other in different angles.
2. Fiqh rules show that the faculty of fiqh has emerged in the researcher, combining the knowledge of fiqh and djuzz al-fiqh in one place, thus making it easier to understand the aims of sharia. On these rules, larger and more important principles and theories of fiqh are built. Thanks to this fiqh faculty, many of the fiqh issues can be returned to their "original", which compiles and collects them within the framework of the relationship between them, as we have explained before.
3. While examining fiqh rules, idjtihād and fiqh deductive methods are being developed and renewed, and it is easier to understand the different aspects of the issues. Thus, the field of application of the discipline of fiqh is expanding thanks to these rules. Today's financial transactions and Islamic banking practices can be given as examples. This has also resulted in the emergence of new rules enriching Islamic law, and people finding solutions to many tough problems and complicated issues.
4. Understanding the aims of Shari'ah and the general principles that enable these purposes to be known is another important aspect of fiqh rules. For example, the rule of "hardship attracts ease", which we understand that it is necessary to facilitate people and eliminate difficulties, is one of the aims of Sharia. It is important to associate these rules with Shari(ah) provisions in order to realize the interests of people with religious responsibility and to eliminate difficulties. This should be done as far as possible without compromising religious sources or overdoing, even though this is desirable in the provisions of Sharia.¹¹

In addition to the fiqh rules and rules laid down in the field of financial transactions, there should also have moral rules which are required by Islam, regarding financial relations. In Islamic thought, the moral rules of the field of transactions are considered essential for the continuous development of the Islamic society.¹² We are also concerned with financial ethical standards that will eventually emerge from accounting standards and principles.

In this respect, the researcher benefits from his knowledge of the most important fiqh rules related to Islamic financial transactions and can conduct descriptive and analytical studies in identifying the important issues of Islamic economics related to juridical and administrative risk management in the light of fiqh rules and sharia provisions.

Keywords: Islamic Law, Precept, Dabit, Release of Debt, Exchange, Precise Information, Exception, Gharār.

¹¹ Kâmil, Ömer Abdullah, *El-Kavâidü's-fikhiyyeti'l-kübrâ ve eseruhâ fi muâmelâti'l-mâlîyye*, Kahire, Dâru'l-kütübâ, 1/38.

¹² Saâde, Yusuf, *El-Muhasebe fi'l-fikri'l-İslâmî*, Jordan, Târik fi'l-hidmâti'l-mektebiyye, 2010, p. 355.

GİRİŞ

Kaide, sözlükte “kural” veya “bir şeyin yere dayanan bölümü veya bir şeyin üzerine oturtulduğu nesne, duraç, taban, ayaklık” anlamlarına gelmektedir. “Esas” anlamını taşımaktadır ve çoğulu “üsüs”tür¹³. Kelimenin kökü ise oturmak anlamında kullanılan “ku’ûd” kelimesinden gelmektedir.

“Kaide aynı zamanda “üs, temel, esas”, “temelin aslı, kendisi” anlamlarına gelmektedir. Kaidenin çoğulu olan “kavid” de “üsün” çoğulu olan “isâs” ile eş anlamlıdır. Burada kavram; karar ve sebat anlamında gelmektedir, kaide ise bir şeyin üzerine oturduğu ve yerleşik olduğu şeydir.¹⁴

Terim Anlamı: Âlimler kaide kelimesini tarif ederken bu kelimeye çeşitli ıstılâhî anlamlar yüklemişlerdir¹⁵. Tüm ilim dallarında kabul gören genel manası ise bütün parçalarına uygulanabilen, parçalarının mahiyetinin bilinmesini kolaylaştıran tümel önermedir. Ancak kaide, ıstılâhın genelinde farklı anlamlara geldiğinden dolayı fıkhi kaidenin birçok farklı tanımı yapılmıştır:

“Kaide, verilen hükümlerin anlaşılması için parçalarının geneline uygulanabilen ve tümel olmayan genel hükümdür.”¹⁶, “Kaide, hükümlerin anlaşıldığı birçok cüz’î bilginin kendisine uygun olduğu genel husustur.”¹⁷, “Kaide, farklı konulardaki sorunlara dair genel yasama hükümlerini içeren tümel ve fikhî asıldır.”¹⁸, “Kaide, kapsadığı hükümlerin kendisiyle bilinebileceği, bir meseledeki genel nitelikli şer’î hükümdür.”¹⁹

Bu tanımları ele alacak olursak, bazı âlimlerin diğer kural ve kaideleri bu kapsamın dışında bırakmak için fıkıh kuralına özel bir tanım belirlemeye çalıştıklarını görebiliriz. Diğerleri ise tüm kaide ve kurallar için genel bir tanım yaparak fıkıhla ilgili kayıtlar eklemişlerdir. Oysa kaide, genel nitelikli bir hüküm veya mesele anlamına gelmektedir. Buna fıkıh kaydı eklenirse fıkhi olur, usule dair bir kayıt eklenirse usul kaidesi olur.

¹³ İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensâri, *Lisanu'l-arab*, Beyrut, Dârü Sâdır, 1414, 3/357; er-Râzî, Zeynüddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekir b. Abdülkadir, *Muhâtürü's-Sihâh*, Mısır, Dârü'n-Nahdâ, s. 544; “Kaide”, TDV İslam Ansiklopedisi, 24. Cilt, s. 205-210.

¹⁴ el-Münâvî, Zeynüddin Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'arîfin b. Nûriddin b. Ali el-Haddâdi, *et-Tevkîf alâ mühimmâtî't-te'arîf*, Kahire, Alemü'l-kütüb, 1990, s. 266.

¹⁵ Cürçani, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerif el-Hanefî, *et-Ta'rifât*, Beyrut, Dârü'l-kitâbü'l-arabî, 1405 (h.), s. 219; el-Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Mekrî, *el-Misbâhu'l-münîr fi garibi's-şerhi'l-kebîr*, Beyrut, el-Mektebetü'l-İlmiyye, 2/520; es-Sübki, Ebû Nasr Tâcüddin Abdülvehhâb b. Ali b. Abdülkâfi es-Sübki, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, Beyrut, Dârü'l-kütübü'l-İlmiyye, 1413 (h.), 1/11

¹⁶ el-Hamavî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed, *Gamzü 'uyûni'l-besâ'ir şerhi'l-Eşbâh ve'n-nezâir*, Beyrut, Dârü'l-kütübü'l-İlmiyye, 1985, 1/51

¹⁷ Sübki, el-Eşbâh ve'n-nezâir, 1/11.

¹⁸ en-Nedvi, Ali Ahmed, *Mevsûatü'l-kavâid ve'd-davâbit el-fikhiyye el-hâkime li'l-muâmelâti'l-mâliyye fi'l-fikhi'l-islâmi*, Dârü'l-Âlemi'l-Ma'rife, s. 45.

¹⁹ En-Nedvi, *el-Kavâid ve'd-davâbitü'l-fikhiyye*, 1/40.

Dâbıtın Sözlük ve Terim Anlamı:

“Dâbıt”, sözlükte bir şeyi “gerekirmek, tutmak veya hapsetmek” anlamlarında kullanılmaktadır. Sözcüğün mâzî sığası “da-be-ta (ضبط)”, muzârisi “yedbitu (يضبط) ve yedbutu (يضبط)”, mastarı ise “dabtan (ضبط)” şeklinde gelmektedir. Aynı zamanda dabt kelimesi bir şeyi “iyi bir şekilde ezberlemek” anlamına gelmektedir²⁰.

Istılahta ise bazı âlimler, kaideyi dâbıt ile aynı anlamda görürken²¹ bazıları dâbıta has bir tarif yapmışlardır. Bu tanımlarda bazıları şöyledir:

“Dâbıt bir konu başlığına mahsustur ve birbirine benzeyen meseleleri düzenlemesi içindir.”²², “Dâbıt bir konu başlığı altındaki farklı meselelere uygulanan bütüncül fikhî hükümdür.”²³

Dâbıt ve Kaide Arasındaki Fark:

Fıkıh kuralları dâbıt ile karıştırılabildiğinden aralarındaki farkın ortaya konması gerekmektedir. Bu iki kavram arasında umum-husus ilişkisi söz konusudur. Kural mutlak olarak daha geneldir, dâbıt ise mutlak olarak daha özel niteliktedir. Kaide ve dâbıt arasındaki en temel fark, dâbıt tek bir bölüm altındaki meseleleri kapsarken, kaide farklı bölümlere ait meseleleri de ihtiva etmektedir.²⁴ Şöyle de denilebilir: Dâbıt bir veya birbirine yakın birden fazla bölümlere mahsus iken kaide çok daha fazla fikhî bölümleri kapsamaktadır. Aslında dâbıtlar ve kaidelerin hepsi de fûru fıkıh meselelerine uygulanan kurallardır. Aynı zamanda kendilerinden cüzî meselelerin türediği külli/tümel prensipler ve bu cüzî meselelerin üzerine bina edildiği temel esaslardır. Ancak kaide, dini ilimlerin ihtiva ettiği bölümlerden belirli bir konuya has olmaması özelliğiyle dâbıttan ayrılarak daha geniş bir manayı ifade etmektedir. Örneğin; “Meşakkat teysîri celb eder”²⁵ kaidesi dâbıt olarak değil kaide olarak isimlendirilmektedir. Çünkü bu prensip; ibadetler, muâmelât ve fıkıhın diğer tüm alt dallarına ait bölümler altındaki tikel meseleler için geçerlidir. Ancak “icaresi caiz olan şeyin iâresi de caizdir” kaidesi muâmelât bahislerinden “âriyet” bölümüne has kılınmış fikhî bir dâbıttır. Aynı şekilde “Selem akdine konu olması caiz olmayan şeyin karz olarak verilmesi de caiz değildir” kaidesi muâmelât bahislerinden “karz”

²⁰ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 7/340; er-Râzî, Muhammed b. Ebû Bekir, *Muhtârû's-sihâh*, thk. Mahmud Hâtur, Beyrut, Mektebetü Lübnan Nâşirûn, 1995, s. 182.

²¹ el-Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münîr*, 2/510; İbrahim Mustafa ve Ahmet ez-Ziyât, *El-Mu'cemu'l-vasît*, İskenderiye, Daru'd-dâ've, 1/533

²² Sübkî, *El-Eşbâh ve'n-nezâir*, 11/1; İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrahim b. Muhammed el-Mısri , *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, Muhammed Mutî' el-Hâfız tahkiki, Beyrut, Daru'l-fikr, 1403, s. 192.

²³ Abdusselam b. İbrahim b. Muhammed el-Hüseyn, *el-Kavâid ve'd-davâbitü'l-fikhiyye*, Dâru't-te'sil, Kahire, 2002, 72/1

²⁴ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, s. 192; en-Nedvî, *el-Kavâid ve'd-davâbitü'l-fikhiyye*, 46/1.

²⁵ Mecelle, *mad.* 17.

bölümüne has kılınmış fikhî bir dâbittir. Bu, İbn Nuceym,²⁶ İmam Suyûtî,²⁷ İmam Taceddin es-Sübki²⁸ ve diğer âlimlerin birçoğunun kaide ve dâbit arasındaki istilâhi ayrım üzerinde ittifak ettiği baskın görüştür. Bazı fakihler İbnü'l-Hümâm gibi durum ne olursa olsun eğer daha önceden kaide ve dâbit arasındaki fark açıklanmışsa kullanım kolaylığı olması için hepsine kaide ismini vermişlerdir.²⁹ Ancak eski ve yeni fikhî kavaid kitaplarında şu açıkça görülebilmektedir: Âlimler; kaideler ve dâbitler hakkında çok uzun tartışmalar yapmışlar ve çok büyük ameli etkisi olan önemli hükümler zikretmişlerdir. Bu hükümler kaide ve dâbitin özelliklerine sahip olmasalar da bu durum zamanla yaygınlaşmıştır. Söz konusu durumu yaygınlaştıran şey ise ilmi bölümlerden her biri için dâbit ve kaidelere dayanan kapsamlı bir teori ortaya çıkarma isteğidir. Bu kurallar âlimlerin üzerinde ittifak etmesi veya tercihe şayan hale gelmesiyle kabul gören cümlelerden oluşmaktadır. Bu cümlelere muâmelât bölümünde yer alan aşağıdaki kurallar örnek verilebilir:

-“Bir akdin konusu birden fazla garantiyi içermez.”³⁰

-“Delâleten izin, sarâhaten izin gibidir.”³¹

-“Fuzuli işlem mal sahibinin izni üzere mevkuftur.”³²;

Bu yaklaşımın itidalli bir şekilde, usul kurallarının fûru meseleler içinde kaybolmasına sebebiyet verecek derecede aşırıya gitmeden uygulanmasında bir sakınca yoktur. Bu cümlelerin kaide olarak kabul edilmesi için üzerinde icma edilmesi veya âlimler tarafından çokça tercih edilmesi şart koşulabilir. Kuramların gerektirdiklerini tam olarak gerçekleştiren kapsamlı teoriler geliştirilmesi durumunda bunlar mevcut kaide ve dâbitlere katılabilir. Bu durumun eski ve yeni kaynaklarda nasıl ele alındığı tekrar gözden geçirilmeli ve sonradan yapılan eklemelerden arındırılmalıdır. Buna ek olarak bu konuda ümmetin her çağda ortaya çıkan ve süregelen ihtiyaçları da göz önünde bulundurulmalıdır.

1. KÜLLÎ FIKİH KAİDELERİ: “KAVÂİD-İ KÜLLİYYE”

Küllî kaideler, herhangi bir fikhî bölümüne has olmayıp tüm bölümlerde bulunmaktadır. Biz de bu kaidelerden üç tanesini seçerek mali işlemlere

²⁶ İbn Nuceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, s. 192

²⁷ Es-Süyûtî, Celâlüddin Abdurrahman b. Ebû Bekir b. Muhammed el-Hudayrî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, Beyrut, Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 1403 (h.), s. 467

²⁸ Es-Sübki, *El-Eşbâh ve'n-nezâir*, 1/11

²⁹ Emir Pâdişah, Muhammed Emin b. Mahmûd el-Hüseynî el-Buhârî el-Mekki, *Teyisirü't-Tahrîr*, Mısır, Matbaatu Mustafa el-Babi el-Halebi, 1932, 1/15

³⁰ Es-Sübki, *El-Eşbâh ve'n-nezâir*, 1/300

³¹ Ali Haydar, *Düveru'l-hükkâm şerhu mecelleti'l-hükkâm*, trc. Fehmi el-Hüseynî, Beyrut, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 220/2, (Madde, 772)

³² İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddin Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân Receb el-Bağdâdî, *el-Kavâ'id*, Mekke, Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1999, s. 436.

dair uygulama alanları ile sınırlamaya çalıştık. Fıkıh bölümlerden birine ait olmayan, ancak tüm fıkıh bölümlerinde yer alan küllî kaidelerde temsil edilmektedir.

1.1. Kaide: “Bir işten maksat ne ise hüküm de ona göredir.”³³

Bu kaide, fer’î hükümleri kapsayan, hatta en başında gelen küllî kaidelerden biridir. Bu kural, söz, fiil ve tasarruflardaki niyet ve maksatları dikkate alma noktasında önem arz etmektedir. İbn Kayyim el-Cevziyye bu konuda şöyle söylemektedir: “Niyet; amelin ruhu, özü ve temelidir. Amel, niyete tabidir. Niyet doğru olursa amel de doğru olur. Niyet kötü olursa amel de kötü olur.”³⁴

Bu kaidenin kaynağı Hz. Peygamber’in şöyle söylediği meşhur bir hadise dayanmaktadır: “Muhakkak ki ameller niyetlere göredir.”³⁵ Bu kuralın anlamı ise yapılan bir şeyin hükmünün, o şeyi yapan kişinin amacına göre³⁶ değişmesidir. Diğer bir ifadeyle, herhangi bir iş hakkında verilecek olan hüküm, o işin hangi gerekçeyle yapıldığına göre farklılık arz eder.³⁷

1.1.1. Bu kaide finansal işlemleri kapsıyor mu?

Bu kaidenin önemi hususunda; tüm söz, fiil ve tasarrufların bu kurala göre değerlendirileceğinden bahsetmiştik. Buradan hareketle kaidenin ibadetler de dâhil olmak üzere mükellefin yaptığı tüm eylemleri kapsadığı söylenebilir. Ancak niyetin ibadetlerde etkili olması için açıklamaya ihtiyaç yoktur. Çünkü fiil, niyet olmadan ibadet olmaz. Bazı âlimler muâmelâtta niyetin gerekli olmadığını söylerken, bazıları da niyeti bir zorunluluk olarak kabul etmişlerdir.

Akitlerde görünür olmayan niyetin etkisinin olmadığını söyleyenler Hanefiler, Şâfiiler ve Zâhirîlerdir. İmam Şafî bu konuda şöyle söylemiştir: “Her akit görünüşte sahihtir ve töhmet, taraflar arasındaki akdi batıl yapmaz. Ben akdin görünüşteki sıhhatine cevaz veriyorum. Belli edildiğinde akdi fâsit edecek bir niyeti (gizlemeyi) hoş karşılamıyorum.”³⁸ Bu görüşü savunan âlimler akdin zâhirine itibar etmişler ve akdi yapanların neye niyet ettiklerini dikkate almamışlardır. Ayrıca bu görüşü savunanlar îne satışını ve boşanma niyetiyle nikâhı da kabul etmektedirler³⁹.

³³ es-Süyûti, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, s. 8; Es-Sübkî, *El-Eşbâh ve'n-nezâir*, 54/1; Mecelle, mad. 2

³⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr, *İ'lâmü'l-muvakkî'in 'an rabbi'l-âlemin*, Taha Abdurrauf Sa'd tahkiki, Beyrut, Dâru'l-celil, 1973, 3/123

³⁵ Buhârî, *Bed'u'l-vahiy*, 1

³⁶ en-Nedvi, *el-Kavâid ve'd-davâbitü'l-fıkhiyye*, 1/40

³⁷ Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/17

³⁸ İmam Şafî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris b. Abbâs, *el-Ümm*, Beyrut, Dâru'l-Mâ'rife, 1393 (h.), 3/74

³⁹ İbn Âbidin Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*,

Niyetin akitlere tesirinin olduğunu ise Mâlikî ve Hanbelî âlimler ileri sürmektedirler. Şâtibî bu konuda şöyle söyler: “Kim şeriatın kendisine emrettiği şeyden başka bir şey isterse onu ihlal etmiştir. Şeriata zıt bir amel yaparak onu ihlal eden kişinin ameli ise batıldır. Dolayısıyla, kim ki şeriatın ona emrettiğinden başka bir şey isterse onun bu ameli batıldır.”⁴⁰ İbn Teymiyye ise bu konuda şu sözleri sarf etmiştir: “Kişinin ibadetlerinde olduğu gibi tasarruflarında da maksada ve inancına itibar edilir. Maksat kişinin ibadetlerini vacib, müstehab, haram, sahih veya fâsid yapabileceği gibi bir şeyi helal veya haram, sahih veya fâsid, bir yönüyle sahih, bir yönüyle fâsid yapar.”⁴¹

İbnu'l-Kayyim de bu konuda şöyle söylemektedir: “Akitlerde ve fiillerde söylenen sözlerin ve yapılanların zahirine bakılmaksızın bunların gerçekte ne maksatla yapıldıklarına itibar edilir. Bu, kaldırılması caiz olmayan genel şer'î bir kaidedir. İbadetlerde nasıl inanç ve maksada itibar ediliyorsa muâmelât ve tasarruflarda da bunlar dikkate alınır. Yani kasıt, niyet ve inanç bir şeyi helal veya haram, sahih veya fâsid yapar.”⁴²

Bu konuda tercih edilen görüş, Hanbeliler ve Mâlikilerin görüşüdür. Çünkü bu kaide dini ilimlerinin birçoğu için geçerlidir ve muâmelâta dair muhtelif meseleleri içermektedir. Muâvazalı akitler, temlik ve borcun affedilmesi (ibrâ) gibi birçok fikhî bölüm için geçerli olduğu gibi vekâlet, tazminat, emanet ve ukûbât bölümleri için de geçerlidir.⁴³ Bu kaide ayrıca hibe, imâlî satışlar, vakfetmek, borç vermek, tazmin etmek, havale, vekâlet ve ikale gibi dolaylı akitler için bir bölümdür.⁴⁴ Niyet ve amaçları gözetmek, Şeriatın serbest kıldığı bir yolun içini boşaltarak faize veya haram bir işe tevessül etmek isteyen kişilere imkan verebilir. Örneğin birisi yemek veya ticaretini yapmak için üzüm satın alsa bu, caizdir. Ancak bu üzüm, şarap yapmak için satın alınırsa veya başka birine şarap yapması için satılırsa caiz olmaz. Yine aynı şekilde Allah yolunda cihad etmek için veya devletin halkını koruması için silah satmak caizdir. Ancak aynı silahı terörist

Beyrut, Dâru'l-fikr li't-tabâati ve'n-neşr, 2000, 5/273; el-Kâsânî Ebû Bekr Âlâüddin b. Mes'ûd b. Ahmed, *Bedâiü's-sanâi' fi tertibiş-şerâ'i*, Beyrut, Dâru'l-kitabi'l-arabî, 187/3; İbn Nüceym, *El-Eşbâh ve'n-nezâir*, s. 18; en-Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, Beyrut, Dâru'l-Fikir, 1997, 9/248

⁴⁰ eş-Şâtibî, Ebû İshâk İbrâhim b. Mûsâ b. Mohammed el-Lahmî, *el-Muvâfakât*, thk. Abdullah Beyrut, Dıraz, Dâru'l-Mâ'rife, 2/333

⁴¹ İbn kayyim, *l'lâmu'l-muvakkîn*, 3/95

⁴² İbnu'l-kayyim, *l'lâmu'l-muvakkîn*, 3/95

⁴³ ez-Zerka, Ahmed b. Muhammed, *Şerhu'l-kavâidi'l-fikhiyye*, Dimaşk, Dâru'l-kalem, 1989, s. 47

⁴⁴ Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, s. 49

gruplara veya bu silahlarla Müslümanları öldürecek, fitne ve fesat çıkaracak kimselere satmak caiz değildir.⁴⁵ Hanefi mezhebi ise buna cevaz vermiştir.⁴⁶

1.1.2. Kaidenin günümüz işlemlerinde tatbik edilmesi

Bu kaidenin mali muâmelât konularında uygulama alanı çok fazladır. Söz konusu kullanım alanları aşağıdaki şekilde özetlenebilir:

- Akitlerin sîgaları: Lafızlar, kişinin istediği anlamları ifade etmek için kullandığı kalıplardır. Konuşan kişinin amacına delalet eden her lafız, o amaca yorulur. Çünkü amaç, konuşanın bilgisi ve niyetinden ibarettir. Akitler için belirli sîgalar yoktur. Akitlerde muteber olan ise lafızlar değil, anlamdır.

- Akit yapan tarafların bu akitteki amaçlarının, akdin helal veya haram, sahih veya fâsid olmasında (görünüşte bu amacı beyan etmemiş olsalar bile) etkisi vardır. Yapılmak istenen akitte amaçlanan şey açıkça belirtilmiş ise akdin tarafları helal veya haram istedikleri şeyi elde ederler. Bundan dolayı dolandırıcılık yapmak yasaktır. Kişi Allah'ın haram kıldığı bir şeyi helal görmekle herhangi bir menfaat elde etmez, aksine yaptığı akdin butlanı ve amacının ortadan kaldırılması icab eder.

Bu konuda kaidenin aslına dönülmesinin gerekmektedir. Bunun yanında bu kuraldan türeyerek günümüzde yaygınlık kazanan, ancak İslami finans alanında dış görünüşü maksadından farklı olan akit ve uygulamalar bulunmaktadır. Günümüzde mali ilişkilerdeki amaç/kasıt yönü, İslam iktisadi alanındaki sorunları iyileştirememiştir. Öyle ki bu alanda verilen fetvaların büyük bir çoğunluğu uygulamanın görünen/zahir tarafına bakılarak verilmektedir. Meselenin niyet tarafına bakılarak hüküm verilmesi, uygun araç, mekanizma, gösterge ve şartlar ortaya konmadığından dolayı ihmal edilmiştir. Aynı şekilde, görünüşte sahih ancak gerçekte batıl olan faiz akitleri gibi şer'i yasaklara düşmeden yatırım ve finansman sözleşmeleri yapmakla ilgilenenlerin iç iradesine rehberlik etmeye katkıda bulunan işlemlerdeki niyetler de bir diğer ihmal konusudur. Bu işlemler şunlardır:

1) Akdin Konusunun Satışa, Temlik/temellük ve Teslim/tesellüme Uygun Olmaması

Şeriatla alım-satım akdinin sıhhat şartlarından biri, satılan malın akit

⁴⁵ Karâfi, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. İdris b. Abdirrahmân, *ez-Zahîra*, thk. Muhammed Ebü Hubze, Beyrut, Daru'l-garbi'l-İslâmî, 1994, 4/114; er-Remli, Ebü Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Hamza, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*, Beyrut, Dârü'l-fikr, 1984, 3/471; Merdâvi, Ebü'l-Hasen Alâüddin Ali b. Süleymân b. Ahmed, *el-İnsâf fi mar'ifeti'r-râcih mine'l-hilâf 'alâ mezhebi'l-İmâmi'l-mübeccel Ahmed b. Hanbel*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Kahire, Hacr littabâa ve'n-neşr, 1995, 11/168

⁴⁶ Cessas, Ebü bekr Ahmed b. Ali er-Râzi, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvi*, thk. İsmetullah İna yetüllâh Muhammed, Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2010, 6/391.

anında herhangi bir engel olmaksızın onda tasarruf edebilecek şekilde tamamen satıcıya ait olmasıdır. Böylece akdin konusu olan mal akit anında teslim etmeye müsait olacaktır. Eğer satılan malda tasarrufta bulunmak kanuni veya pratik açıdan mümkün değilse satıcının o malda asaleten veya vekaleten ticaret yapmaya hakkı yokmuş gibi olmaktadır. Bazı İslami bankaların yaptığı genel vekalet uygulaması bu duruma örnek gösterilebilir. Böyle bir uygulamada vekalet veren ne için vekalet verdiğini bilmediği gibi müşteri de vekalet niyetiyle söz konusu malı satın almamaktadır. Bir diğer örnek ise teverruk gibi yerel ve uluslararası piyasada yapılan emtia alım satımlarıdır. Bu uygulama ve düzenlemeler, görünüş itibariyle tarafların faizciliğe girişmesi ve belirli bir para karşılığında daha fazla para alınması sebebiyle vaziyet ve sonuç açısından bakıldığında çatışmaya sebep olmaktadır. Özellikle paladyum satışı gibi tarafların her ikisi veya birinin bir emtiayı teslim olmaksızın satın almak üzere ittifak etmesi yukarıda bahsi geçen uygulamalardandır. Buna benzer bir diğer uygulama müşterinin emtiayı teslim almasına izin verilmeyip sadece kaydi olmak şartıyla ona satış yapılmasıdır. Örneğin, emtianın teslim edilmesi için müşteriye satışta belirli bir miktarın satılması şart koşulmakta, müşteri bu miktardan daha az emtia satın alırsa bu ona teslim edilmemektedir. Aynı şekilde teslim maliyetlerinin aşırı yüksek olması alıcının emtiayı teslim almak istemesini engellemektedir.

2) İsmi satış da olsa kira da olsa alınıp satılması mümkün olmayan varlıklar üzerine sukuk ihraç edilmesi.

Sukuk sahiplerinin, sözde kar artışı ile paralarını geri alma dışında herhangi bir mülkiyet hakkı bulunmamaktadır. Bununla birlikte, satım akdine konu olan malın mülk edilememesi veya satılamaması, tarafların sureten caiz görünmesine rağmen şer'an caiz olmayan bir şeyi amaçladıklarına dair asli bir kanıttır.

3) Akdin başlangıcı itibariyle emtianın örf gereği veya şart koşularak asıl sahibine geri dönmesi.

Tarafların likidite sağlama amacıyla sözleşmeyi kurarken satıma konu olan malın sahibine geri dönmesini istemeleri, kurulan bu akdin asıl amacının alım-satım değil nakit sağlama olduğuna delildir. Bu ise haram kılınan bir şey hakkında gizlice anlaşmak anlamına gelir. Bir akdin bu nitelikte olması da vefa ve istiglal satışında olduğu gibi ileri sürülen şartlardan belli olur. Bu akitlerin ismi satış olmasına rağmen rehin hükümleri geçerlidir, çünkü akitteki taraflarca amaçlanan şey rehindir.⁴⁷ Alım-satımla sonlanması şart koşulan kiralama akitleri de bu niteliktedir.

⁴⁷ İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 5/276.

Eğer tarafların amacı daha sözleşme kurulurken satıma konu olan malın sahibine geri dönmesi olmazsa ve doğal sebeplerle mal sahibine geri dönerse böylesi caizdir. İbn Teymiyye şöyle söylemektedir: “*Bir adam lafzî veya örfî herhangi bir gizli anlaşma olmaksızın kesin bir satışla bir şey satsa ve baştan bu malı geri almayı amaçlamasa, sonra da geri alsın bu caizdir.*”⁴⁸

Ancak geri satın alım zamanındaki piyasa fiyatı üzerinden geri satın almak üzere gizli bir anlaşma yapıldıysa, üzerinden zaman geçtiği ve piyasanın değişmesi sebebiyle değerli kağıtların fiyatlarının artıp azalmasından dolayı böyle bir işleme engel olunmaz.⁴⁹

4) Bu akitlerden bir diğeri de İne satışıdır.

Bu akit, bir malı belirli bir zaman sonra daha az parayla geri satın almak üzere karşı tarafa belirli bir meblağ karşılığında satmaktır. Cumhuriyet ulemâ bu akdi caiz görmemiş,⁵⁰ Şâfi mezhebi ise buna cevaz vermiştir.⁵¹ Likidite elde etmek veya grup şirketleri arasında sermaye sağlamak amacıyla finansman yapılması gibi bazı İslami bankaların yaptığı sureten murabahalarda bu akit uygulanmaktadır.

5) Taksitli Satış:

Faizli bankaların yaptığı gibi ilgili tarafların anlaşarak yaptığı satış. Bu duruma malın bedelinden ayrı bir fayda gözetilen satışları örnek verebiliriz. Böyle bir anlaşma taksitli satış olarak isimlendirilemez. Bu şekilde isimlendirilmesi, uygulamanın şer’î olarak faizli bir borçlanma işlemi olduğu gerçeğini de değiştirmez. Çünkü borç müşterinin zimmetine geçtikten sonra malın bedelinde bir artış meydana gelmiştir.

Bazı katılım bankaların finansmana konu malı müşteriye tükettikten sonra finanse etmeleri de böyledir. Bu ilişki satış akitlerini kapsayan bir murabaha işlemi olarak düzenlenmiş olsa bile buradaki amaç borcun finanse edilmesidir. Nakit ihtiyacı olanlara sahte faturalar için sureten yapılan murabahalarla finansman sağlanması da aynı şekildedir. İslami bankaların finansman sağlarken müşterinin niyetinin şâri’in niyetiyle çelişmediğinden emin olması ve işlemlerin meşruiyetlerini derinlemesine incelemesi gerekmektedir. Bu işlemler finansmana uygun şer’î lafızlarla yapılmalı ve bazı işlemlerin faiz, aldatma veya diğer şer’î ihlalleri içermemesi için uygulamanın sürekli murakabe edilmesine ihtiyaç vardır.

6) Organize Teverruk:

⁴⁸ İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdilhalim el-Harrâni, *el-Fetâvâ*, 6/196

⁴⁹ AAOIFI, *Şer’î Standartlar*, s. 480.

⁵⁰ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 5/273; İliş, *Minehu'l-celil*, 5/102; İbn Kudâme, Ebü Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed, *el-Kâfi fi fikhi'l-İmâmi Ahmed b. Hanbel*, Beyrut, Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1994, 2/16.

⁵¹ el-Esyütî, Muhammed b. Ahmed b. Ali Şemsuddin, *Cevahirü'l-Ukûd ve Muiniü'l-Kudati ve'l-Muvakkıine veş-Şuhud*, thk. Mesud Abdülhamid Muhammed es-Sudani, Beyrut 1996, 1/61.

Bazı katılım bankaları tarafından uygulanan bu işlem, aslında faizli borç verme maksadıyla yapılmaktadır. Çünkü burada bankanın amacı satış değildir. Aynı şekilde müşteri için de maksat alım değildir. Burada müşterinin asıl amacı nakit ihtiyacını karşılamak veya bankaya olan borcunu kapatmaktır. Bankanın asıl amacı ise müşteriden bu yolla kâr elde etmek veya borcunu tahsil etmektir. Böylece yapılan işleme şer'î hükümden kaçmak için teverruk elbisesi giydiriliyor. Alınan satılan şey herhangi bir şekilde kabz edilmediğine göre bu işlem haram olan îne satışının ta kendisidir. İslami Fıkıh Akademisi'nde bu uygulamayı yasaklayan bir karar alınmıştır: “Teverruk işlemi (organize veya ters teverruk) finansör ile müşteri arasında, açıktan, gizlice veya örf gereği olsun, gizli bir anlaşma olmasından ve zimmetteki nakdi borçtan daha fazla tahsil etmeye yönelik bir hile olduğundan dolayı caiz değildir.”⁵² Bununla birlikte, İslami bankaların ve finans kurumlarının tüm faaliyetlerinde meşru yatırım ve finansman yöntemleri kullanmaları ve Şeriatın amaçlarına ulaşmak için şer'î kurallara uygun olarak yasak ve şüpheli formüllerden kaçınmaları gerektiği vurgulanmıştır.

1.2. Kaide: “Zarar ve mukabele bi'z-zarar yoktur”⁵³

Bu da diğer kaide gibi külli kaidelerden biridir ve dini ilimlerin tümü için geçerlidir. Birçok hükmün dayanak noktası olan bu kaide bir grup sahabinin Peygamber Efendimiz'den naklettiği şu hadise dayanmaktadır: “Zarar vermek ve zarara zararla karşılık vermek yoktur.”⁵⁴ Bunun Kur'an'daki dayanaklarından biri şu ayet-i kerimedir: “Haklarına tecavüz edip zarar vermek için onları tutmayın.” (Bakara suresi, 231)

İbn Abdilber şöyle der: “zarar vermek yoktur” ifadesinin manası “kendine yapılmasını istemediğin şeyi başkasına yapma” demektir. “Mukabele bi'z-zarar yoktur” ifadesinin manası ise zarara, zararla karşılık vermenin doğru olmamasıdır.⁵⁵

Fıkıhçıların bu meseleyle alakalı değerlendirmeleri, zararın vuku bulmasından önce engellenmesi hususundadır. Aynı şekilde zarar vuku bulduktan sonra da ortadan kaldırılması gerekmektedir. Bunlar fıkıh kaynaklarında geniş kullanım alanı bulmuş ve bu kaynaklara nüfuz etmiş kaideler dikkate alınarak yazılmıştır. Fıkıh âlimleri bu bölümleri mezkûr kaidenin

⁵² İslam Fıkıh Akademisi, 179 numaralı karar, (5/19).

⁵³ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, s. 72; Suyûti, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, s. 83; Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 447/6; Mecelle, *Mad.* 19.

⁵⁴ İbn Mâce, *Ahkâm*, 16; Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed, *el-Müsned*, Mısır, Müessesetü Kurtuba, 313/1; İmam Mâlik, *Akdiyye*, 30

⁵⁵ İbn Abdülber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh en-Nemerî, *el-İstizkâr*, thk. Sâlim Muhammed Atâ, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000, 191/7

altında sınıflandırılan çeşitli manaları muhafaza etme adına yazmıştır. Bu kuralların kapsamına giren diğer kaideler şunlardır:

a. “Zarar, bi-kaderi’l-İmkân def’ olunur”⁵⁶: Hâkimin borç veren kişinin talebi üzerine borçlu kişiye seyahat engeli koyma hakkı vardır. Ancak borçlu kişi kendi yerine aradaki anlaşmazlığı giderecek bir vekil tayin ederse seyahat edebilir. Borç veren kişinin zararını önlemek amacıyla borçlu seyahatinden geri dönene kadar kendi yerine tayin ettiği vekil azledilemez.⁵⁷

b. “Zarar izâle olunur”⁵⁸: Şeriatta zarar, aynı şekilde başka bir kişiye zarar vermek dışında izale edilir de denilebilir. Başka birine aynı şekilde, başka bir şekilde veya daha fazla zarar vermekle başka bir zarar giderilmez. Bu kaidenin uygulama alanlarından biri şudur: Hiçbir kişi, başkasının malına zarar vermek suretiyle kendi malını koruması caiz değildir.⁵⁹

c. “Zarar kendi misliyle izâle olunamaz”⁶⁰: Bu kural bir önce zikrettiğimiz kaideyle nasıl amel edileceğini göstermektedir.

d. “Zarar-ı âmmı def’ için zarar-ı hâs ihtiyar olunur”⁶¹: Cahil doktorun, hayâsız müftünün ve iflas etmiş kiracının faaliyetlerinin engellenmesi gibi fûru hükümler bu kaide üzerine bina edilir.⁶²

e. “Zarar-ı eşed, zarar-ı ehaf ile izale olunur”⁶³: Başka bir yol mümkün değilse savaş esirlerini kâfirlerden para ile kurtarmak gibi; çünkü esirler ellerinde kaldığında ortaya çıkacak olan zarar harcanacak olan paradan daha büyüktür.⁶⁴

f. “Def-i mefâsid, celb-i menâfiden evlâdır”⁶⁵: Bu demektir ki, bir zararı savuşturmakla bir fayda elde etmek arasında kalındıysa, zararın önlenmesi fayda elde etmekten daha önemlidir. Eğer ki aynı zamanda iki kötülükten birini savuşturmak arasında da kalındıysa ve biri diğerinden daha zararlıysa, zararı daha fazla olanı def etmek gerekir. Bunun gerekliliği ise akıl sahibi olan herkesin kabul edeceği ölçüde açıktır ve ilim sahibi kişiler bu hususta ittifak etmiştir.⁶⁶

⁵⁶ Bereketi, Muhammed Amim el-İhsân el-Müceddidî, *Kavâidü’l-fıkh*, Karaçi, Sadf Bibilşerz, 1986, s. 88; Zühayli, *Kavâidü’l-fıkhıyye*, 1/208; Zerkâ, *Şerhu’l-kavâid*, s. 207.

⁵⁷ İliş, *Minehu’l-celil*, 6/11; Nevevî, Ebû Zekerıyya Muhyiddin Yahya b. Şeref, *Ravdatü’t-tâlibin ve umdetü’l-müftin*, thk. Zühayr eş-Şâveys, el-Mektebü’l-İslâmî, Beyrut, 1991, 4/136; Buhûti, Mansur b. Yunus b. Salihuddin İbn Hasan b. İdris, *Keşşâfü’l-kınâ’ an metni’l-İknâ’*, Beyrut, Dârü’l-kütübü’l-İlmiyye, 3/418.

⁵⁸ İbn Nüceym, el-Eşbâh ve’n-nezâir, s. 72; Sübkî, el-Eşbâh ve’n-nezâir, 1/41; Suyûtî, el-Eşbâh ve’n-nezâir, s. 86.

⁵⁹ Zuhayli, *el-Kavâidü’l-fıkhıyye*, 1/215.

⁶⁰ Suyûtî, *el-Eşbâh ve’n-nezâir*, s. 86; Mecelle, madde 25.

⁶¹ Berketi, *Kavâidü’l-fıkh*, 139; Mecelle, mad. 26.

⁶² Mecelle, Mad. 26

⁶³ Berketi, *Kavâidü’l-Fıkh*, 88; er-Raysûni, Ahmet, *Nazariyyetü’l-Makasid ‘inde’l-İmamü’ş-Şâtibi*, Beyrut, Darü’l-Alemiyye li’l-Kitabi’l-İslami, 1992, s. 267

⁶⁴ Suyûtî, *el-Eşbâh ve’n-nezar*, s. 87

⁶⁵ Sübkî, *el-Eşbah ve’n-nezâir*, 1/105; Berketi, *Kavâidü’l-Fıkh*, s. 81; eş-Şâtibi, *el-Muvaḫḫat*, 3/465

⁶⁶ İbnü’n-Neccar, ebû’l-Beka Muhammed bin Ahmed bin Abdulaziz el-Futûhi, *Muhtasarü’t-Tahrir*

1.2.1. Kaidenin günümüz işlemlerinde tatbik edilmesi

Bu kaide “Zarar ve mukabele bi’z-zarar yoktur” günümüz işlemlerinde geniş uygulama alanları bulmaktadır. Bu alanlara aşağıdakiler örnek olarak verilebilir:

1. Tüccarı şehir sınırında karşılayıp mallarını satın almanın yasak olması (telakki’r-rükbân) hakkında Peygamber Efendimizden şu hadisler nakledilmiştir: “Pazara henüz getirilmeyen malları önceden satın almayın”⁶⁷ ve “tüccarları (şehir dışında mallarını önceden satın almak için) karşılamayın.”⁶⁸ Bu şekilde malın piyasaya sürülmeden veya satılacağı yere gelmeden önce alınması âlimlerin çoğunluğuna göre haram kılınmıştır. Çünkü bu iş dolandırıcılık ve satıcıyı ayartmak anlamına gelmektedir. Ayrıca böyle bir uygulama piyasadaki fiyatları arttırarak alışveriş yapan herkese, özellikle mallara öncesinde erişim sağlayamayan kişilere zarar vermektedir.⁶⁹

2. İnsanların ihtiyaç duyduğu (özellikle gıda maddeleri gibi) malların stoklanarak fiyatların artmasını beklemek (ihtikâr) haram kılınmıştır.⁷⁰ Normalde bir kişi malını istediği zaman satabilir; ancak insanların buna ihtiyacı olur da başka bir yerden bu mal temin edilemezse bu kişi malını satmaya zorlanır. Ancak ihtikara konu malın satışı rayiç bedel üzerinden belirlenmesi gerekmektedir. Fıkıhçılar ihtikarın her türüsünün yasaklanmış olduğu üzerinde ittifak etmiştir. Çünkü bu iş, insanlara baskı yapmak ve zarar vermek anlamına gelmektedir.⁷¹

3. Yeni durumlar karşısında akitler değişime uğrayabilmektedir. Bu mesele, taraflardan birinin büyük zarara uğraması durumunda ortaya çıkabilir. Örneğin taraflar belirli bir yapı için taahhüt sözleşmesi imzalayıp bedel üzerinde anlaşma sağladıktan sonra müteahhit taraf piyasa fiyatlarının aniden artmasından muzdarip olabilmektedir. Akit sonrası ortaya çıkan bu durumun taraflardan birine büyük zararı dokunmaktadır. İthalat ve ihracat anlaşmaları da bu konuda örnek verilebilir.

İslam Fıkıh Akademisi hicri 1402 yılında Rabıtatü’l-alemi’l-İslâmi’nin beşinci toplantısında meseleyi “zarar izale olunur”, “zarar ve mukabele bi’z-

Şerhu’l-KevkEbû’l-Munir, thk. Vehbe Ez-Zuhayli ve Nezih Hamad, Mektebe’ül Suudi Arabistan, Ubeykân, 1997, 4/448; es-Suyûtî, *el-Eşbah ve’n-nezâir*, s. 87

⁶⁷ Buhari, *Büyü’*, 71; Müslim, *Büyü’*, 12

⁶⁸ Buhari, *Büyü’*, 68, 64; Müslim, *Büyü’*, 11

⁶⁹ Bknz.: İbn Abdilberr, el-İstizkâr, 6/524; Ebû Zekerıyya Yahya b. Şeref en-Nevevi, *Ravdatu’t-tâlibin ve ‘Umdetü’l-Müftin*, Beyrut, el-MektEbû’l-İslâmi, 1405, 3/413; Abdullah b. Ahmed İbn Kudame el-Makdisî, *el-Mugni*, Dâru’l-fikr, Beyrut 1405, 4/152.

⁷⁰ İbn Aşûr, Muhammed et-Tahir bin Muhammed bin Muahammed et-Tahir, *Makasidu’ş-Şeriatil-İslamiyye*, thk. Muhammed el-Habib ibn’l-Hoca, Evkaf ve Din İşleri Bakanlığı, Katar 2004, 2/411

⁷¹ Bknz.: İbn Nuceym, Zeynüddin b. İbrâhım b. Muhammed el-Mısri, *Bahru’r-râik şerhu kenzi’d-dekâik*, Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 8/370; Muhammed b. Yusuf el-Mevâk, *et-Tâc ve’l-iklil li muhtasari halil*, Beyrut, Dâru’l-fikr, 1977, 4/380; en-Nevevi, er-Ravda, 3/411; İbn Kudame, *el-Mugni*, 4/154; İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said el-Endelüsi, *el-Muhalla bi’l-âsar*, thk. Abdulgaffar Süleyman el-Bendêri, Beyrut, Dâru’l-küttübü’l-ilmıyye, 7/572

zarar yoktur.” ve “zarar, bi kaderi’l-ımkân def olunur” kaideleri kapsamında değerlendirmiş ve aşağıdaki kararları almıştır:

Taahhüt projeleri gibi gerçekleşmesi zamana bağlı olan akitlerde ön-görülemeyen sebeplerden dolayı akdin kurulduğu anda var olan şartlar değişirse; durumlar, maliyetler ve fiyatlar da büyük ölçüde değişmektedir. Kusuru veya ihmali olmaksızın yüklenicinin büyük ölçüde zarar görmesi durumunda tarafların ortaya çıkan hasarı aralarında paylaşarak hak ve yükümlülüklerin tekrardan düzenlenmesi caizdir. Aynı şekilde akdin kurulmasıyla ortaya çıkan zarardan dolayı işverene bilirkişi ve uzman görüşleri doğrultusunda belirlenen bir miktarda tazminat verilerek akit fesh edilebilir ki böylesi daha iyi ve daha kolaydır.⁷²

COVID-19 salgınında yaşananlar ve değişen koşullar bu kaide çerçevesinde değerlendirilebilir. Genel olarak bankalar ve özelde İslami bankalar, özellikle dükkanların kapalı olduğu ve ticari hayatın sekteye uğradığı zamanlarda söz konusu pandemi nedeniyle ödemelerini geciktiren müşteriler için salgının koşullarını dikkate almalıdır. Bu sebepten ötürü bankalar kararlarını artırmadan bir süre erteleyebilir ve bazı İslami bankaların uyguladığı gibi finansman başlangıcındaki kar oranı bile olsa borçları değiştirme yoluna gitmeyebilir. Çünkü bu şekilde müşterilerin borçlarını arttırmak borçların temerrüde düşmesine ve ağır borçlar altında ezilmelerine yol açar.

4. Kim bir araziyi kiralayıp ona bir ekin ekmiş, bu da olgunlaştığında kira süresi sona ermişse, arazi sahibinin mahsulü toplama hakkı yoktur. Arazi sahibinin ya bu ekinleri eken kiracıya emeğinin karşılığını verir ya da ücreti karşılığında söz konusu mahsulleri kiracıdan satın alır.⁷³

1.3. Kaide: “Şek ile yakîn zail olmaz”:⁷⁴

Kaidenin manası; bir şeyin var veya yok olduğuna dair kesin bilgi, şüphe ile ortadan kalkmaz. Aksine kesin (yakîn) bilgi yine kesin bilgi ile ortadan kalkar.⁷⁵ Suyûtî bu kaide için şöyle demiştir: “Bütün fıkıh bölümleri için geçerlidir, bu kaide üzerine bina edilen meseleler fıkıhın dörtte üçüne bedeldir.”⁷⁶

Bu kaide Peygamber Efendimizin konuyla ilgili hadislerini barındıran sünnetiyle delillendirilmektedir. Bu hadislerden biri Ebû Hureyre’den rivayetle gelen şu rivayettir: “Eğer birinizin karnında hareketlenme olur da bunun abdestini bozup bozmadığını anlayamazsa koku veya ses duymadıkça

⁷² Rabitatu’l-âlemi’l-İslâmî, *Karârâtü Mecmai’l-fıkhi’l-İslâmî* (Mekke: Rabitatu’l-âlemi’l-İslâmî, 1982), karar 5/7, 122.

⁷³ İbn Teymiye, *Mecmû’ul-Fetâvâ*, 31/88

⁷⁴ Berketî, *Kavaidü’l-Fıkh*, 143; el-hamevi, *Gamzu Uyûni’l-Besair*, 1/237

⁷⁵ Hamevi, *Gamzu Uyûni’l-Besair*, 1/196; Zuhayli, *el-Kavaidü’l-Fıkhiyye*, 1/97

⁷⁶ Suyûtî, *el-Eşbâh ve’n-nezâir*, s. 51.

mescidden dışarı çıkmasın.”⁷⁷ Bununla birlikte koku veya sesin çıktığı zaten biliniyorsa dinlemek ve koklamak şart değildir.⁷⁸

Ayrıca bu kaideden daha başka birçok kaide ortaya çıkmıştır ve en önemlileri şunlardır:

1) “Bir şeyin bulunduğu hal üzere kalması asıldır” kaidesi.⁷⁹

2) “Beraet-i zimmet asıldır.” Kaidesi.⁸⁰ Bu kaide sebebiyle asıl olana (zimmetin beraatine) uygun olduğundan sanığın kavli tercih edilir.⁸¹

3) “Eşyada aslanan ibâhadır.” Kaidesi.⁸² Eşyanın hepsinde asıl olan mübahlıktır. Kesin olan asıl, yine kesinlik ifade eden bir şey ile terk edilir. Yani bir şeyin haramlığı delil olmadan sabit olmaz. Aynı şekilde bir şeyin haramlığı şüphe üzerine de bina edilemez çünkü şek (şüphe) ile yakîn (kesin bilgi) zâil olmaz, ortadan kalkmaz. Ancak bir şeyin haramlığı üzerine bir delil vârid olursa bu zikrettiğimiz şeyin dışındadır.

4) “Akitlerde ve şartlarda aslanan ibâha ve sıhhattir” kaidesi.⁸³ Fıkıh alimlerinin çoğunluğu, Şâriin yasakladığı veya ortadan kaldırdığı durumlar hariç akitlerin ve şartların aslen sahih olduğu üzerinde birleşmişlerdir. Batıl veya haram olduğuna dair bir delil olmadıkça hukuki ilişkilerde/muamelelerde ve akitlerde aslanan sıhhattir.⁸⁴

5) “Tasrih mukabelesinde delalete itibar yoktur” kaidesi.⁸⁵ Çünkü tasrih/sarahat (açıklık) ifade eden fiiller delaletten üstündür.

1.3.1. Kaidenin günümüz işlemlerinde tatbik edilmesi

Günümüzde bu kaide birçok farklı alanda uygulanmakta ve çeşitlendirilmektedir. Bu kaidenin kullanıldığı alanlardan ticari muameleler ile alakalı olanlar şunlardır:

- Bir kişi bir mal satın alsın ve sonra kusurlu olduğunu iddia edip onu iade etmek istese, malın kusurlu olup olmadığını sordukları deneyimli ve ehil kişiler bu konuda ihtilaf ederse müşterinin malı iade etme hakkı yok-

⁷⁷ Müslim, *Hayız*, 69

⁷⁸ Ebû Zekeriyâ Yahya b. Şeref en-Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî alâ Sahihî'l-Müslim* (Beyrut: Dâru İhyâ'it-turâsî'l-arabi, 1972), 4/49.

⁷⁹ Recrâcî, Ebu Abdullah el-Huseyn bin Ali bin Talha, *Rarf'u'n-Nikab 'an Tenkihîş-Şihâb*, thk. Ahmet bin Muhammet es-Serah ve Abdurrahman bin Abdullah el-Ciriz, Riyad, er-Rüşd Yayınevi, 2004, 1/155; Berketî, *Kavaidü'l-Fıkh*, 59; es-Sübki, *el-Eşbah ve'n-nezâir*, 1/13

⁸⁰ Suyutî, *el-Eşbah ve'n-nezâir*, 60; Berketî, *Kavaidü'l-Fıkh*, s. 58

⁸¹ Hamevî, *Gamzu Uyûni'l-Besair*, 1/203; es-Suyutî *el-Eşbah ve'n-nezâir*, s. 53

⁸² Berketî, *Kavaidü'l-Fıkh*, 59; el-Pakistani, Zekeriyâ bin Gulam Kadir, *Min Usûli'l-Fıkh ala menheci ehli'l-Hadis*, Darü'l-Hiraz, 2002, s. 166; TDV İslâm Ansiklopedisi'nin 1992 yılında İstanbul'da basılan 5. cildinde, s. 470-471

⁸³ Zuhayli, *el-Kavaidü'l-Fıkhıyye ve Tatbikuhâ*, 2/315

⁸⁴ İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkîn*, 3/107

⁸⁵ Berketî, *Kavaidü'l-fıkh*, 107; Mecelle, *Mad.* 13; Zerkâa, *Şerhü'l-Kavaidü'l-Fıkhıyye*, s. 141

tur. Çünkü kesinliğinden emin olunan esas, malın kusursuz olmasıdır. Şüpheli üzerine bir şeyin kusurlu olması kabul edilemez.⁸⁶

- Borçlu, borç aldığı kişiye borcunu ödediğini veya müşteri aldığı malın bedelini satıcıya ödediğini iddia etse, borç veren veya satıcı da bu duruma karşı çıksa borç verenin/satıcının sözü dikkate alınır. Veya alınan bir borç sabit olduktan sonra, ödenip ödenmediği bilinmese borç, borçlunun zimmetinde varlığını devam ettirir. Çünkü kesin/yakîn olan şey kişinin borçlu olmasıdır. Borcunun ödemesi sonradan gerçekleşecek bir durum olup bunun gerçekleşip gerçekleşmediği borcun sabit olması gibi kesin bir bilgi değildir. Kişi borcunu ödediğini ispat etmediği sürece borcu ifâ edilmiş sayılmaz. Yani şek ile yakîn zail olmaz.⁸⁷

- Eğer mal teslim alındıktan sonra bir kusuru ortaya çıksa, satıcı da bu kusurun mal müşterinin elindeyken olduğunu iddia etse, müşteri de mal daha satıcıdayken kusurlu olduğunu söylese, kusurun mal müşterinin elindeyken ortaya çıktığına hükmedilir. Müşteri, bu kusurun mal satıcının elindeyken ortaya çıktığını ispat edene kadar satım akdini feshedemez.⁸⁸

1.4. Kaide: “Adet Muhakkemdir”:⁸⁹

“Adet muhakkemdir” kaidesi fıkhnın muâmelât alanını büyük ölçüde etkileyen en önemli kaidelerden biridir. Bu kaideden özellikle örf ve âdetin hükmün belirlenmesindeki etkisine dair farklı kurallar türemiştir. Ancak örf ve âdet İslam dinin temel ilkelerine ve farklı mezheplerden fıkhn âlimlerinin üzerinde ittifak ettiği şer’î kabullere muhalif olamaz. İslam, cahiliye Araplarının alım-satım, şirket ve mudarebe gibi muamelelerde kabul ettiği adetleri devam ettirmiş, ancak bu muamelelerden faizin her türlüünü ve alım-satımda aldatma gibi insanların birbirlerinin mallarını haksız yere yediği unsurları kaldırmıştır.

Bu kaidenin dayandığı deliller ise Allah Tealâ'nın kadınların hak ve görevlerini açıkladığı şu ayetlerdir: “Kadınların, mâkul ve meşrû ölçülerde

⁸⁶ Zerkâ, *Şerhu'l-kavâidi'l-fıkhiyye*, s. 83

⁸⁷ Bkz. ed-Desûkî, Muhammed bin Ahmet bin Urfe ed-Desûkî, *Haşiyetü't-Desûkî alaş-Şerhi'l-Kebir*, thk. Muhammed Ulayş, Beyrut, Darü'l-Fîkr. 2/192; Eş-Şirîni, Şemsuddin, Muhammed bin Ahmet el-Hatib, *Muğni'l-Muhtâc ilâ Marifeti Meani Elfâzi'l-Minhac*, Beyrut, Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994, 5/426; İbn Kudame Şemsüddin ebu'l-Ferec Abdurrahman bin Muhammed bin Ahmed, *eş-Şerhi'l-Kebir ale'l-Mukni'*, thk. Abdullah bin Abdülmuhsin et-Turki ve Abdulfettah Muhammed el-Hilv, Kahire, Hicr yayınları, 1995, 12/457

⁸⁸ İbn Abidin, *Reddü'l-Muhtâr*, 5/16; el-Karâfi, *ez-Zahira*, 5/83, Uleyş, *Minehü'l-Celil*, 5/207; el-Maverdi, Ebu'l-Hasen Ali bin Muhammed bin Muhammed bin Habib el-Bağdadi, *el-Haviyü'l-Kebir fi Fikhi Mezhebi'l-İmam Eş-Şafii*, thk. Ali Muhammed Muavviz ve Adil Ahmet Abdülmevcud, Beyrut Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999, 5/259; ebu'l-Berekât, Zeynüddin el-Müneccî bin Osman bin Esad bin el-Müncelî et_Tenühi, *El-Mümti' fi Şerhi'l-Mukni'*, thk. Abdülmelik bin Abdullah bin Duhayş, Mekte, el-Esedî yayınevi, 2003, 2/458

⁸⁹ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, s. 79; el-Berketî, *Kavâidi'l-Fıkhn*, s. 90; Suyütü, *el-Eşbâb ve'n-nezâir*, s. 89, Mecelle, *mad.* 36

ödevlerine denk hakları vardır.” (2/228). Sünnette ise mezkur kaidenin delili Hz. Peygamber'in Ebu Süfyan'ın karısı Hind'e şu sözleridir: “(Kocanın malından) kendine ve çocuğuna yeterli ölçüde al.”⁹⁰ Bir diğer delil ise İslam'dan önce yaygın olan alım-satım işlemlerinin düzeltildikten sonra kullanılmaya devam edilmesidir. Bunlardan bazıları; selem satışı, müzabeneden ayrı görülen arâyâ satışı, cüzâfen satışı⁹¹, mudârebe satışı ile icâre, müzâraa ve müsâkât işlemleridir. Bu akitleri incelediğimizde bunların o zamanın örfüne uygun olduğunu ve insanların o zamanki ihtiyaçlarından dolayı ortaya çıktığını görürüz.

Fıkıhtaki birçok konuda örf ve adetlerin dikkate alınmasına atıfta bulunulmuştur. Bunlar: azlık ve çokluk üzerine koyulan kurallar, icab ve kabul, ayıptan dolayı iadeye engel olan durumun ertelenmesi, olgunlaşarak düşen meyvelerin yenmesi, çalınan malın ihrazı, sınıî işler, gasb durumunda istilâ, hediyein iade edilmesi veya edilmemesi, keyl ve vezin gibi Hz. Peygamber zamanında var olup durumu bilinmeyen şeylerdir. Sahih olan, hangi beldeye yaşıyorsa oranın örfüne göre hüküm vermektir.⁹²

1.4.1. Örfle amel etmenin şartları

Verilen hükümlerde örfü dikkate alınmanın bazı şartları vardır. Bunlardan en önemlileri şunlardır:

1) Örfün şer'î naslara aykırı olmaması gerekmektedir. Açık bir nassa karşı olan örfle itibar edilmez. İmam Serahsî bu konuda şöyle demiştir: “İnsanların örf kabul ettikleri şeyi doğrudan yasaklayan bir nas yoksa bu örfle amel etmek caizdir.”⁹³

2) Örf, yapılan bir akitte koşulan şartlara muhalif olamaz. Çünkü akit yapılırken zikredilen şartın örfle üstünlüğü vardır. Akdin tarafları da aynı şekilde daha önce yerleşmiş olan örfle aykırı şart koşamazlar. Günümüzde bunun örneklerinden biri; akdi kayıt altına alma şekillerinin örfle belli olmasına rağmen bunların değiştirilebilmesi veya alınan malın taşınmasının (örfte) müşteriye ait olmasına rağmen tarafların anlaşarak bu sorumluluğu satıcıya yüklemesi gibi durumlarda örf yerine tarafların açıkça karşılıklı kabul ettiği şartlar dikkate alınmıştır.⁹⁴

Bu kaideden doğan diğer kaideler ve dâbitların delalet ettikleri şeyler

⁹⁰ Buhari, *Nafakât*, 9; Müslim, *el-Akdiye*, 7

⁹¹ Cüzâf satışı aslında yasaklanmış olmasına rağmen adette satılan şeylerin sayısı tam olarak bilinmesi zor olduğundan ya da tartıyla ve ölçüyle satılan şeylerde belirsizliğin çok az olması sebebiyle bu satış türüne izin verilmiştir. Muhammed Arafed-Dusûki, *Haşiyetu'd-dusûki aleş-şerhi'l-kebir*, Beyrut, Dâru'l-fikr, 3/20

⁹² İbni Nuceym, *el-Eşbah ve'n-nezâir*, s. 79; es-Suyuti, *el-Eşbah ve'n-nezâir*, s. 90

⁹³ Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, *el-Mesbût*, Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, 12/45

⁹⁴ en-Nedvi, *el-Kavâidü'l-fikhiyye*, 1/189

ve sahip oldukları manalar birbirine oldukça yakındır. Buna rağmen ana kaidenin ne kadar geniş kapsamlı olduğu rahatlıkla görülebilmektedir. Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye’de “âdet muhakkemdir” külli kaidesine dayanan hükümlerle alakalı munazzam kurallar zikredilmiştir. Bu kaidelerden bazıları aşağıda sıralanmıştır:

- “Nâsın istimali bir hüccettir ki anınla amel vacip olur”, madde 37. (Nâs: İnsanlar) Alimler bu kaide çerçevesinde insanların adetleri ve uygulamalarına göre hüküm verme konusunda dilsel/lügavî hakikati güçlendirmedikleri için uyarıda bulunmuşlardır. Bu hususta şu örnek verilebilir; bir kimse bir eve ayak basmayacağına dair yemin ederse, yürüyerek, binek üstünde, çıplak ayakla, ayakkabıyla veya istediği herhangi bir şekilde buraya girmemenin kastedildiği anlaşılır. Çünkü ayak basmak, eve girsin veya girmesin hakiki anlam değil, örfen bilinen/anlaşılan anlamdır. Böyle bir durumda hakiki anlam terk edilir, örf ve adet esas alınır.⁹⁵

- “Âdet ancak, muttarit yahut galip oldukta muteber olur”, madde 41. Bu kaide “âdet muhakkemdir” ve “Nâsın istimali bir hüccettir ki, anınla amel vacip olur” kaidelerini kayıtlamıştır. Çünkü bu iki kaide görünüş itibarıyla mutlak anlamda adetin muhakkem olduğunu ifade etmektedir. Söz konusu kaide ise diğerlerini adetin çok ve sürekli olması ile sınırlamak için koyulmuştur. Dolayısıyla az veya nadir olan şey adet sayılmamaktadır.⁹⁶

- “Örfen maruf olan şey, şart kılınmış gibidir”, madde 43. İnsanlar açıkça şart olarak ileri sürmeden bir şeyle amel etmeyi adet edinmişlerse bu kaide gereği örfte olan bir teamül açıkça ileri sürülmüş şart gibi kabul edilir.

- “Beyn’et-tüccar mâruf olan şey, aralarında meşrut gibidir”, madde 44. Bu kaide de bir önceki kaide gibidir. Ancak bir önceki kaidede yer alan örf mutlak olarak herkesi kapsamaktadır. Bu kaidede yer alan örf ise ticaret ehli arasında câri olan örfdür. Tüccarlar arasında bir konuda naslara aykırı olmayan bir örf veya teamül ortaya çıkarsa mutlak olarak buna uymak gerekir. Bunlara aykırı ileri sürülen iddialar kabul edilmez.

- “Örf ile tayin, nas ile tayin gibidir” madde 45. Bu kaide de öncekiler gibidir. Bu kaide üzerine bina edilmesi mümkün olan meseleler şunlardır: Bir kişi içinde kimin oturacağını veya ne iş yapacağını söylemeden bir daire kiralasa, bu kişi kiraladığı daireden istediği her şekilde faydalanma hakkına sahip olur. Ancak burada kendisi oturmayıp kiralayanın izni olmadan daireyi demirci, çamaşırcı veya değirmencinin kullanımına veremez.⁹⁷

⁹⁵ Zuhayli, *el-Kavâidü'l-Fıkhiyye*, 1/336

⁹⁶ Suyuti, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, s. 92

⁹⁷ Zerkâ, *Şerhü'l-Kavâidü'l-Fıkhiyye*, s. 241

1.4.2. Kaidenin günümüz işlemlerinde tatbik edilmesi

İnsanların birbirleri arasındaki teamüllerin ve geçerli olan örfün meseleleri etkilemesi hususunda:

1) Eğer bir ticarete taraflar aracının ücretini belirlememişse bu konuda tüccarların aralarındaki örfe göre hareket edilir. Örneğin; emlakçılar aracılığıyla yapılan kiralama ve alım-satım işlemlerinde örf gereği emlakçının komisyonunu kiracı vermektedir.

2) Bankacılık örfüne dair çeşitli toplantılarda alınan kararlar ve kurullarda verilen fetvalar vasıtasıyla belirlenen iktisadi meselelerden biri; bankanın, müşteri tarafından gerçekleştirilen döviz alım-satımını ya da altın onun hesabına kayıt etmesinin teslim (hükmî kabz) kabul edilmesidir. Aynı şekilde bankalar arasındaki örfe uygun olarak paraların karşılıklı mübadelesi de bu meseleler arasında sayılabilir.⁹⁸ Böyle bir durumda hükmi teslim gerçekleşmiş olmaktadır. Hükmi teslim; lehtarın banka çekini teslim alması, kredi kartıyla ödeme yapılması veya borçlunun borç miktarını borç verenin hesabına yatırarak ödemesi gibi durumlar örnek gösterilebilir. Çünkü aslolan, örfte bir şeyin nasıl teslim edileceğinin belli olmasıdır. Dolayısıyla örfün değişmesi durumunda bir şeyin teslim şeklinin de değişmesi mümkündür.⁹⁹

3) Banka, murâbaha işlemlerinde ortaya çıkan masrafları ücrete ekleyerek müşteriye fatura edebilir. Depolama, nakliye, gümrük vergisi ve diğer masraflar malın bedelinden sayılmaktadır.¹⁰⁰

4) Bu kaidenin bir uygulaması olarak, eğer bir yerde borçlunun ödünç aldığından daha fazlasını iade etmesi adet haline gelmişse, şart anlamına gelen bu adet gereği borç vermesi haram olur mu? Denildi ki, böyle bir adetin varlığı akitte şart koşulması anlamına geldiğinden caiz değildir. Aynı şekilde yine denildi ki akitte taraflar bu adet gereği fazlalığı amaçlamazlarsa caiz olur.¹⁰¹ Bu mesele günümüzde şuna kıyas edilir; belirli bir bankanın müşterilerine mevduatları karşılığında hediye vermesi veya aldıkları hizmetlerde indirim yapması gibi adetler ortaya çıksa, verilen bu hediyeler riba sayılır. Çünkü verilen bu hediyeler müşterilerin hesaplarında tuttukları mevduat karşılığıdır ve kural gereği menfaat elde edilen her borç riba sayılır.

5) Kaidenin bir başka uygulama şekli örf ve adete göre hükmü verilen mutlak vekalet konusudur. Bir kişi başka birini herhangi bir malı satın al-

⁹⁸ Kuwait Finance House, *el-Fetâvâ'l-iktisâdiyye*, 35/1

⁹⁹ AAOIFI, *el-Meâyîruş-şer'iyye*, s. 256

¹⁰⁰ Bir önceki kaynak, 1/52

¹⁰¹ Hamevî, *Gamzu Uyûni'l-Besair*, 1/307; Ebu Abdullah Bedrüddin Muhammed bin Abdullah bin Bahadır, *el-Mensur fi'l-kavâidi'l-Fikhiyye*, thk. Teysir Faik Ahmet Mahmud, Kuveyt, Evkaf ve din işleri bakanlığı, 1405, 2/362; Suyuti, *el-Eşbah ve'n-nezair*, s. 96

mak üzere vekil tayin etse, vekil de bu malı satın alsın ve mal ayıplı çıksa, müvekkilin bu ayıptan ötürü muhayyerlik hakkı gereği malı iade etme ve akdi bozma hakkı vardır. Çünkü yapılan vekalet akdinin mutlaklığı gereği alınan malın ayıpsız olması gerekir ve örf gereği satım akdine konu olan malın sağlam olması gerekir. Sonuç olarak, vekilin herhangi bir malı ve benzerlerini satın almaya mutlak olarak yetkisi sonucuna varma hakkı yoktur. Mesela banka müşterisini murabahaya konu malı satın almak üzere vekil tayin etse, müşteri de bu malı satın alsın, müşterinin maldaki bir ayıp sebebiyle bankaya rücu etme hakkı yoktur. Çünkü bankanın başta müşteriye verdiği vekalet gereği müşterinin sağlam ve ayıpsız bir mal alması gerekiyordu.

1. MUAVAZALI VE TEBERRÛ AKİTLERE YÖNELİK ÖZEL KAİDELER

1.1. Muavazalı Akitlere Özel Kaideler

Muavazalı akitler; alım-satım, kiralama, ivaz (bedel) şartlı hibe akitleri ve benzeri anlaşmaları kapsamaktadır. Bu akitler hususunda çok fazla kural ve kaide bulunmaktadır. Ancak biz burada konuyu günümüz finansal işlemlerinin birçok alanında tatbik edildiğinden dolayı iki önemli kaideyle özetleyeceğiz.

1.1.1. Kaide: “Akitlerde aslolan ibâhadır”:¹⁰²

Bu kaideyle “eşyada aslolan ibâhadır” kaidesi arasında yakın bir ilişki bulunmaktadır. Kaidede amaç; alım-satım ve muâvazalı akitlerin çoğunda aslolan, bu ilişkilerin mübah olduğudur. Bu konularda herhangi bir ticari/finansal ilişki, haram olduğuna dair bir delil bulunmadıkça veya herhangi bir delil bunu haram kılmadıkça haram sayılamaz. Bununla birlikte, şeriatın haram kılmadığı ve hakkında haram olduğuna dair Kur’an, sünnet ve icmâda bir delil bulunmayan akitlerin hükmü helal ve mübah olmalarıdır. Bunun sebebi ise akitlerin oldukları hal üzere kalmaları ve haram olan akitler dışında helal ve mübah olan asıllarından uzaklaştırılmamalarıdır.

Akitlerin özünde mübah olduğunun doğruluğuna dair delil şu ayettir: “Allah size alışverişi helal kılmıştır” (2/275). İbn Arabî bu ayet hakkında şunu söylemektedir: “Bu genelleştirme, yasaklanan akitler dışında tüm alım-satım işlemlerini caiz kılmaktadır”¹⁰³. Böylece döviz ticareti, vaad-

¹⁰² El-Hacvî, Muhammed bin el-Hasan bin el-Arabi bin Muhammed, *el-Fikrû's-Sami fi tarihi'l-Fikhi'l-İslami*, Beyrut, Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1995, 2/40; Zuhayli, *el-Kavaidü'l-Fikhiyye*, 2/315

¹⁰³ İbn Arabî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah el-Meâfirî, *el-Kabes fi şerhi Muvatta'i Mâlik b. Enes*, thk. Muhammed Abdullah Velel Kerim, Beyrut, Dârü'l-garbi'l-İslami, 1992, 2/846

leşerek döviz alım-satımı veya takaslaşma olsun; peşin veya vadeli olsun; murabaha, tevliye, vedîa ya da açık arttırma gibi mutlak bir satış olsun tüm alım-satım çeşitleri caizdir. Sonuç olarak hakkında haram olduğuna dair bir nas olmayan alım-satım akitleri haram sayılamaz. Konuyla ilgili olarak İbn Abdilberr şöyle demiştir: “Alım-satımda aslanan karşılıklı rızayla yapılan bir ticaretin helal olmasıdır. Allah'ın Peygamberi aracılığıyla bildirerek bir nas ile veya nassın manası yoluyla haram kıldıkları ticaretler ise karşılıklı rızaya dayansa bile bunun dışındadır.”¹⁰⁴

Fıkıh alimleri her zaman Müslümanların işlerini kolaylaştırmak, zorlukları gidermek ve şer'î hükümlerde istenen maslahatın gerçekleşmesi için fesad unsuru içermeyen akitleri imkan dahilinde tashih etmeye çalışmışlardır. Günümüzde yeni meseleler ortaya çıktığından dolayı bu kaide iktisadi yönden çok büyük öneme sahiptir. Bu hususta hüküm, sahih ve açık delillere karşı gelmediği ve istenen maslahatı gerçekleştirdiği sürece çözüme dayanmaktadır.

Kaidenin Finansal İşlemlerdeki Uygulama Alanları

Daha önce bahsettiğimiz mubah olma aslına binaen, günümüzde ortaya çıkan ancak fıkıhçıların değinmediği her yeni akit, Kur'an, sünnet, icmâ veya insanların maslahatını gerektiren bir kıyasa ters olmadığı ve herhangi bir zarara yol açmadığı durumda şer'î olarak makbul kabul edilmektedir. Alım-satımda buna örnek olarak şunları zikredebiliriz:

- Taksitli satışın mübah olması: Bu satış, ödemenin vadeye yayılmasından dolayı malın peşin fiyatından daha fazla bir bedelle satın alınmasıdır. Bu akdi faizli kılan herhangi bir delil bulunmamaktadır. Meselenin hükmü ise bu satışın haram olduğuna dair herhangi bir delil gelinceye kadar helal ve mübah olduğudur. Vade sebebiyle ortaya çıkan bedeldeki fazlalık ise ödemenin ertelenmesi nedeniyledir.

- Müşterinin satın alma vaadi üzerine yapılan murabaha: Katılım bankanın, müşterinin isteği üzerine satın aldığı malın fiyatına veya maliyetine önceden belirlediği kârını ekleyerek gerçekleştirdiği murabaha şeklindedir. Normal murâbahadan ayırt edilebilmesi için *banka murabahası* olarak da adlandırılmaktadır.¹⁰⁵ Banka murabahası, akde konu malın bedelinin gerek olmadığı halde ötelenmesiyle ilgilidir.¹⁰⁶ İnsanların yüzyıllar boyunca birbirleri arasında yapageldikleri murabaha işlemi hakkında İbn Kudâme şöyle demiştir: “Maliyetim 100 dinar veya bu malın bana gelişi 100 dinar,

¹⁰⁴ İmam Şafii, *el-Ümm*, 3/3; İbn Abdilberr, *el-İstizkâr*, 419/6

¹⁰⁵ Banka murâbahası Üzerine kar koyarak sermayenin satılmasıdır. “Satıcıyla alıcı arasında bir malın üzerine kar konularak verilmesi” de denilebilir. Bk.: İbrahim Mustafa, *Mu'cemu'l-vasit*, 1/322; İbn Kudâme, *el-Mugni*, 129/4; TDV İslâm Ansiklopedisi'nin 2006 yılında İstanbul'da basılan 31. cildinde, 148-152

¹⁰⁶ AAOIFI, *el-Meâyîruş-şer'iyye*, Bahreyn 2010, s. 108

kârım da 10 dinar diyerek satmak caizdir. Böyle bir satışın sahih olduğuna karşı gelen kimse yoktur. Bunu mekruh gören kimseye de rastlamadım”¹⁰⁷.

- Taahhüt sözleşmesi: Bu akit de modern zamanlarda yaygınlık kazanmış bir işlemdir. Müteahhit, inşaat veya yol yapımı gibi belirli bir işi belirli şartlara uygun olarak yapmayı taahhüt edip üstlenmekte, anlaşmaya dair şartlar da taraflar arasında imzalanan sözleşmede belirtilmektedir.¹⁰⁸ Taahhüt akitleri, müteahhit tarafından işverenin mülkünde bulunan bir şeyden/maddeden belirli bir malın üretilmesiyle yapılabileceği gibi, hem üretimi hem de hammaddeyi kapsayacak şekilde de yapılabilir. İlk bahsedilen şekilde yapılan taahhüt anlaşmaları fıkıhta icare akdi, ikinci şekilde yapılanlar ise istisnâ akdi kapsamında değerlendirilmektedir.¹⁰⁹ İslam Konferansı Örgütü’ne tabi olan Uluslararası İslam Fıkıh Akademisi tarafından bu akdin tarifi yapılmış, karışıklığı önlemek için akitle alakalı ayrıntılar ve şer’î ölçüler belirlenmiştir.¹¹⁰

- İstisnâ akdi: üretilmesi istenen zimmette özellikleri belli bir malın satılması üzerine kurulan akittir. İstisnâ akdi ancak doğal halinden çıkarak üretime konu olabilecek olan mallarda caizdir.¹¹¹ Günümüz örfünde ıstisna akdiyle alakalı yeni bir uygulama bulunmaktadır. Paralel ıstisna diye isimlendirilen bu uygulama, İslami kurum ve bankalar tarafından aslında iki ayrı akit çerçevesinde yapılmaktadır. Bunlardan ilki müşteriyle yapılmakta ve banka bu akitte sanî yani üretici/üstlenici konumundadır. Diğer akit ise asıl üretici veya müteahhit ile yapılmakta ve banka bu durumda işveren konumuna geçmektedir. Genellikle bu akitlerden birisi (üreticilerle yapılan) peşin, diğeri (müşterilerle yapılan) vadeli olmaktadır.¹¹² İstisnâ akdinin taahhüt anlaşmalarından ayrıldığı nokta ise taahhüt anlaşmalarının icare olarak yapıldığı durumlarda akde konu malın hammaddesinin müşteri tarafından temin edilmesidir. Ancak taahhüt, akde konu malın hem imalatını hem de hammaddesini kapsıyorsa bu akit ıstisna akdidir.¹¹³ İstisnâ akdinin selem akdinden farkı ise İstisnâ akdi, işçiliği şart koşularak zimmetteki belirli bir mal üzerine yapılmakta ve ancak üretime konu olabilecek mallar için geçerli olmaktadır. Ancak selem akdi, işçiliği olmayan zimmetteki belirli bir mal üzerine yapılmaktadır.¹¹⁴

- Mülkiyetin devriyle sonlanan kira akdi (leasing): Bu akit İslami banka

¹⁰⁷ İbn Kudâme, *el-Mugni*, 4/129

¹⁰⁸ İbrahim Mustafa, *Mu’cemu’l-vasit*, 2/767

¹⁰⁹ ed-Darîr, Siddik Muhammed el-Emin, *el-Garar ve eseruhû fi’l-ukûd fi fikhî’l-İslâmî*, Cidde, Mecmûat delleti’l-bereke, 1995, s. 468

¹¹⁰ Mecma’i’l-fikhî’l-İslâmî karar no: 6/4/55

¹¹¹ AAOIFI, *el-Meâyîruş-şer’iyye*, s. 158

¹¹² Bir önceki kaynak

¹¹³ AAOIFI, *el-Meâyîruş-şer’iyye*, s. 319

¹¹⁴ AAOIFI, *el-Meâyîruş-şer’iyye*, s. 319

ve finansal kuruluşlar tarafından icra edilen özel bir kiralama akdidir. Kiralamayla kıyaslandığında, bir malın anlaşılan süre sonunda veya bu süre içinde kiracıya satma vaadiyle kiralanması anlamına gelmektedir. Söz konusu satma işlemi aşağıdaki yollardan herhangi biriyle yapılmaktadır:

1. Sembolik veya gerçek bir bedelle malın satılması vaadinde bulunulur. Ya da kira süresi içinde geri kalan vadelerin malın bedeline sayılarak satılması vaadinde bulunulur. Ya da mal piyasa fiyatıyla satılır.

2. Malın hibe edileceği vaadinde bulunulur.

3. Kiracının taksit borçlarını kapatması şartıyla malın hibe edileceği üzerine anlaşılır.

Hibe vaadi, satım vaadi veya bağımsız dayanaklara bağlı olarak yapılan hibe durumlarında bunların mülkiyetin devriyle sonlanan kira akdinin ayrılmaz bir parçası olduğunu söylemek caiz değildir.¹¹⁵

“Akitlerde aslanan ibâhadır” kaidelerini barındıran alanlarda ortaya çıkan yeni akitlerin sayısı burada tümüyle sayılamayacak ve açıklanamayacak kadar çok fazladır. Bunlardan bazıları şu şekilde sıralanabilir: Vaade dayalı sarf işlemi, cezâî şart meselesi, azalan müşâreke, mülkiyetin devriyle sonlanan müşâreke, aslı faaliyet alanı meşru olmakla birlikte meşru olmayan faaliyetleri de bulunan şirketler, hükmi teslim, borsa, isticrar yoluyla satış... Bu kaidenin etkili olduğu nokta, daha önce var olmayan yeni muamelelerin ve ticari ilişkilerin türetilmesini sınırlamak değil, yeni ortaya çıkmış olan muamelelerden istifade edilmesidir, velev ki bu muameleler faizli klasik iktisat sisteminden çıkmış olsun. Ancak bunlardan şer'î bir nas veya kıyasa uygun olanlar kabul edilmeli, uygun olmayanlar ise reddedilmelidir.

1.1.2. Kaide: “Gararın çoğu akdi ifsad eder”:

Bu kaide şöyle de ifade edilmektedir: “Bir şeyin içinde veya bir şeye tabi olan az miktarda garar caizdir, diğer garar türleri caiz değildir.”¹¹⁶; bazen de şu şekilde söylenir: “Kasti olarak mazur görülemeyecek bir şey zımnen mazur görülür.”¹¹⁷

Bu kaide, finansal muamelelere has olması hasebiyle bir çeşit fıkhi ilke (dâbit) sayılmaktadır. Muâmelâtın finansal işlemlerle ilgili en önemli ilkelereinden biri olan bu kaidenin aslı, Ebû Hüreyre'nin bir hadisine dayanmaktadır: “Peygamber Efendimiz gararlı satışı ve çakıl taşını rastgele atmak suretiyle yapılan satışı (bey'ü'l-hasât) yasak etmiştir.”¹¹⁸ Nevevî şöyle demiş-

¹¹⁵ AAOIFI, *el-Meâyîruş-şer'iyye*, s. 117

¹¹⁶ İbn Teymiye, Takiyyuddîn Ebu'l-Abbas Ahmet bin Abdülhalim bin Abdüsselam bin Abdullah, *el-Kavaidü'n-Nuraniyyetü'l-Fikhiyye*, thk. Ahmet bin Muhammet el-Halil, Suudi Arabistan, Darü İbnü'l-Cevzi, 1422 h, 172; Zuhayli, *el-Kavaidü'l-Fikhiyye*, 1/470

¹¹⁷ İbn Nuceym, *el-Eşbah ve'n-nezair*, 103; ez-Suyuti, *el-Eşbah ve'n-nezair* 120

¹¹⁸ Müslim, *Büyû'*, 3

tır: “Bu kaide, satış bahsinde kitabu’l-büyû’ çok önemli bir usul ilkesidir. Kaçan kölenin (âbık) satışı, var olmayan şeyin (ma’dûm) satışı, bilinmeyen şeyin (meçhul) satışı, teslimi mümkün olmayan şeyin (gayr-ı makdûru’t-teslim) satışı ve henüz sahip olunmayan şeyin satışı gibi birçok meseleyi içinde barındırır. Bu satış işlemleri, içlerinde barındırdıkları belirsizlikten (garar) dolayı batıldır.”¹¹⁹

Garar; sonucu bilinemeyen şeydir.¹²⁰ Söz konusu kaide hususunda garar, akitler için fesat sebebi sayılan ve çok olmasının yasaklandığı durumdur. Çünkü akitte büyük ölçüde bilinmezliğin bulunması anlaşmazlığa (nizâ) yol açar. Ancak bu bilinmezlik fazla değilse ve akdin esaslı unsurlarında yer almıyorsa akdi ifsad etmez. Çünkü bir akit yaparken garardan sakınılması zordur ve hiçbir satış tamamıyla gararsız değildir.¹²¹ Serahsi şöyle demiştir: “Akdi garar-ı yesîre (az miktarda gararlı olmaya) hamletmek caizdir, ancak garar-ı kesîre (çok miktarda gararlı olmaya) hamletmek caiz değildir.”¹²² Nevevî bu konuda şöyle söylemektedir: “Gararlı satış özünde batıldır. Bu hükmün maksadı ise akitte apaçık bir bilinmezlik olması durumunda bundan sakınılabileceğidir. Ancak ihtiyaç hâsıl olması ve gararın kaçınılmaz olması durumunda. Bir evin temelini (*esâsu’d-dâr*) müstakil olarak satmak (görülmediği için) câiz değilken, ev satılırken eve tabi olarak satılabilir. böyle bir satış icma’ ile caizdir”¹²³. İbn Abdilber ise şöyle demektedir: “Alım-satım akitlerinin neredeyse tümünde az da olsa garar vardır ve bu akitler az miktarda bulunan garardan muaf tutulur”¹²⁴.

Gararı yasaklayan bu genel nasla birlikte, bilinmezlik içerdiği için veya bilinmezliğe yol açacağı için bazı alım-satım akitlerini yasaklayan başka naslar da gelmiştir. Bunlardan bazıları; alınmak istenen şeyin (elbise vb.) satıcısının üzerine atılması (münâbeze) suretiyle yapılan satış, alınacak şeyin üzerine taş atılarak yapılan satış (bey’u’l-hasât) veya buna dokunularak (mülânese) yapılan satışlardır. Aynı şekilde ineğin karnındaki buzağı veya devenin karnındaki yavrunun satışı (bey’u’l-haml), ve çiftleştirmek suretiyle erkek hayvanın menisini (bey’u’l-melâkih) satmak da caiz değildir. Olgunlaşmadan meyvenin satılması, memedeki sütün satılması, hayvan sperminin satılması vb. taraflar arasında anlaşmazlığa yol açacak derecede çok bilinmezliğin olduğu alım-satım akitlerinin hepsi yasaklanmıştır. ¹²⁵

¹¹⁹ Nevevî, *Şerhu Sahih-i Müslim*, 10/156

¹²⁰ Serahsi Ebû Bekr Şemsü’l-eimme Muhammed b. Ebi Sehl Ahmed, *el-Mebsût*, Beyrut, Dâru’l-Ma’rife, 13/294

¹²¹ Serahsi, *el-Mebsût*, 13/17

¹²² Serahsi, *el-Mebsût*, 13/17

¹²³ Nevevî, *el-Mecmû’*, 9/246

¹²⁴ İbn Abdilber, *et-Temhid*, 2/191

¹²⁵ Bakınız: Serahsi, *el-Mebsût*, 2/13; Mevvâk, *et-Tâc ve’l-İklil*, 6/254; Remli, *Nihâyetü’l-muhtâc*, 3/445; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 4/156.

İbn Rüşd şöyle demiştir: “Üç şeyde akdin sahih olmasına engel olan garar-ı kesîr olur: Birincisi akitte, ikincisi bedellerden birinde veya her ikisinde, üçüncüsü bedellerden birinin vadesinde.”¹²⁶

“Gararda azlık ve çokluk” hususundaki ilke, zaman, mekâna ve işleme göre değişmektedir. Bundan dolayı, akde tesir eden büyük ölçüde bilinmezlik ve akde tesir etmeyen az derecede bilinmezlik arasında bir ayrım yapmak kolay değildir. Bu ayrım, fıkıh âlimlerinin garar konusunda ayrılığa düşmesinin sebeplerinden biridir. Bunun en basit ve belirleyici kriteri garar veya cehâletin teslimine mani olacak anlaşmazlığa yani nizaya sebep olmasıdır. İbn Abdilber şöyle söylemektedir: “Garar kelimesinin anlamı akit taraflarından biri ne alıp-satarsa satsın risk barındıran her şeydir.”¹²⁷ Ancak güncel meselelerde bir şeyin nasıl akdin sıhhatine tesir edecek kadar aşırı bilinmezlik içerdiği incelenerek standartlaştırılabilir. Yeni ortaya çıkmış akitlerden garar içerenlere örnek vermemiz gerekirse:

- Ticari sigorta: Âlimlerin çoğunluğu böyle bir akdin caiz olmadığını belirtmişlerdir. Çünkü muâvazalı olan böyle bir akitte garantör (sigorta şirketi), ödediği primler karşılığında kendisini garantiye alan kişinin (müşteri) ortaya çıkabilecek zararlarını anlaşılan meblağ kadar karşılamayı üstlenmektedir. Bu akitte görmezden gelinemeyecek miktarda aşırı bilinmezlik bulunmaktadır. Çünkü burada akdin şu dört unsurunda belirsizlik vardır: Akdin varlığı, ortaya çıkması, bedeli ve vadesi. Sigorta şirketine bir aylık prim ödedikten sonra da zarar ortaya çıkabilir, 10 aylık prim ödedikten sonra da zarar ortaya çıkabilir. Aynı şekilde sigorta süresi zarfında tüm primlerin ödenmesine rağmen hiçbir zararın ortaya çıkmaması da mümkündür.¹²⁸

- Piyango: Çok miktarda olan parayı kazanma şansını elde etmek için küçük bir meblağ ödemektir. Aslen kumar olduğu için caiz değildir. Büyük ölçüde garar içermektedir. Ayrıca batıl yoldan başkalarının malını yemektedir.

- Borsada oluşan fiyat farklılıkları üzerine yatırım yapmak (VIOP): Bu da bir çeşit kumar oynamak veya bahse girmektir. Burada bir şeyin alınıp satılması söz konusu değildir, aksine batıl yoldan başkasının malını yemektedir. Çünkü yapılan şey, sahip olunmayan bir şeyin satılması olup alım-satım gerçekte teslim olmaksızın bir mal üzerinden sürekli tekrar eder. Böyle bir işlem caiz değildir çünkü kişi kendi sahip olmadığı şeyi ileriki bir tarihte

¹²⁶ İbn Rüşd, Ebû Velid Muhammed b. Ahmed, *el-Mukaddimâtü'l-muhimmât*, thk. Muhammed Hacı, Beyrut, Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1988, 2/73.

¹²⁷ İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed. Abdu'l-berr en-Nemerî, *el-Kâfi fi fikhî Ehli'l-Medîne*, thk. Muhammed Uheyd el-Moritânî, Riyad, Mektebetü'l-Riyâd el-Hadîse, 1980, 2/735

¹²⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz.: el-Karadâgî, Ali Muhyiddin, *et-Te'minü'l-İslâmî dirâse fikhîyye te'sîliyye*, Beyrut 2005, s.163

teslim edilmesi ve daha sonradan satın alınması üzerine satmaktadır. Bu da gararın bir çeşitlerinden olup şer'an yasaklanmıştır.

- Bazı restoran ve otellerde belirli bir fiyat ödenerek miktarına bakılmaksızın yemek yenmesi (açık büfe) göz ardı edilebilecek derecede bir garardır. Böyle bir alışveriş, cehalet ve garar içermesinden dolayı caiz değildir. Ancak cehaletin az miktarda ve gararın göz ardı edilebilir olması sebebiyle var olan örf ve teamül de göz önünde bulundurulur buna cevaz verilmektedir.

- Ana faaliyet alanları helal bir iş ise halka açık şirketlerin hisse senetlerinin alım-satım yoluyla tedavülü caizdir. Bu şirketlerin mal varlığını nakdi para veya başka birinin zimmetindeki borç oluşturuyorsa durum yine aynıdır çünkü bu bahsettiğimiz şeyler hisse senedi tedavülündeki amacı teşkil etmeyip şirketin asıl faaliyetlerine tabi olan şeylerdir.¹²⁹

- Ana faaliyeti itibarıyla helal iş yapan, ancak ihtiyaç sebebiyle faizle borçlanan veya nakdinin bir kısmını faizli bankaya yatan bir şirketin hisselerinin alınıp-satılması caizdir. Bunun nedeni, bu faaliyetlerin bilinmesi ve ayrılması çok zor küçük bir kısmı dışında hisselerin değerine eşit olmamasıdır. Ayrıca bu tür işler şirketin ana amacı değildir ve şirketin ana faaliyetine tabi olarak, küçük de olsa bu faize dayalı kredinin getirisinden kurtulma şartıyla yapılmaktadır.¹³⁰

2. TEBERRU AKİTLERİNE ÖZEL KAİDELER

2.1. Kaide: "Muavazalı akitlerde fesâd sebebi sayılan garar ve cehalet teberru akitlerinde mazur görülebilir".¹³¹

Teberru akitleri şunları kapsamaktadır: Hibe, sadaka, vasiyet, iâre, karz, kefalet... Yardımlaşma ve iyilik esasına dayanan diğer akitler de teberru akitlerinden sayılmaktadır. Bu tarz akitlerde garar ve cehaletin olması akde tesir etmez. Çünkü bu akitlerde teberruda bulunan kişi teberru konusu mal için bilgi sahibi olmayı hak edecek herhangi bir ücret ödemediğinden dolayı cehalet ve garar sebebiyle zarar görmemektedir. Karâfi şöyle söylemektedir: "Bu şekilde yapılan tasarruflarda amaç mal artışı değildir. Teberruda bulunan kişi, akdin konusu karşılığında hiçbir şey yapmadığı ve ödemediği için herhangi bir zarara uğramaz. Bunun aksine muâvazalı akitlerde garar ve cehalet bulunursa, karşılık olarak verilen ücret heba olmuş olur ve zarar ortaya çıkar. Bundan dolayı şer'î hikmet, akitte cehaletin yasaklanmasını gerektirmiştir. Ancak sadece iyilik maksadıyla yapılan akitler

¹²⁹ AAOIFI, *el-Meâyîruş-şer'îyye*, s. 1392

¹³⁰ AAOIFI, *el-Meâyîruş-şer'îyye*, s. 570

¹³¹ Sîgnâki, Husameddin el-Hüseyn b. Ali b. Haccâc b. Ali, *el-Kafî Şerhu'l-Pezdevi*, thk. Fahreddin Seyyid Muhammed Kanit, Riyad, Mektebetü'l-Rüşd li'l-Neşr ve'l-Tevzi, 2001, 4/974

bunların dışındadır. Şer'î hikmet böyle emretmekle iyiliğin yaygınlaştırılıp bu uğurda bilinen bilinmeyen her türlü yolu açmayı amaçlamıştır”.¹³²

Çağdaş finansal işlemlerde bu kaidenin uygulandığı en önemli uygulamalardan biri dayanışma esaslı sigortadır. Bu sigorta türü, katılımcıların zararlarını bertaraf etmeye dayanan teberru akitlerinden biridir. Bu işlemin içinde barındırdığı garar ve cehalet göz ardı edilmektedir. Çünkü burada amaç, bedel karşılığı bir alışveriş yapmak değildir. Aksine bu akitte herhangi bir zarar ve felaket durumunda yardımlaşma, tazmin ve zarara katılım hedeflenmektedir. Dayanışma esaslı sigortalarda katılımcılar herhangi bir ticaret yapma, kâr veya mal elde etmeyi hedeflememektedirler. Bilakis doğabilecek zararları ortadan kaldırmak için yardımlaşma ve riskleri aralarında dağıtmayı hedeflemektedirler. Günümüz âlimleri ve fıkıh akademileri ilk ortaya çıktığı andan itibaren dayanışma esaslı sigortaların caiz olduğu üzerinde ittifak etmişlerdir. Ancak bu amaçla kurulan fonları idare eden kurum ve şirketler toplanan fonu faiz ve benzeri haram işlerde çalıştırmamalıdır.¹³³

2.2. Kaide: “Teberru ancak kabz ile tamam olur”:¹³⁴

Vakıf, hibe, iâre, sadaka ve diğer tüm teberru akitlerinde karşı tarafa ivazsız/bedelsiz verilen malın mülkiyeti ancak bağış yapılan kişinin malı teslim almasıyla tamamlanır. Teberruda bulunan kişi herhangi bir nedenden ötürü söz konusu malı tazmin etmez. Teberruya konu malın teslimi akdin mütemmim cüzüdür. Eğer teslim gerçekleşmemişse teberru akdi lafızda kalır ve bir etkisi olmaz. Ancak teberru, vasiyet gibi ölüm sonrası için yapılmış bir akitse cumhur ulemanın görüşüne göre tamamlanması için teslim şart değildir. Çünkü vasiyet akdi tabiatı itibarıyla kişinin ölümünden sonrasını ilgilendirmektedir. Bu sebeple böyle bir teberru akdinde teslim şart koşulmamıştır. Mâlikîler'e göre teberru sadece akitle sabit olmaktadır. Çünkü bu akit bağlayıcıdır ve mülkiyeti karşı tarafa geçirmektedir. Akdin bağlayıcılığı ise âlim-satımda olduğu gibi teslime bağlı değildir.¹³⁵

Bu kaidenin delili ise Ebû Bekir, Ömer, İbn Abbas ve Muaz b. Cebel'den rivayet edilen şu sözdür: “Sadaka, teslim edilmeden tamam olmaz”¹³⁶. Eğer teberru akdi teslim olmaksızın tamamlansaydı, teberruda bulunan kişi için malın kendisine teslimini talep etme hakkı doğacaktı. Bu durumda akit, ödeme sorumluluğu getiren akitlerden olmakta ve şer'î hükmü

¹³² el-Karâfi, Ebû Abbas Ahmed b. İdris es-Sanhâci, *el-Furûk, Halil el-Mansûr tahkiki*, Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998, 277/1

¹³³ El-Karadâgî, *et-Te'minü'l-İslâmî*, s. 199; Mecma'i'l-fikhi'l-İslâmî kararı no: 9 (2/9)

¹³⁴ el-Berketî, *Kavâidü'l-Fikh*, s. 108 ; Zerkâ, *Şerhu'l-Kavâidi'l-Fikhiyye*, s. 299

¹³⁵ İbn Kudame, *el-Mugni*, 379/5

¹³⁶ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 123/6; Zerkâ, *Şerhu'l-kavâidu'l-fikhiyye*, s. 299

değişmektedir.¹³⁷ Çünkü böyle akitler “akdü’l-irfâk” akdidir, kabul ile kurulur ve teslimine gerek duymaz.¹³⁸

Bu kaideden türeyen diğer kaideler ise şunlardır:

- “Hibeler teslim ile tamam olur.”¹³⁹
- “Eğer bağışçı ve bağış yapılan kişi teslimden önce ölürse hibe iptal olur.”¹⁴⁰

Alım-satım, kiralama, mehir ve ücret karşılığı boşanma (hul’) gibi akitler için geçerli olan dâbıt, teslimin akdin gereklerinden biri olduğu ve teslim olmadan da akdin bağlayıcılık kazandığıdır. Teberru akitlerinde ise teslim, akdin tamamlayıcı bir unsurdur ve o olmadan akit bağlayıcılık kazanmaz. Örnek olarak şu gösterilebilir: Rehin akdinde rehin veren kişi rehine konu malı teslim edinceye kadar akit bağlayıcılık kazanmaz. Böylelikle hibe akitlerinde teslim gerçekleşmeden mülkiyet intikal etmemiş olur.¹⁴¹

SONUÇ

Bu araştırmada, finansal işlemlerle bağlantısı hususunda itiraz konusu olan en önemli kaide ve dâbıtlar incelenmiştir. Uygulamaların bu kaide ve dâbıtlara binaen yapılması gibi günümüz meselelerinden en önemlileri incelenmiştir. Ancak araştırmamıza dâhil etmediğimiz muâmelât konularından günümüz meseleleriyle ve çeşitli finansal anlaşmalarla alakalı farklı şekillerde birçok kaide ve dâbıt bulunmaktadır. Piyasayı korumaya yönelik kaidelerden; piyasada fiyatları kısıtırmaya yönelik uygulamaların haram olması, kamu yararı gözetilerek piyasa fiyatlarına yapıcı müdahalelerde bulunulması ve stokçuluğun yasaklanması vb. örnek olarak verilebilir. Bununla birlikte karşı tarafa menfaat sağlayıcı her borcun faiz sayılması, hem bedelin hem de malın vadeli satılmasının faiz olması ve bir malın aynı anda hem vadeli hem peşin satılmasının faiz olarak değerlendirilmesi gibi faizi belirleyici kaideler de bunlardan bazılarıdır. Bir diğer konu başlığı ise tazmin ve emanetle ilgili kaideler olup, “cevâzı şer’î zamâna münafî olur”, “alınan şey geri verilene kadar alan kişinin sorumluluğundadır”, “bir şeyin nef’î zamanı mukâbelesindedir” gibi kaideleri kapsamaktadır. Bu anlamda çok fazla kaide ve dâbıt olduğundan dolayı hepsini bu çalışmada zikretmemiz mümkün değildir. Bu işi alanında uzman kimselerin yapması gerekmektedir. Özellikle İslami finansal kuruluşların şer’î heyetlerindeki güncel

¹³⁷ Zerkâ, *Şerhu’l-kavâidu’l-fikhiyye*, s. 299

¹³⁸ el-Hisani, Takiyuddin Ebû Bekir b. Muhammed el-Huseyni, *Kifâyetü’l-ahbâr*, thk. Muhammed Vehbi Süleyman, Dımaşk, Dâru’l-hayr, 1994, s. 309

¹³⁹ İbn Nuceym, *Bahru’r-râik*, 5/305; Nevevi, *Ravdatu’t-tâlibin*, 5/77; İbn Abdilberr, *et-Temhid*, 7/244

¹⁴⁰ Mecelle, *mad.* 57

¹⁴¹ ez-Zerkeşî, Ebû Abdullah Muhammed b. Bahadır b. Abdullah, *el-Mensûr fi kavâidu’l-fikhiyye*, thk. Teyisir Faik Ahmet Mahmud, Kuveyt, Vizâratü’l-evkâf veş-şuûni’l-diniyye, 1405, 2/406

finansal soruları cevaplamak ve bunların şer'î altyapısını açıklamakla görevli kişiler, bu konudaki kaideler, dâbitlar ve bilgiler ile pratik uygulamaların irtibatı hususunda daha çok araştırma yapmalıdırlar. Bunun yanında finansal işlemlerle ilgili uygulanabilirliği olan esnek ve fıkhi referans temelli uygulama programları ortaya koyarak en son gelişmeleri takip etmeleri gerekmektedir. Fıkıh kuralları; çağdaş finansal muamelelerin tahkimi, bu kurallar ile muameleler arasındaki irtibat ve günümüzde ihtiyaç duyulan açılımların yapılması üzerinde önemli bir etkiye sahiptir. Ancak bu açılım ve içtihadın fıkhi hüküm çıkarma (istinbat) yöntemlerine göre disiplinli bir yaklaşımla yapılması ve ortaya çıkan yeni olaylara bu usul ve kaidelerin şer'î ilkelerini ihlal etmeden şer'î şerife uygun çözümler üretilmesine katkı sağlayacak şekilde hareket edilmesi şarttır. Son olarak, fûru meselelerin üstüne bina edileceği külli dâbit ve kaidelerin bu son gelişmeler ve fıkhi kurallar çerçevesinde belirlenmesi gerekmektedir. Böylelikle fûru meseleler değişip yenilense de külli kaideler sabit kalacaktır.

KAYNAKÇA

- AAOIFI, Hey'eti'l-Muhasebe ve'l-Muraca'a lil-Muessesâti'l-Maliyyeti'l-İslâmiyye. el-Me'âyiri'l-Şer'iyye, Bahreyn, 2015.
- Ali Haydar, Hoca Emin Efendi. *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*, tar. Fehmi'l-Hüseynî, Beyrût, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Bereketi, Muhammed Amîm el-İhsân el-Müceddidi. *Kavâidü'l-fıkh*, Karaçi, Sadf Bibilşerz, 1986.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâ'il. *el-Câmi'u'l-Müsnedi's-Sâhihi'l-Muhtasar min Umûri Rasulillâh Sallallahu 'aleyhi ve selleme ve Sunenihî ve Eyyâmihî*, Beyrut, Dâr Tûku'l-Necât, 1422.
- Buhûtî, Mansur b. Yunus b. Salihuddin İbn Hasan b. İdris. *Keşşâfü'l-kınâ' an metni'l-İknâ'*, Beyrut, Dârü'l-Kütubi'l-İlmiyye.
- Cürcânî, Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf, *Kitâbu't-Ta'rifât*. Beyrût, Dâru'l-Kitâbu'l-Arabî, 1405.
- Cessas, Ahmed b. Ali Ebubekir er-Râzi el Hanefî. *Şerhu'l-Muhtasari't-Tahâvi*, thk. Muhammed Ubeydullah Han, Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2010.
- Darîr, el-Siddîk Muhammed el-Emin. *el-Ğurar ve Eseruhû fi'l-'Ukûd fi'l-Fıkhî'l-İslâmî*, Cidde, Mecmû'at Delle'ti'l-Bereke, 1995.
- Desûkî, Muhammed b. Ahmed b. el-Arefe. *Haşiyet el-Desûkî 'alâ el-Şerhi'l-Kebîr*, Tahkik: Muhammed İlliş, Beyrut, Dârü'l-Fikr.
- Ebu'l-Berekât, Zeynüddin el-Müneccâ b. Osman b. Es'ad et-Tenûhî. *el-Mumti' fi*

- Şerhi'l-Mukni', thk. Abdülmelik b. Abdillâh b. Dehiş, Mekke, Mektebeti'l-Esedî, 2003.
- Esyûtî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Ali b. Abdulhalik. *el-Menhâciyyü's-Şâfiî*, thk. Mesud Abdülhamid Muhammed es-Sudani, Beyrut 1996.
- Feyyûmî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Alî el-Mukrî. *el-Mişbâhu'l-münîr fî ğaribi's-şerhi'l-kebîr*, Beyrût, el-Mektebetü'l-İlmiyye.
- Hacvî, Muhammed b. el-Hasan b. el-Arabî b. Muhammed. *el-Fikrû's-Sâmî fî Târihi'l-Fikhi'l-İslâmî*, Beyrut, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.
- Hamevî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed. *Ġamzü 'uyûni'l-beşâ'ir 'alâ meĥâsini'l-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, Beyrut, Dârü'l-Kütübî'l-ilmîyye, 1985.
- Hüseynî, Ebû Bekir Takiyyürddin b. Muhammed el-Hüseynî. *Kifâbetü'l-Ahyâr fî Halli Ġayeti'l-İhtisâr*, thk. Muhammed Vehbi Süleyman, Şam, 1994.
- Hüseynî, Abdüsselâm b. İbrâhîm b. Muhammed. *el-Kavâidu ve'd-Davâbitu'l-Fikhiyye inde İbn Teymiyye*, Kâhire, Dârü't-Te'sil, 2002.
- İbn Abdilberr. Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullâh b. Muhammed. en-Nemerî el-Kurtubî, *el-İstizkâr*, thk. Sâlim Muhammed 'Atâ, Beyrût, Dârü'l-Kütübî'l-ilmîyye, 2000.
- İbn Abdilberr. *el-Kâfi fî fikhi Ehli'l-Medîne*, thk. Muhammed Uheyd el-Moritânî, Riyad, Mektebetü'-Riyâd el-Hadîse, 1980.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdül'aziz. *Reddü'l-Muhtâr 'alâid-Derrü'l-Muhtâr*, Beyrût Dârü'l-Fikr, 2000.
- İbnü'l-Arabî, el-Kâdî Ebû Bekir Muhammed b. Abdillâh. *el-Kabes Şerhu Muvat-ta' Malik b. Enes*, thk. Muhammed Abdullâh Velîd Kerîm, Beyrut, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1992.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tahir bin Muhammed bin Muahmmmed et-Tahir. *Makâsidü's-Şeriatî'l-İslamiyye*, thk, Muhammed el-Habib ibn'l-Hoca, Katar, Evkaf ve Din İşleri Bakanlığı, 2004, 411/2.
- İbnü'l-Cellâb, Ebü'l-Kâsım Ubeydullâh b. Hüseyin b. Hasan. *et-Tefrî' fî fikhi'l-İmâm Mâlik b. Enes*, thk. Seyyid Kesrevi Hasan, Beyrut Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2007.
- İbn-i Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Sa'id. *el-mahlâ bi'l-âsâr*, thk. Abdulġaffâr Süleyman el-Bendârî, Beyrût, Dârü'l-Kütübî'l-ilmîyye.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Ebî Bekir b. Eyyub. *İ'lâmü'l-muvakkî'in 'an Rabbi'l-âlemin*, thk. Taha Abdurrauf Sa'd, Beyrut, Dârü'l-Cil, 1973.
- İbn Kudâme, Şemseddin Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Muhammed b. Ahmed el-Makdisî. eş-Şerhu'l-Kebîr ala'l-Mukni', thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin

- et-Turkî ve Abdulfettâh Muhammed el-Hulvî, Kahire, Hicr li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1995.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed el-Makdisî. *el-Muğnî*, Beyrut, Dârü'l-Fikr, 1405.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni. *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî, Beyrût, Dârü İhya-ı'l-Kütübî'l-Arabiyye.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî. *Lisânü'l-'Arab*, Beyrût, Dârü Sâdir.
- İbnü'n-Neccâr, Takıyyüddîn ebû'l-Beka Muhammed b. Ahmed b. Abdulaziz el-Futûhi. *Muhtasaru't-Tahrir Şerhu'l-Kevkebi'l-Münîr*, tahkik Vehbe Ez-Zuhayli ve Nezih Hamad, Suudi Arabistan, Mektebet'ül Ubeykân, 1997.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed. *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, thk. Muhammed Mutî' el-Hâfiz, Beyrût, Dârü'l-Fikr, 1403.
- İbn Nüceym. *el-Bahru'r-Râik Şerh-u Kenzid-Dekâik*, Beyrut, Dârü'l Ma'rife,
- İbn Receb, Zeynüddin Abdurrahman b. Ahmed. *Takrîru'l-Kavâ'id ve Tahrîru'l-Fevâ'id*, Mekke, Mektebetu Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1999.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velî Muhammed b. Ahmed. *el-Mukaddimâtü'l-Mümehhidât*, thk. Muhammed Hiccî, Beyrut, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1992.
- İbn Teymiye, Takıyyüddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdulhalîm b. Abudusselâm b. Abdullâh. *el-Kava'idü'l-Nurâniyyetü'l-Fihkiyye*, thk. Ahmet b. Muhammed el-Halîl, Suudi Arabistan, Darü İbnî'l-Cevzî, 1422.
- İbrâhîm Mustafâ ve Ahmed ez-Ziyât. *el-Mu'cemu'l-Vasît*, el-İskenderiyye, Dârü'd-Da've,
- İlîş, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Malikî. *Minehu'l-celîl alâ Muhtasar-Şeyh Halîl*, Beyrut, Dârü'l-Fikr, 1989.
- İmâm Ahmed, ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel b. Hilâl eş-Şeybânî. *el-Müsned*, Tahkîk Şuayb el-Arnâvût ve Âdil Mürşed, Müessesetür-Risâle, Beyrût 2001.
- İmam Şâfi'î, ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *el Um*, Beyrût, Dârü'l-Ma'rife, 1393.
- Kâdi İyâd, Ebu'l-Fadl İyâd b. Mûsâ b. İyâd b. 'Amrûn el-Yahsubî es-Subtî. *Mezâhibu'l-Hukkâm fi Nevâzili'l-Ahkâm*, thk. Muhammed b. Şerife, Beyrût Dârü'l-ğarbi'l-İslâmî, 1997.
- Kâmil, Ömer Abdullah. *El-Kavâidü'ş-fihkiyyetü'l-kübrâ ve eseruhâ fi muâmelâti'l-mâliyye*, Kahire, Dârü'l-Kütbâ.
- Karadâğî, Ali Muhyiddin. *el-Te'mînu'l-İslâmî: Dirasetün Fihkiyye Te'siliyye*, Beyrut, Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmîyye, 2005.

- Karâfi, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. İdris el-Sanhâcî. *Envâru'l-Burûk fî Envâi'l-Furûk*, thk. Halil el-Mansûr, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1998.
- Karâfi. *el-Furûk*, thk. Halil el-Mansûr, Beyrut, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- Kâsânî, Ebû Bekr 'Alâud-dîn b. Mes'ûd b. Ahmed el Hanefî. *Bedâi'u's-Sanâi' fî Tertîbu's-Şerâi'*, Beyrût, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Bağdâdî. *el-Hâviyyu'l-Kebîr fî Fikhi'l-Mezhebi'l-İmami'l-Şafi'i*, thk. Ali Muhammed el-Muavvid, Beyrut, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- Mevâk, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf. *et-Tâc ve'l-İklîl li Muhtasari Halîl*, Dârü'l-Fikr, Beyrût 1977.
- Merdâvi, Alauddin Ebu'l-Hasan Ali b. Süleyman b. Ahmed. *El-İnsâf fî marifeti'r-râcih mine'l-hilâf*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî ve Abdulfettah Muhammed, Kahire, Hicr littabâa ve'n-neşr ve'l-ilân, 1995.
- Müslim, Ebu'l-Hasen Müslim b. el-Haccâc el-Kuşayrî en-Nîsâbüri. *el-Müsnedü's-Sahîh el-Muhtasar binaklil'adli 'ani'l-'adli ilâ Rasûlillah sallallahu aleyhi ve sellem*, thk. Muhammed Fuâd 'Abdu'l-Bâkî, Beyrût, Dârü İhyâ-i't-Turâsü'l-Arabî.
- Nedvî, Alî Ahmed. *Mevsûatü'l-Kavâid-i ve'd-Davabiti'l-Fikhiyyeti'l-Hâkime li'l-Muâmelati'l Mâliyye fi'l-Fikhi'l-İslâmî*, Sudi Arabistan, Dârü'l-Âlemi'l-Mârifeti, 1999.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref. *el-Mecmu'*, Şerhu'l-Mühezzeb, Beyrût, Dârü'l Fikr, 1997.
- Nevevî. *Ravdatu't-Tâlibîn ve 'Umdetü'l-Müftîn*, Beyrut, el-Mektebül-İslâmî, 1405.
- Nevevî. *Şerhu Sahîh Muslim*, Beyrut, Dârü İhyâi'l-Turâs al-Arabî, 1392.
- Pakistani, Zekeriya bin Gulam Kadir. *Min Usûli'l-Fıkh ala menheci ehli'l-Hadis*, Darü'l-Hiraz, 2002.
- Rabîtatü'l-âlemi'l-İslâmî. *Karârâtu Mecmai'l-fikhi'l-İslâmî*. Mekke, Rabîtatü'l-âlemi'l-İslâmî, 1982.
- Râzî, Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdü'l-Kâdir. *Muhtâru's-Sihâh*, thk. Mahmûd Hâtır, Beyrût, Mektebet-i Lübnân Nâşirûn, 1995.
- Raysûnî, Ahmet. *Nazariyyetü'l-Makasîd 'inde'l-İmamü's-Şâtibi*, Beyrut, Darü'l-Alemiyye lî'l-Kitabî'l-İslâmî, 1992.
- Saâde, Yusuf. *El-Muhasebe fi'l-fikri'l-İslâmî*, Ürdün, Târik fi'l-hidmâti'l-mektebiyye, 2010
- Serahsi Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*, Beyrut, Dârü'l-Mâ'rife.

- Sübkî, Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Takıyyuddîn. *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, Beyrût, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1991.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, Beyrût, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403.
- Siğnâkî, Husameddin el-Hüseyn b. Ali b. Haccâc b. Ali. *el-Kafî Şerhu'l-Pezdevî*, thk. Fahreddin Seyyid Muhammed Kanit, Riyad, Mektebetü'l-Rüşd li'l-Neşr ve'l-Tevzi, 2001.
- Şâtıbî, İbrâhim b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnâtî. *el-Muvafakât*, thk. Abdullah Derâz, Beyrût, Dârü'l Ma'rife.
- Şirbînî, Şemseddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *Muğni'l-Muhtâc ilâ Marifeti Me'ânî Elfâzi'l-Minhâc*, Beyrut, Dârü'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1994.
- Tirmizî, Ebû İsâ, Muhammed b. İsâ b. Sevre b. Musa b. ed-Dahhâk. *es-Sünen*, thk. Ahmed Şâkir ve Muhammed Fuâd Abdalbâkî, Mısır, Matbaat-i Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1975.
- Zerkâ, Ahmed b. eş-Şeyh Muhammed. *Şerhu'l-kavâ'idî'l-fıkhiyye*, tsh. Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, Dimeşk, Dârü'l-Kalem, 1989.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedreddîn Muhammed b. Abdillâh b. Bahadır. *el-Mensûr fi'l-Kavaidî'l-Fıkhiyye*, thk. Teysir Faik Ahmet Mahmut, Kuveyt, Vizâratu'l-Evkâf ve'l-Şu'ûnu'd-Diniyye, 1405.

ZİYADELERİN İBADETLERİN SİHHATİNE ETKİSİ

THE EFFECT OF EXCESS (ZİYĀDAH) ON THE AUTHENTICITY OF THE ACTS OF WORSHIP (İBĀDĀT)

YUSUF ERDEM GEZGİN

ARS. GÖR. DR., KARAMANOĞLU MEHMETBEY ÜNİVERSİTESİ İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ
İSLAM HUKUKU ANABİLİM DALI

ASSISTANT PROFESSOR, KARAMANOĞLU MEHMETBEY UNIVERSITY FACULTY OF ISLAMIC
SCIENCES DEPARTMENT OF ISLAMIC LAW.

yegezgin@kmu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-0221-8965>

<http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.736348>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
12 Mayıs / May 2020

Kabul Tarihi / Accepted
25 Aralık / December 2020

Yayın Tarihi / Published
Aralık / December 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Aralık / December

Atıf / Cite as
Gezgin, Yusuf Erdem, "Ziyadelerin İbadetlerin Sıhhatine Etkisi [The Effect of Excess (Ziyādah) on the Authenticity of the Acts of Worship (İbādāt)]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 7/2 (Aralık/December 2020): sayfa aralığı yazılacak xx-xx.

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

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.
For Permissions

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



ZİYADELERİN İBADETLERİN SİHHATİNE ETKİSİ

Öz

“Ziyadelerin İbadetlerin Sıhhatine Etkisi” adıyla kaleme alınan bu çalışmada kulluk hayatının önemli bir unsuru olan ibadetlere yapılan ziyadelerin hükmü değerlendirilmiştir. İbadetler kulun yaratıcısıyla olan irtibatının yegâne vasıtasıdır. Kul Rabbine ancak ibadetlerle yakınlaşabilir. Nitekim yegâne inanç sistemi olan tevhid düşüncesinin emri bu yöndedir. Kul ibadetlerini yapmakla yükümlü olduğu kadar Şâri’in belirlediği sınırlar ve ölçüler içerisinde ifa etmekle de yükümlüdür. Bu nedenle ibadetlerde yapılan ilave ve eksiklikler ibadetin sıhhatine engel teşkil edebilir. Tabiatıyla ibadetlerde yapılan eksiklerin ibadetin sıhhatine mâni olacağı genel kabul olduğu halde ibadetin aslı ifa edilmekle birlikte yapılan fazlalıkların hükmü konusunda farklı değerlendirmeler bulunmaktadır. Bilindiği üzere ibadetlerin çeşitleri, eda edilme biçimleri ve sınırları naslarda beyan edilmiştir. Bu manada ibadetler asılları itibariyle akıl yürütme faaliyetine (ta’lile) kapalıdır (taabbudî). İbadetlerin ayrıntılarında ise nasların belirlediği sınırlar içerisinde akıl yürütme faaliyeti meşru görülmüştür. İşte bu kapsamda; abdest, teyemmüm, ezan, kamet, namaz, oruç ve zekât konularında mükelleflerin yaptıkları ziyadelerin ibadetlerin sıhhatine etkisi ve fikhî hükmü değerlendirilmiştir.

Özet

İslam hukukunu diğer hukuk sistemlerinden ayıran önemli yönlerinden biri bireylerin ibadet hayatlarını düzenlemesidir. Bu kapsamda ibadetler Kitap, Sünnet ve İcma çerçevesinde şekillenmiş; ayrıntılarındaki hükümler hariç olmak üzere bütünüyle akıl yürütme faaliyeti olan kıyasa (ta’lile) kapalı olarak (taabbudî) kabul edilmiştir. İbadetlerin ayrıntılarında ise kıyas ile hüküm beyan edilmesi tabii olarak görülmüştür. Zira naslar ibadetlerin ana çerçevesini çizerken; bireylerin ibadet hayatında karşılaştığı bazı durumları ictihad alanına bırakmıştır. Bu manada araştırmamızda ibadet esnasında gerçekleştirilen ziyadenin mahiyeti ister taabbudî olsun ister ta’lilî olsun ibadetin sıhhatine etkisi müstakil başlıklar altında değerlendirilmiştir. Bilindiği üzere ibadetler, zorunluluk (ferâiz) veya gönüllülük (nevâfil) esaslı olarak kategorize edilmektedir. Örneğin farz olan namazlar olduğu gibi nafile namazlar da vardır. Bu kapsamda çalışmamız, züht hayatını benimseyen sùfilerin bir terbiye metodu olarak öngördüğü “nafile ibadetleri çoğaltma hatta aşırıya gitme” konularını kapsamı içerisinde görmemektedir. Bu çalışmanın kapsamını “ibâbât-ı mersûme” denilen, yapılış zamanı, şekli ve biçimi Allah (c.c.) ve Rasûlü (s.a.) tarafından belirlenmiş olan ibadetlerde yapılan ziyadeler oluşturmaktadır. İbadetlerde ziyade konusu, İslam hukukunun kazuistik yapısı gereği klasik fıkıh eserlerinde dağınık olarak ele alınmıştır. Bu çalışmayla ilgili konular hem sistematik olarak ele alınmış hem de ibadetin sıhhatine etki etmesi yönüyle ortak kurallar dizgesi (zâbit) denemesi yapılmıştır. Bilindiği üzere zâbit kavramı kâide kavramının kapsam olarak bir alt kate-

gorisinde yer almaktadır. Bu manada kâide, “Hukukun temel ilkelerini yansıtan, farklı alanlardaki fer’î meselelerin hükümlerini tamamen veya büyük oranda kuşatan tümel önerme” olarak tanımlanırken; zâbit “sadece bir konuya dair meseleleri kuşatan tikel bir önerme” olarak tanımlanır. Örneğin “Bir işten maksat ne ise hüküm ona göredir” kâidesi borçlar hukukundaki birçok akıt türüne uygulanabilirken, “İcârede ma’kûdun aleyh menfaattir” önermesi zâbit olarak sadece icâre akdine dair bir önermedir. Çalışma konumuzla ilgili literatür hususunda ise şunlar ifade edilebilir: Öncelikle ibadetlerdeki ziyadeler ve bunların ibadetin sıhhatine etkisini doğrudan ele alan müstakil çalışma ile karşılaşmamıştır. Çalışmada ifade edilecek olan zâbit denemeleri konusunda ise klasik ve modern literatürde kavâid ve zavâbitla alakalı olarak müstakil bir literatürün mevcudiyeti araştırmacıların malumudur. Her ne kadar bu eserlerde ibadetler alanında zâbitlara işaret edilmiş olsa da bunlar ziyadeler hususunda değildir. Modern çalışmalarda ise ibadetler alanında zâbitlarla ilgili Vâil b. Ahmed b. Ramazân el-Hems tarafından yüksek lisans tezi olarak kaleme alınan Muhtasaru’d-davâbitü’l-fikhiyye li ahkâmı fikhî’l-ibâdât fi kitâb Nihâyetü’l-matlab li’l-Îmâmi’l-Cüveyni isimli çalışma bulunmaktadır. Bu çalışmanın hem ziyadeler konusunda müstakil olmaması hem de Şâfiî doktrinini önemli eserlerinden birine dayalı olarak hazırlanmış olması, çalışma konumuzun kapsamıyla doğrudan ilgili olmadığını göstermektedir. Neticede bu araştırmamızın yeni yapılacak çalışmalara kapı aralmasını ümit ediyoruz. Çalışmamız kapsamında ele alınan başlıklar; abdest, teyemmüm, ezan ve kamet, namaz, zekât ve oruç şeklindedir. Söz konusu başlıklar dört fıkıh mezhebinin görüşleri bağlamında değerlendirilmiştir. Şayet konuyla ilgili görüşler arasında bir tercih yapılacaksa bu hususa da ilgili yerde işaret edilmiştir. Bireyin namaz, tilavet secdesi, tavaf, Kur’an-ı Kerim’e dokunma, eline alma vb. ibadetleri abdestli olarak ifa etmesi zorunluluk (farz) olarak görülmektedir. Bu çerçevede abdest bir diğer ibadetin şartı olması yönüyle başlıca bir ibadet olup şartları ve sınırları naslarda belirlenmiştir. Dolayısıyla abdestte yapılan ziyadeler üzerinde ayrıntılı olarak durulmuştur. Ayrıca teyemmüm, herhangi bir nedenle suya ulaşamaması nedeniyle abdest veya gusül alınmaması durumunda abdest yahut gusül yerine kaim olan bir ibadettir. Naslarda teyemmümün yapılmasıyla ilgili hükümlere ayrıntılı olarak yer verilmiştir. Teyemmümde temiz toprak aracılığıyla hadesten temizlenilmesi murad edilmektedir. Bu kapsamda teyemmüm niyetiyle eller toprağa vurulur (darb) ve yüz ve kollar bu tozla mesh edilir. Buradan anlaşılmaktadır ki niyet ve darb teyemmümün farzıdır. Konumuz çerçevesinde ise ellerin toprağa vurulması ve bununla yüzün ve kolların mesh edilmesinin sayısında yapılan ziyadelerle ilgili konular açıklanmıştır. Ezan ve kamette yapılan fazlalıklar hakkındaki konular şunlardır: Mevcut lafızlara sayısal olarak yapılan ekler ve lafız olarak yapılan ekler. Lafızlara yapılan ekler konusunda hem Sünni hem de Şii ekollerin görüşleri aktarılmıştır. Nitekim onlara göre hayye ‘alâ hayri’l-‘amel (حی علی خیر العمل) ifadeleri ve eşhedü enne aliyyen veliyyu’l-İllâh (أشهد أن علیاً ولی الله) cümleleri ezana ilave edilmelidir. Ayrıca Sünni fakihler sabah namazında

es-salâtü hayru'm-mine'n-nevm (الصلاة خير من النوم) ve musibet zamanlarında cemaatin namazları evde kılmaları için “الصلاة في الرحال” ve “ألا صلوا في الرحال” cümlelerinin ezana ilave edilmesi üzerinde dururlar. Bu konularda ayrıntılı olarak ele alınmıştır.

Namaz konusunda ise farz, vacip veya sünnet olarak beyan edilen namaz eylemlerinin tamamında yapılması muhtemel ziyadelerin hükümleri değerlendirmiştir. Bu mana-da konu Genel olarak namazlarda yapılan ziyadeler, cenaze namazının rükunlarından olan tekbirlerde ziyadeler ve küsûf ve hüsûf namazlarında yapılan ziyadeler olmak üzere üç başlık altında değerlendirilmiştir. Cenaze namazlarında tekbirlerle ilgili oldukça geniş tartışmalar bulunmaktadır. Bu yönüyle de çalışma araştırmacılara ayrıntılı değerlendirmeler aktaracaktır. Son olarak zekât ve oruç ibadetinde yapılan ziyadelere temas edilmiştir. Ayrıca mali ibadetle kapsamında değerlendirilen kurbanla ilgili konulara da değinilmiştir. Neticede bütün konularla ilgili ulaşılan sonuçların zâbıtların yer aldığı kısımla çalışma nihayete erdirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, İbadet, Ziyade, Sıhhat, Farz, Nafile, Zâbit

THE EFFECT OF EXCESS (ZİYÂDAH) ON THE AUTHENTICITY OF THE ACTS OF WORSHIP (İBÂDÂT)

Abstract

In this study, which was written under the name of “The Effect of Excess on the Authenticity of the Acts of Worship”, the ruling of excess in the act of worship, which is an important element of the servant life (*ubûdiyyah*), was evaluated. Acts of worship are the only means of contact with the creator of the servant. The servant can come closer to the Lord just through the acts of worship. As a matter of fact, the decision of the thought of unity (*tawhîd*), the only belief system, is in this direction. The servant is obliged to perform his acts of worship within the limits and dimensions determined by *Shâri'* (The Rule Maker) as much as he is initially obliged to perform them. In this context, the additions and deficiencies in the acts of worship may damage the authenticity of the acts of worship. Naturally, although it is generally accepted that the deficiencies in the acts of worship will damage their authenticity, there are different evaluations about the decision of excesses. As it is known, the types, ways of performing and limits of the acts of worship are declared in *nass* (the certain sources). In this sense, the acts of worship are in fact closed to the reasoning (*ta'lîl*) rather they are *ta'abbudî* (merely obedience). In the details of the acts of worship, reasoning activity was considered legitimate within the limits determined by *nass*. Here within this scope; the effects and the ruling of excess in the acts of worship done by the obligants in terms of ablution (*wudû*), dry ablution (*tayammum*), call to prayer (*adhân*), the second call to prayer (*iqâmah*), prayer (*salâh*), fasting (*sawm*) and obligatory alms (*zakâh*) were evaluated.

Summary

One of the important aspects that distinguishes Islamic law from other legal systems is that it regulates individuals' lives of worship. Good servitude is possible by spending a whole life in the form of worship, in line with the Creator's orders. For this reason, moderation, not excess, was accepted as the basis in prayers. Therefore, a person who wants to be a good servant will reach this level by staying within the boundaries drawn by *nass* (the certain sources). In other words, a believer can be a good servant by staying within the limits declared by the Shari (God) in his life of worship. Here, in this study, the situation of worshipping of those who knowingly or unknowingly exceeded the limits determined by the Shari were evaluated. One of the important aspects that distinguishes Islamic law from other legal systems is that it regulates the worship life of individuals. In this context, prayers are shaped within the framework of the Book, Sunnah and *Idjma*; Except for the provisions in the details, the analogy (*ta'lil*), which is an activity of reasoning completely, has been accepted as closed (*ta'abbudî*). It is considered normal to judge by analogy in the details of worship. Because while the *nass* (the certain sources) draws the main frame of worship; it has left some situations in individuals' life to the field of *idjtihad*. In this study, the effect of the excess performed during prayer on the health of worship, whether determined by the *nass* or based on analogy, was evaluated under separate headings. The issue of excess in prayers has been scattered in classical *fiqh* works due to the casuistic nature of Islamic law. The issues related to this study were dealt with both systematically and a common system of rules (*dhabit*) was tried in terms of affecting the health of worship. As it is known, the concept of *dhabit* is in a sub-category of the concept of *pedestal*. In this sense, while it is defined as "the universal proposition that reflects the basic principles of the law and encompasses the provisions of individual issues in different fields to a large extent"; *dhabit* is defined as "a particular proposition encompassing matters of only one subject." For example, the principle "Decision is given according to a purpose" can be applied to many types of contracts in the law of obligations. However, the proposition "the subject is the interest in the lease contract" is a *dhabit* on the lease contract. The following can be stated regarding the literature on our subject: First of all, there has been no independent study directly addressing the excesses in prayers and their effects on the health of worship. On the subject of *dhabit* trials that will be expressed in the study, it is known by the researchers that there is a special literature related to *kawāid* and *dhabit* in the classical and modern literature. Although in these works *habit* are pointed out in the field of worship, they are not about excesses. In modern studies, there is a work titled *Muhtasar al-dawāb al-fiqhiya li ahkām fiqh al-ibādāt fi kitāb Nihāya al-matlab li al-Imām al-Cuwaynī*, written by Vāil b. Ahmad b. Ramazān al-Hams as a master's thesis on prayers in the field of worship. . This study is not exclusive to the subject of excesses and is based on one of the important works of Shafii doctrine. This situation excludes him from our subject. As a result, we hope that our research will fa-

cilitate further studies. The topics covered in our study; wudū, tayammum, adhān and iqāmah, prayer, zakāh and fasting. These headings were evaluated in the context of the views of four fiqh schools. If there is a choice between different views, this issue is also pointed out in the relevant place. It is seen as an obligation (fardh) for an individual to perform prayers, recitation, prostration, circumambulation, touching the Qur'an, and taking it in hand no breaking wudū. In this context, ablution is a major form of worship as it is a condition for another prayer, and its conditions and limits are determined in the nass. Therefore, the excesses in ablution are discussed in detail. In addition, tayammum is a worship to replace ablution or ghusl in the event that wudū or ghusl cannot be performed because water is not accessible for any reason. The provisions regarding tayammum are given in detail in the nass. It is intended in the act of tayammum to clean the dirt off oneself by clean soil. In this context, with the intention of tayammum, hands are hit on the ground (blow) and the face and arms are wiped with these dusty hands. It is understood here that it is fardh for tayammum to be valid to have started with intention in heart, and to have hit the hands on the ground. Within the framework of our topic, the excesses (ziyādah) in the number of hitting the hands and wiping the face and arms with the hands are explained. The issues about the excesses (ziyādah) in the call to prayer and the prayer are as follows: Additions made numerically to existing words and additions made as words. The views of both Sunni and Shia schools on the additions to the words were given. As a matter of fact, according to them, the phrase of “ḥayya ‘alā khayr al-‘amal ((حى على خير العمل))” and the words of “ashadu anna Aliyan waliyy Allah (أشهد أن علياً ولي الله)” should be added to the adhan. In addition, Sunni faqih emphasize the addition of the expression of “aṣ-ṣalātu khayrun mina n-nawm (الصلاة خير من النوم)» in the morning prayer, and the sentences of “الصلاة في الرحال” ve “ألا صلوا في الرحال” in order to the congregation to perform their prayers at home in times of misfortune. These issues are discussed in detail.

Regarding prayer, the provisions of possible additions to all prayers declared as fardh, wājib or sunnah were evaluated. The excesses (ziyādah) performed in prayers can be grouped under three headings: The excess in takbirs, which are the conditions of the funeral prayer, the excess in prayers, and the excess in kusūf (solar eclipse) and khusūf (lunar eclipse) prayers. There are detailed discussions of takbirs in funeral prayers. In this respect, our analysis will provide the researchers with thorough assessments. Finally, it addresses supplements in zakāh and fasting worships. In addition, issues related to the sacrifice considered within the scope of financial worship were also mentioned. As a result, the study has been completed with the section where the results and records on all subjects are included.

Keywords: Islamic Law, Act of Worship (*Ibādah*), Excess (*Ziyādah*), Authenticity (*Sihhah*), Obligation (*Fardh*), Supererogatory (*Nafl*), Dhabit.

GİRİŞ

Bireylerin kulluk hayatının önemli bir göstergesi ibadetlerdir. İyi bir kulluk ise yaratıcının emirleri doğrultusunda bütün bir hayatı ibadet kıvamında geçirmekle mümkündür. Bu kapsamda ibadetlerde aşırılık değil ölçülülük esas olarak kabul edilmiştir. Dolayısıyla iyi bir kul olmak isteyen birey, nasların çerçevesini çizdiği sınırların içinde kalarak bu mertebeye ulaşacaktır. Bir diğer deyişle inanan bir birey ibadet hayatında Şâri'in beyan ettiği sınırlar içinde kalarak iyi bir kul olabilir. İşte bu çalışmada, Şâri'in belirlediği sınırları bilerek yahut bilmeyerek aşan bireyin ibadetlerinin durumu değerlendirilecektir.

İslam hukukunu diğer hukuk sistemlerinden ayıran önemli yönlerinden biri bireylerin ibadet hayatlarını düzenlemesidir. Bu kapsamda ibadetler Kitap, Sünnet ve İcma çerçevesinde şekillenmiş; ayrıntılarındaki hükümler hariç olmak üzere bütünüyle akıl yürütme faaliyeti olan kıyasa (ta'lile) kapalı olarak (taabbudî) kabul edilmiştir. İbadetlerin ayrıntılarında ise kıyasa ile hüküm beyan edilmesi tabii olarak görülmüştür. Zira naslar ibadetlerin ana çerçevesini çizerken; bireylerin ibadet hayatında karşılaştığı bazı durumları ictihad alanına bırakmıştır. Bu manada ibadet esnasında gerçekleştirilen ziyadenin mahiyeti ister taabbudî olsun ister ta'lilî olsun ibadetin sıhhatine etkisi müstakil başlıklar altında değerlendirilecektir.

Bilindiği üzere ibadetler, zorunluluk (ferâiz) veya gönüllülük (nevâfil) esaslı olarak kategorize edilmektedir. Örneğin farz olan namazlar olduğu gibi nafil namazlar da söz konusudur. Bu kapsamda çalışmamız, züht hayatını benimseyen sâfilerin bir terbiye metodu olarak öngördüğü “nafil ibadetleri çoğaltma hatta aşırıya gitme” konularını kapsamı içerisinde görmemektedir. Bu çalışmanın kapsamını “ibâbât-ı mersûme” denilen, yapılış zamanı, şekli ve biçimi Allah (c.c.) ve Rasûlü (s.a.) tarafından belirlenmiş olan ibadetlerde yapılan ziyadeler oluşturmaktadır.

İbadetlerde ziyade konusu, İslam hukukunun kazuistik yapısı gereği klasik fıkıh eserlerinde dağınık olarak ele alınmıştır. Bu çalışmayla ilgili konular hem sistematik olarak ele alınacak hem de ibadetin sıhhatine etki etmesi yönüyle ortak kurallar dizgesi (zâbit) denemesi yapılacaktır. Bilindiği üzere zâbit kavramı kâide kavramının kapsam olarak bir alt kategorisinde yer almaktadır. Bu manada kâide, “*Hukukun temel ilkelerini yansıtan, farklı alanlardaki fer'î meselelerin hükümlerini tamamen veya büyük oranda kuşatan tümel önerme*” olarak tanımlanırken; zâbit “*sadece bir konuya dair meseleleri kuşatan tikel bir önerme*” olarak tanımlanır. Örneğin “Bir işten

maksat ne ise hüküm ona göredir” kâidesi¹ borçlar hukukundaki birçok akit türüne uygulanabilirken, “İcârede ma’kûdun aleyh menfaattir” önermesi zâbit olarak sadece icâre akdine dair bir önermedir.²

Çalışma konumuzla ilgili literatür hususunda ise şunlar ifade edilebilir: Öncelikle ibadetlerdeki ziyadeler ve bunların ibadetin sıhhatine etkisini doğrudan ele alan müstakil çalışma ile karşılaşılmalıdır. Çalışmada ifade edilecek olan zâbit denemeleri konusunda ise klasik ve modern literatürde kavâid ve zavâbitla alakalı olarak müstakil bir literatürün mevcudiyeti araştırmacıların malumudur.³ Her ne kadar bu eserlerde ibadetler alanında zâbitlara işaret edilmiş olsa da bunlar ziyadeler hususunda değildir. Modern çalışmalarda ise ibadetler alanında zâbitlarla ilgili Vâil b. Ahmed b. Ramazân el-Hems tarafından yüksek lisans tezi olarak kaleme alınan *Muhtasarü'd-davâbiti'l-fıkhiyye li ahkâmı fıkhi'l-ibâdât fi kitâb Nihâyetu'l-matlab li'l-İmâmi'l-Cüveynî* isimli çalışma bulunmaktadır. Bu çalışma hem ziyadeler konusunda müstakil olmaması hem de Şâfiî doktrinini önemli eserlerinden birine dayalı olarak hazırlanmış olması, çalışma konumuzun kapsamıyla doğrudan ilgili olmadığını göstermektedir.⁴ Neticede bu araştırmamızın yeni yapılacak çalışmalara kapı aralmasını ümit ediyoruz.

Çalışmamızın problemi kapsamında ele alınacak olan başlıklar; abdest, teyemmüm, ezan ve kamet, namaz, zekât ve oruç şeklinde olacaktır. Söz konusu başlıklar dört fıkıh mezhebinin görüşleri bağlamında değerlendirilecektir. Şayet konuyla ilgili görüşler arasında bir tercih yapılacaksa bu hususa da ilgili yerde işaret edilecektir.

1. ABDESTTE ZİYADE

Bireyin namaz, tilavet secdesi, tavaf, Kur'an-ı Kerim'e dokunma, eline alma vb. ibadetleri abdestli olarak ifa etmesi zorunluluk (farz) olarak görülmektedir. Abdest bu çerçevede bir diğer ibadetin şartı olması yönüyle başlıca bir ibadet olup şartları ve sınırları naslarda belirlenmiştir. Yıkanması emredilen uzuvların üçer defa yıkanması ve mesh edilmesi emredilen uzuvların ise kimi fakihlere göre üç kere mesh edilmesi konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Beyan edilen üç sayısına yapılan ziyadeler, Hanefî fakihler dışındaki fuka-

¹ *Mecelle-i ahkâm-ı adliyye* (İstanbul, 1979), sy 2.

² Mustafa Baktır, “Kaide”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 10 Mayıs 2020).

³ Her ne kadar Hanefî doktrin esas alınarak kaleme alınan bir çalışma olsa da ilgili literatür konusunda oldukça ayrıntılı olan bir eser için bk. Necmettin Kızılkaya, *Hanefî Mezhebi Bağlamında İslam Hukukunda Külli Kaideler* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013).

⁴ Bk. Vâil b. Ahmed b. Ramazân el-Hems, *Muhtasarü'd-davâbiti'l-fıkhiyye li ahkâmı fıkhi'l-ibâdât fi kitâb Nihâyetu'l-matlab li'l-İmâmi'l-Cüveynî* (Mekke: Câmî'atü Ümmi'l-Kurâ, 2010); Ayrıca İslam borçlar hukukunda akdin bedelinde yapılan ziyadeler ve eksiltmelerin akdin sıhhatine etkisiyle ilgili, müstakil olarak hazırlanan bir çalışma için bk. Ahmet Ekinci, “İslam Borçlar Hukukunda Bedellerin Miktarında Yapılan Değişikliğin Sözleşmeye Etkisi”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VII/1 (2020), 389-422.

haya göre ayrıntılarda farklılıklar olmakla birlikte mekruhtur. Hanefiler abdest esnasında uzuvların üç kereden fazla yıkanma sebebine odaklanmışlar; şayet mükellef vesvese kaynaklı olarak uzuvlarını üç defadan fazla yıkıyorsa bu takdirde yapılan ziyadeyi mekruh olarak nitelendirmişler, fakat kalbin mutmain olması için yapılıyorsa bu durumun mekruh olmadığını beyan etmişlerdir.⁵

Mâlikî fakihler, ayakların yıkanması esnasında yapılan ziyade haricinde fazla yıkamaları mekruh olarak görmüşlerdir. Bu kerahet hükmünden ayakların istisna edilmesinin nedeni ise ayakların temizlenmeye olan ihtiyacıdır. Dolayısıyla ayağın tam manasıyla temizliğinin temini için üç defadan fazla yıkanması mekruh değildir. Ayrıca tam olarak temizlenemeyeceği için üç defadan az yıkanması da mekruh olarak kabul edilmektedir.⁶

Şâfiîlere göre de abdest esnasında yıkanması gereken uzuvların üç defadan fazla yıkanmasının hükmü genel kanaate göre mekruh olmakla beraber, zayıf kabul edilen kanaate göre “hılâfu’l-evlâ” hatta “haram” olduğu bile ifade edilmiştir.⁷ Hanbelî fakihler ise mutlak olarak üç defadan fazla yıkamayı mekruh olarak kabul etmişlerdir.⁸

Bilindiği üzere sadece Şâfiî fakihlere göre başın üç kere mesh edilmesi sünnettir.⁹ Diğer mezhepler ise başın bir kere mesh edilmesinin yeterli olduğunu ifade ederler.¹⁰ Bu çerçevede beyan edilen sayılara yapılan ziyadeler, ilgili mezhebin yıkamadaki ziyade konusundaki görüşleri ile aynıdır.

Görüldüğü üzere Hanefiler dışındaki fukaha abdestte yapılan ziyadeyi mekruh kabul etmektedirler. Fakat bu durum abdestin sıhhatine mâni değildir. Her ne kadar mekruh bir fiil ile abdest alınmış olsa da abdestin farzlarında herhangi bir eksiklik olmaması nedeniyle abdest sahihtir. Tabiatıyla eğer israf söz konusu değilse yeniden abdest alınması daha iyi olacağı ifade edilebilir. Abdestte ziyade konusunda genel kuralın (zâbit) bireyin niyeti ile bağlantılı olduğu ifade edilebilir. Buna göre zâbit “abdestte ziyade niyete ma’kuddur” şeklinde belirlenebilir. Şayet mükellef naslarda belirlenen sayı sınırını herhangi bir mazeret olmaksızın aşarsa bu durum mekruhtur.

⁵ Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz ed-Dımaşkı İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr ale’d-Dürri’l-muhtâr şerhu Tenviru’l ebsâr* (Beyrut: Darü’l-Fikr, 1992), 1/118-119.

⁶ Şemsüddîn Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Araf Desûkî, *Hâşiyе ‘ale’s-Şerhi’l-kebir* (Beyrut: Darü’l-Fikr, ts.), 1/95-96; Ebü Abdillâh Muhammed b. Yûsuf b. Ebi’l-Kâsım el-Abderî el-Gırnâti Mevvâk, *et-Tâc ve’l-iklil li-Muhtasarı Halil* (Beyrut: Darü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1994), 1/377.

⁷ Ebü Zekerıyya Yahya b. Şerif b. Müri Nevevî, *Ravdatu’l-Tâlibin ve Umdetu’l-Muttakin* (Beyrut: el-Mektebetü’l-İslâmî, 1991), 1/59.

⁸ Mansur b. Yûnus Buhûti, *Keşşâfü’l-kınâ’ an metni’l-İknâ’* (Riyad: Darü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2003), 1/102; Mustafa b. Sa’d b. Abduh es-Suyûtî Ruhaybânî, *Metâlibu uli’n-nuhâ fi şerhi Gâyeti’l-muntehâ* (Dımaşk: el-Mektebetü’l-İslâmî, 1994), 1/97.

⁹ Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed Mahallî, *Şerhu’l-Mahallî ale’l-Minhâc*, (*Amira ve Kalyûbi hâşiyeleriyle birlikte*) (Beyrut: Darü’l-Fikr, 1995), 1/61.

¹⁰ Ebü’l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmud Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta’lîli’l-Muhtâr* (Kahire: Matbaatü’l-halebî, 1937), 1/7; İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, 1/99; Mevvâk, *et-Tâc ve’l-iklil*, 1/377; Buhûti, *Keşşâfü’l-kınâ’ an metni’l-İknâ’*, 1/100-101.

Fakat abdestin sıhhatine mani bir durumun varlığı düşüncesiyle yapılan ziyadeler mekruh değildir.

2. TEYEMMÜMDE ZİYADE

Teyemmüm, herhangi bir nedenle suya ulaşılabilmesi nedeniyle abdest veya gusül alınabilmesi durumunda abdest yahut gusül yerine kaim olan bir ibadettir. Naslarda teyemmümün yapılmasıyla ilgili hükümlere ayrıntılı olarak yer verilmiştir. Teyemmümde temiz toprak aracılığıyla hadesten temizlenilmesi murad edilmektedir. Bu kapsamda teyemmüm niyetiyle eller toprağa vurulur (darb) ve yüz ve kollar bu tozla mesh edilir. Buradan anlaşılmaktadır ki niyet ve darb teyemmümün farzıdır. Bu eylemlerde tertibe riayet ve ara vermeden yapma (muvâlat) ise Şâfiî ve Hanbelîlere göre farzdır. Fakat konumuz ellerin toprağa vurulması ve bununla yüzün ve kolların mesh edilmesiyle ilgilidir.

Ellerin toprağa vurulma sayısı konusunda ise fakihler farklı kanaatlere sahiptirler. Hanefî ve Şâfiîlere göre eller iki defa toprağa vurulur; ilk vurma yüz için, ikinci vurma ise kollar içindir. Mâlikî ve Hanbelî fakihler her iki uzuv için ellerin bir kere vurulmasını yeterli kabul etmektedirler. Fakat yüzün ve kolların tek vurma ile mesh edilmesi mümkün değilse bu takdirde vurma eyleminin iki veya daha fazla olmasında herhangi bir sakınca yoktur.¹¹

Meshin tekrarı yani bir defadan fazla yapılması ise dört mezhebe göre de mekruhtur. Tabiatıyla bu görüşü beyan eden fakihlerin bir kısmı açıkça kerahet ifadesini kullanırken, diğer bir kısmı da ‘sünnette bu ziyadenin aslı yoktur’ demekle yetinmişlerdir.¹²

Görüldüğü üzere teyemmüm ibadetinde yapılan ziyadeyle abdestte yapılan ziyadenin bağlamları aynıdır. Zira darb ve mesh de asıl olan uzuvların hakkıyla mesh edilmesidir. Bu amaca hizmet eden ziyadelerin mekruh olmadığı görülmektedir. Dolayısıyla abdest konusunda ifade edilen zâbit teyemmüm için de geçerlidir. Fakat her iki ibadeti kapsayıcı biçimde zâbit şu şekilde revize edilmelidir: “Hadesten taharete ziyade niyete bağlıdır.”

Abdest ve teyemmümle alakalı görüşler değerlendirildiği halde gusül-

¹¹ Ebi Bekr Alâuddin b. Me’sud Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi’ fi tertibi’-şerâi’* (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1986), 1/45; Desûkî, *Hâşiyetü ‘aleş-Şerhi’l-kebir*, 1/158; Muhammed İbn Hatîb Şirbîni, *Muğni’l-muhtâc ilâ ma’rifeti meâni’l-Minhâc* (Beyrut: Daru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1994), 1/264; Ebü’l-Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Halvetî Sâvî, *Bülğatü’s-sâlik li akrabi’l-mesâlik el-ma’rûf bi Hâşiyeti’s-Sâvî aleş-Şerhi’s-sağîr* (Riyad: Dârü’l-Meârif, 1986), 1/194.

¹² Ebü Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl Serahsî, *Mebisât* (Beyrut: Dârü’l-Mârifetü, 1993), 1/107; Ahmed b. Muhammed b. İsmail el-Hanefî Tahtâvî, *Hâşiyetu’t-Tahtâvî ‘alâ Merâkî’l-felâh şerh Nûri’l-izâh* (Beyrut: Daru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1997), 72; Ebü’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrahmân el-Mısri Karâfî, *ez-Zahîra* (Beyrut: Dârü’l-Garbi’l-İslâmî, 1994), 1/262; Ebu’l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib Mâverdi, *el-Hâvi’l-kebir*, thk. Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1999), 1/249; Ebü Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme Cemmâilî Makdisî İbn Kudâme, *el-Muğni* (Mektebetü’l-Kâhire, 1968), 1/95.

de herhangi bir ziyade söz konusu olmadığı için değerlendirme yapılmamıştır. Zira gusülden maksat bütün vücudun yıkanmasıdır ve sayı yönüyle herhangi bir emir söz konusu değildir. Ayrıca ağzın ve burnun vücudun dışından sayıldığı yönündeki Hanefî fakihlerin görüşlerinde bu uzuvların yıkanmasıyla ilgili olarak herhangi bir sayı zikredilmemektedir. Dolayısıyla bu çalışmanın ele aldığı konu çerçevesinde sihhat ve kerahet bağlamında bir problem yoktur.

3. EZAN VE KAMETTE ZİYADE

Ezan ve ziyadeler kamette yapılan konusunda gündeme gelen konular; mevcut lafızlara sayısal olarak yapılan ziyadeler, lafız olarak yapılan ziyadelerdir. Lafız olarak yapılan ziyadeler konusunda müstakil çalışmalar olmakla beraber çalışmamızda sabah ezanında ilave edilen “الصلاة خير من النوم” ve kamette ziyade edilen “قد قامت الصلاة” cümleleri üzerinde durulacaktır. Bundan başka şu konular da bu başlıkta değerlendirilecektir: a. *Ezan ile kamet arasında ezana benzer bazı cümlelerle namazın hatırlatılması*, b. *Musibet zamanlarında ezana yapılacak ziyadeler*. Ayrıca Câferîlerin ezana yaptıkları eklemelerden; “أشهد أن عليا ولي الله” ve “حي على خير العمل” cümlelerine de değinilecektir.

Namaza davet olarak ezan başlıca bir ibadettir. Hz. Peygamber (s.a.) ezanın okunma şeklini beyan etmiş ve sahabenin konuyla ilgili tasarruflarını benimsemiştir.¹³ Bu çerçevede kametle ilgili de beyanları olmuştur. Ezan Hanefî ve Şâfiî fakihlere göre müekked sünnettir. Mâlikî fakihlere göre ezan cemaatle kılınan namazlarda farz, ferdi namazlarda sünnettir. Hanbelîler ise azanı farz-ı kifâye olarak kabul ederler.¹⁴ Kamet ise Hanefî, Mâlikî ve Şâfiîlere göre sünnettir.¹⁵ Hanbelîlere ve Şâfiîlerden bir görüşe göre ise farzdır.¹⁶

Ezan ve kametin hükmü konusunda fukahanın görüşleri bu yönde ol-

¹³ Konunun ayrıntısı için bk. Hasan Maçın, “Ezan Ahkâmı”, *Ortak Dilimiz Ezan*, ed. Mahmut Öztürk, 2018, 57-58.

¹⁴ Mevsili, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*, 1/42; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 1/147; Ebû'l-Velid Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd el-Hafîd, *Bidayetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (Kahire: Darü'l-Hadîs, 2004), 1/114; Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbi İbn Cüzey, *el-Kavânînu'l-fıkhiyye* (Beyrut: Darü İbn Hazm, 2013), 1/36; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 1/316-317; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 1/303; Alâuddin Ebû'l-Hasan Ali b. Süleyman Merdâvî, *el-İnsâf fi marifeti'r-râcih ani'l-hilâf ala mezhebi'l-İmam Ahmed* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, ts.), 1/407.

¹⁵ Kemalüddin Muhammed b. Abdülvâhid İbnu'l-Hümâm, *Şerhu Fethu'l-Kadir* (Beyrut: Darü'l-Fikr, 2003), 1/240; Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed Abdurrahmân el-Mağribî Hattâb, *Mevâhibü'l-celil li şerh-i muhtasarî'l-Halil* (Beyrut: Darü'l-Fikr, 1992), 1/423; Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Hamza el-Ensârî Remli, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc* (Beyrut: Darü'l-Fikr, 1984), 1/398.

¹⁶ Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâ' an metni'l-İknâ'*, 1/210; Ebû Zekerîyya Yahya b. Şerif b. Müri Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb (Fethu'l-azîz ve Telhisu'l-habîr ile Sübkî'nin ve Mutî'nin tekmileleri ile birlikte)* (Beyrut: Darü'l-Fikr, ts.), 3/80-82.

makla beraber ayrıntılarda yani ezan lafızlarında herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir. Fakat ilgili lafızların sayıları konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Hanefilere göre ezan lafızlarından ilk tekbirler dört defa diğer lafızlar iki defa ve kelime-i tevhid ise bir defa okunur ve bu ezan bugün İslam beldelerinin tamamında okunan ezandır. Hanefilere göre kamet lafızları ezanla aynı olmakla beraber “قد قامت الصلاة” cümleleri iki defa tekrar edilir. İmam Mâlik ise terci¹⁷ ile şehadetlerin dört defa, diğer lafızların iki defa olarak okunması gerektiğini ifade eder ki bu ezana Medinelilerin ezanı denir. İmam Şâfiî ise ezanın başındaki tekbirler ve şehadet lafızlarının dörder defa okunmasını, diğer lafızların ikişer defa okunması gerektiğini ifade eder. Bu ezana ise Mekkelilerin ezanı denilmiştir. Kamet lafızlarının tekrar edilme sayıları ise Hanefî fakihlere göre ezanla aynıdır. Şâfiî ve Hanbelîlere göre ilk tekbirler ve kamet lafızları iki defa, diğer lafızlar bir defa tekrar edilmelidir. Mâlikîlere göre ilk tekbirler iki, diğer bütün lafızlar tek defa tekrar edilmelidir.¹⁸ Bu çerçevede kanaatimizce ilave edilen sayıların üzerine yapılan ziyadelerin mekruh olduğu söylenebilir.

Ezan lafızlarındaki sayılarla ilgili görüşlerin akabinde ezan lafızlarına yapılacak ilaveler konusu değerlendirilmelidir. Bu manada sabah ezanına mahsus olmak üzere tesvîb yani “الصلاة خير من النوم” cümlelerinin ilave edilmesi ittifaikle ezanın sıhhatine mâni değildir.¹⁹ Hatta bir kısım Hanefî ve Şâfiî fakihler yatsı namazı için okunan ezanda da tesvîb lafızlarının ziyade edilmesini caiz kabul ederler. Çünkü yatsı namazının vakti de sabah namazının vakti gibi insanların gaflette oldukları vakitlerdendir.²⁰ Aynı şekilde bazı Şâfiîlerden bu lafzın bütün vakitlerde okunabileceği bile nakledilmektedir.²¹ Mâlikî ve Hanbelî fakihlere göre ise sabah namazı dışında ezana tesvîb lafızlarının ziyade edilmesi mekruhtur. Hanefî ve Şâfiî mezheplerinin müfta bih görüşlerine göre de sabah ezanı dışında bu ziyade mekruhtur.²²

Ayrıca sahabe döneminden sonra Kûfe Hanefîleri ezandan sonra kameten önce ezandan bağımsız olarak iki defa “حي على الفلاح” ve “حي على الصلاة” cümlelerinin tekrar edilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Mütekaddim

¹⁷ Burada “terci'in” müezzinin şehâdet cümlelerini önce yanındaki kimselerin duyacağı şekilde hafif bir sesle, sonra ezana yüksek sesle devam edilmesi olduğunu ifade edelim. Bk. Abdurrahman Çetin, “Ezan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 06 Mayıs 2020).

¹⁸ Maçin, “Ezan Ahkâmı”, 62-63.

¹⁹ İbn Âbidin, *Reddül-muhtâr*, 1/388; Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd el-Cedd, *el-Beyân ve't-tahsil veş-şerh ve't-tevcih ve't-ta'lil li mesâilil-müstahrece* (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmi, 1988), 1/436; Şirbîni, *Muğni'l-muhtâc*, 1/322; Mansur b. Yûnus Buhûti, *Şerhu münteha'l-irâdât* (Kahire: Alemül-Kütüb, 1993), 1/134; Buhûti, *Keşşâfü'l-knâ' an metni'l-İknâ'*, 1/237.

²⁰ Kâsânî, *Bedâi'us-sanâi'*, 1/148; Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, 3/98.

²¹ Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, 3/98.

²² Kâsânî, *Bedâi'us-sanâi'*, 1/148; Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa Hanefî Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*, thk. Muhammed Ömer (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000), 2/101; Hattâb, *Mevâhibü'l-celil li şerh-i muhtasari'l-Halil*, 1/431; Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, 3/97-98; Buhûti, *Keşşâfü'l-knâ' an metni'l-İknâ'*, 1/215.

Hanefîler bu tesvîb türünün sadece sabah ezanından sonraya mahsus olduğunu ifade ederlerken, müteahhir Hanefîler bütün ezanlardan sonra ilave edilmesinin iyi olacağını ifade etmişlerdir. Hatta Ebû Yusuf (v. 182/798) ezanların sonrasında toplum yararına iş yapan memurlar için özel olarak: “السلام عليك أيها الأمير حي على الصلاة حي على الفلاح الصلاة يرحمك الله” vb. bir cümlede de ilave edilmesi gerektiğini beyan etmiştir. Zira Ebû Yusuf bu cümle ile dünya meşguliyetlerine dalmış bulunan bireylerin uyarılmasının isabetli olacağına vurgu yapmıştır.²³ Ebû Yusuf’un bu görüşüne Şâfiîler, Hanbelîler ve bazı Mâlikîler de katılmışlardır.²⁴ İmam Muhammed ise ezanın akabinde böyle bir uyarı yapılmasının cemaate davet sırasında Müslümanlar arasındaki eşitliğe aykırı olacağı için karşı çıkmıştır. Bir kısım Mâlikîler de İmam Muhammed’in bu görüşünü benimsemişlerdir.²⁵

Ezana yapılan ziyadelerden biri de musibet zamanlarında insanlara uyarı mahiyetinde namazların cemaatle mescitlerde kılınmayacağına ilanını ifade eden cümlelerdir. Bu manada “الصلاة في الرحال” ve “ألا صلوا في الرحال” tabirleri Hz. Peygamber’in (s.a.) sünnetinde görülmüştür. Bu çerçevede fukaha da ittifakla ezanın akabinde bu cümlelerin ezana ilave edilmesinin caiz olduğunu beyan etmektedirler.²⁶

Ezana ve kamete ilave edilmesi meşru olan lafızlarla alakalı bu beyanların dışında ziyadelerin caiz olmadığı ifade edilebilir. Bu manada Sünnî fıkıh ekollerinin kanaatine göre ezanın akabinde Câferîlerin ve Zeydîlerin²⁷ “حي على خير العمل” ziyadeleri sahih değildir.²⁸

Zeydîlerin ilave etmediği fakat Câferîlerin ilavesi olarak bilinen “أشهد أن” “عليما ولي الله” cümlelerine ise klasik Sünnî fıkıh eserlerinde değinilmemiştir. Nitekim Şia tarihinde önemli yeri bulunan Büveyhî ve İlhanlı devletlerinin hüküm sürdüğü dönemlerde bu cümlelerin ezana ilave edilmesinin redde-

²³ Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi’*, 1/148; İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-kadir*, 1/245; İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, 1/389.

²⁴ Mevâk, *et-Tâc ve’l-iklîl*, 2/78; Nevevî, *el-Mecmû’ şerhu’l-Mühezzeb*, 3/124; Buhûtî, *Keşşâfü’l-kınâ’ an metni’l-İknâ’*, 1/215.

²⁵ Serahsî, *Mebisût*, 1/131; Hattâb, *Mevâhibü’l-celîl li şerh-i muhtasari’l-Halîl*, 1/431.

²⁶ Osman b. Ali Zeylâi, *Tebyinü’l-hakâik şerhu Kenzü’l-dekâik* (Kahire: Matbaatü’l-Kübra’-Emîriyye, 1313), 1/133; Aynî, *el-Binâye şerhu’l-Hidâye*, 2/52; Mevâk, *et-Tâc ve’l-iklîl*, 2/78; Nevevî, *el-Mecmû’ şerhu’l-Mühezzeb*, 3/130; Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc*; Buhûtî, *Şerhu münteha’l-irâdât*, 1/299.

²⁷ Câferîler için bk. Alemü’l-hüdâ Ebü’l-Kâsım Ali b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî Şerif el-Murtazâ, *el-İntisâr* (Kum, 1995), 137; Hidayet Aydar, “Tarih Boyunca Ezana Yapılan İlaveler”, *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VIII/18 (2017), 196; Hanîfî Şahin, “Şia Düşüncesinde Ezanın Yapısı ve Geçirdiği Değişimlerin Dini Temeli”, *e-Makâlât: Mezhep Araştırmaları* V/1 (2012), 6; Zeydîler için bk. Muhammed b. Ali Şevkânî, *Neylü’l-Evtâr şerhu Munteka’l-ahbâr* (Kahire: Darü’l-Hadîs, 1993), 2/46-47; Ahmet Ekinci, *Zeydî Fıkıhının Gelişimi ve Hâdî-İlâhî* (Konya: Kitap Dünyası, 2019), 237.

²⁸ Zeynülabidin b. İbrahim İbn Nuceym b. Muhammed, *el-Bahru’r-râik şerhu Kenzü’l-dekâik* (Kahire: Darü’l-Kitâbi’l-İslâmî, 2000), 1/275; Ebû Muhammed Cemaleddin Abdullah b. Yusuf b. Muhammed Zeylâi, *Nasbu’r-Râye*, thk. Muhammed Avvâme (Beyrut: Müessesetü’r-Reyyân, 1418), 1/291; Nevevî, *el-Mecmû’ şerhu’l-Mühezzeb*, 3/98; Zâhîrîlerde aynı kanaattedir bk. Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zahîrî İbn Hazm, *Muhallâ bi’l-âsar* (Beyrut: Darü’l-Fikr, 1934), 4/212.

dildiği; fakat Safevî hükümdarı Şah İsmail döneminde eklendiği ve onun emriyle Safevî devletinin hüküm sürdüğü coğrafyada ezana ziyade edilerek okunduğu bilinmektedir.²⁹ Bu çerçevede yapılan ilavenin Sünnî fıkıh ekolleri açısından caiz olmadığı yönünde ittifak vardır. Nitekim onlara göre ezan lafızlarında icma vardır.

Ezan ve kamet lafızlarında sayısal ve lafız olarak ilavelerle ilgili olarak önerilecek zâbit, ezanın namaza davet ve Müslümanlar arasında birleştiricilik misyonuna uygun olmalıdır. Bu manada mezhepsel veya ezanın birleştiricilik misyonuna olumsuz etki eden bütün ziyadeler ister siyasi ister mezhepsel olsun reddedilmelidir. Neticede ilgili konuda zâbit, “toplum yararına olmayan ve namaza davet dışında ezana yapılan ziyadeler reddedilir.” Şeklinde olabilir. Dolayısıyla bu zabıta göre siyasi ve mezhepsel ayrımcılık içeren ve toplum menfaatine olmayan ziyadeler ezanı batıl kılar.

4. NAMAZDA ZİYADE

Namaz ibadetinin farz olduğu Kitap, Sünnet ve icma delilleri ile sabittir. Namaz içerisinde gerçekleştirilen fiillerin bir kısmı Kitap ile büyük bir kısmı ise Sünnet ile beyan edilmiştir. Tabiatıyla Kitapta emredilen eylemlerin (fiil-kavil) mahiyeti ve eda edilme şekilleriyle ilgili ayrıntılar Sünnette beyan edilmiştir. Hz. Peygamber’in (s.a.) ibadet hayatının dinamik olması nedeniyle farklı rivayetlerle fakihler namaz içerisindeki eylemlerin hükümleri konusunda farklı sonuçlara ulaşmışlardır. Bu çerçevede beyan edilen icthadlarda namaz fiillerinin veya sözlerinin asıllarında herhangi bir farklılık söz konusu değildir. Örneğin namazda rükûnun kıyamdan sonra ve secdeden önce olmak üzere bir defa, secdenin ise rükûdan sonra ve her rekâta iki defa yapılması gerektiğinde herhangi bir ihtilaf yoktur. Çalışma konusu çerçevesinde beyan edilecek hususlar ise farz, vacip veya sünnet olarak beyan edilen namaz eylemlerinin tamamında yapılması muhtemel ziyadelerin hükümleridir. Bu manada konu *Genel olarak namazlarda yapılan ilaveler, cenaze namazının rükunlarından olan tekbirlerde ilaveler ile kûsûf ve hüisûf namazlarında yapılan ilaveler* olmak üzere üç temel başlık altında değerlendirilecektir.

4. 1. Namaz Esnasında Söz ve Fiil Olarak Ziyade

Namaz esnasında söz veya fiil olarak yapılan ziyadeler konusunda Hanefîlerin kanaati şöyledir: Namaz içerisinde mükellefin fiillerinin az veya çok olması esastır. Bu kapsamda tercih edilen görüş; namaz kılan bir

²⁹ Şahin, “Şia Düşüncesinde Ezanın Yapısı ve Geçirdiği Değişimlerin Dini Temeli”, 43, 46-51; Aydar, “Tarih Boyunca Ezana Yapılan İlaveler”, 199-200.

mükellefi namazda olmayan bir başkası gördüğünde, bu kişinin namazda olmadığı yönünde bir kanaate sahip olursa, bu takdirde mükellefin bu fiilleri namazda ziyade olarak kabul edilir ve namazı batıl olur. Şayet namazda olan mükellefi dışardan gören kişi namazda olup olmadığı hususunda tereddüt ederse veya namaz kıyıyor olduğuna kanaat ederse, mükellefin bu ziyadeleri namazın sıhhatine engel değildir. İşte Hanefî fakihler mükellefin namazını bozan fiillere “amel-i kesir”, onun namazını bozmayan fiillere ise “amel-i kalîl” demişlerdir.³⁰ Amel-i kesir kapsamında yeme, içme ve gülme vb. fiiller bulunmaktadır. Namaz esnasında sözlü ziyadeler konusunda Hanefîlerin görüşleri şöyledir: Kişi namazda kasten veya unutarak konuşursa namazı bozulur. Ayrıca inleme, teevvuh (oh veya ah sesleri), hapşırın kişiye dua etmek (teşmît) ve namazda olmayan kişiye cevap kastıyla ayet okumak da namazı bozan konuşma kapsamındadır. Cevap kastı olmaksızın sadece kendisinin namazda olduğunu bildirme kastıyla ayet okumanın namazı bozmayacağı da Hanefîlerin kanaatleri arasındadır.³¹

Mâlîkî, Şâfiî ve Hanbelî fakihlerin oluşturduğu cumhur, namaza ziyadeyi Hanefî fakihlere paralel olarak fiil ve söz olarak tasnif ederler. Şayet namaza ziyade edilen fiil, namaz cinsinden ise bu ziyadenin kasten yapılması halinde namaz bozulurken; hata ile yapılan ziyadeler namazı bozmayıp sehiv secdesi ile telafi edilebilir. Namaza ziyade edilen fiil, namaz cinsinden değilse ister kasten ister hata ile yapılmış olsun namaz bozulur. Bu genel kurala zaruret durumları istisna olarak kabul edilmiştir. İlgili mezhepler namaza söz olarak yapılan ziyadeleri ise iki kısımda ele almaktadırlar. Namaza söz olarak ilave edilen kelimeler insanların kendi aralarında konuşmaları kabilinden olursa ve bu konuşma kasten yapılırsa namaz bozulur. Eğer ziyade edilen söz zikir veya dua kabilinden olursa bu durum namazın sıhhatine mâni teşkil etmemektedir. Tabiatıyla hapşırana dua edilmesi bu kapsamda değildir.³² Şâfiî fakihler bu genel kanaate, konuşmanın çok olmaması şartıyla şu istisnaları yaparlar: Hatayla ve aniden konuşmak, namazda olduğunu unutmak, namazda konuşmanın haram olduğunu bilmemek ve yeni Müslüman olmak.³³

Ayrıca dört fıkhî mezhebine göre de namazın rekât, kıyam, rükû, secde, vd. fiillerinde yapılan ziyadelerin kasten yapılmış olması namazı batıl kılar.³⁴ Hata ile yapılan ziyadeler ise sehiv secdesi ile telafi edilebilmektedir.

³⁰ Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*, 1/62; Zeylâi, *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzü'd-dekâik*, 1/158; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/624.

³¹ Zeylâi, *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzü'd-dekâik*, 1/154-158; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/613.

³² Desûkî, *Hâşiye 'aleş-Şerhi'l-kebir*, 1/275; Muhammed İliş Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. el-Misrî, *Minahü'l-celîl 'alâ Muhtasari'l-Halîl* (Beyrut: Darü'l-Fikr, 1989), 1/299; Şirbîni, *Muğni'l-muhtâc*, 1/411; Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâ' an metni'l-İknâ'*, 1/395.

³³ Şirbîni, *Muğni'l-muhtâc*, 1/411.

³⁴ Serahsî, *Mebûât*, 1/226; İbnu'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, 1/498; İbn Rüşd el-Hafîd, *Bidayetü'l-müctehid*

Fakat rekât ziyadeleriyle ilgili olarak şu ayrıntılar bulunmaktadır: Şâfiî ve Hanbelî fakihlere göre hata ile yapılan rekât ziyadelerinin sehiv secdesiyle telafi edilebilmesi için derhal son oturuşa dönülmesi yeterlidir.³⁵ Mâlikîlere göre kılınan namaz farz ise derhal son oturuşa dönülürse sehiv secdesi ile namaz sahih olurken; kılınan namaz nafîle ise rükûdan önce son oturuşa dönülmesi gerekir.³⁶ Hanefîlere göre ziyade edilen rekâtın secdesinden önce dönülmesi gerekir. Nitekim onlara göre rekât secde ile tamam olduğu için şayet farz namaza ziyade edilen rekât secde ile tamamlanırsa, namazın farzîyet vasfı nafîle olarak değişir. Bir diğer tabirle farz namaz batıl olur, mevcut kılınan namaz nafîle olur ki batıl olan farz namazın iadesi gerekir.³⁷

Namazda yapılan ziyadelerle ilgili olarak önerilecek zâbit namazın emredilme gayesi, Hz. Peygamber'in (s.a.) namazla ilgili beyanları ve mükellefin ziyade esnasındaki duruma bağlı olarak kapsayıcı olmalıdır. Bu çerçevede zabıt "teşri' edilme şekline muhalif olarak kasden yapılan ziyadeler namazı batıl kılar." şeklinde ifade edilebilir. Bu manada hata ile yapılan ziyadeler ile Şâri'in muradı dahilindeki ziyadelerin namazı batıl kılmayacağı söylenebilir.

4. 2. Cenaze Namazının Tekbirlerinde Ziyade

Sahabe dönemindeki ihtilaflardan sonra Hz. Ömer döneminde cenaze namazının tekbirlerinin dört defa olduğu konusunda icma oluşmuştur.³⁸ Tabiatıyla fakihler ilgili icma nedeniyle cenaze namazının dört tekbirden oluştuğu konusunda ittifak halindedirler.³⁹ Tekbirlerin cenaze namazının rüknü olması ve dört defa olduğu konusunda görüş birliği olunca bu tekbirden ziyade yapmanın namazı batıl kılacağı açıktır. Bu takdirde cemaatle kılınan cenaze namazında imam sehven tekbirden ziyade yaparsa cemaatin tutumuyla ilgili fakihlerin farklı görüşleri bulunmaktadır.

Hanefîlere göre cenaze namazının tekbirlerinde ziyade yapan imama tabi olan cemaat bu konuda imama uymaz ve imamın selam vermesini bekler akabinde birlikte selam verirler. Mâlikî fakihler de aynı görüşte olmakla

ve nihâyetü'l-muktesid, 1/220; İbn Cüzey, *el-Kavânînu'l-fikhiyye*, 52-53; Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, 4/124; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 1/417, 429; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 2/34; Buhûti, *Şerhu münteha'l-irâdât*, 1/221.

³⁵ Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebir*, 2/216; Buhûti, *Şerhu münteha'l-irâdât*, 1/222.

³⁶ İbn Cüzey, *el-Kavânînu'l-fikhiyye*, 53.

³⁷ Serahsî, *el-Mebûsât*, 1/226; İbnu'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, 1/498.

³⁸ Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi'*, 1/312-313; İbn Rüşd el-Hafîd, *Bidayetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, 1/248.

³⁹ Zeylâi, *Tebyînu'l-hakâik şerhu Kenzü'd-dekâik*, 1/240; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/209; İbn Rüşd el-Hafîd, *Bidayetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, 1/248; Desûkî, *Hâşîye 'aleş-Şerhi'l-kebir*, 1/411; Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebir*, 3/52; Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Ali b. Yûsuf Şirâzi, *el-Mühezzeb* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/247; Merdâvî, *el-İnsâf fî marifeti'r-râcih ani'l-hilâf alâ mezhebi'l-İmam Ahmed*, 2/525; Buhûti, *Şerhu münteha'l-irâdât*, 1/362.

beraber cemaatin imamı beklemesine gerek olmadığını ve onların selam verebileceğini belirtirler. Şâfiî fakihlerden konuyla ilgili iki görüş vardır. İlk görüş Mâlikî fakihlerle aynı olarak imamın beşinci tekbirle namazının batıl olduğu gerekçesiyle cemaatin derhal selam verip imamdan ayrılması gerektiği yönündedir. İkinci görüşe göre imamın beşinci tekbiriyle namazı batıl olmayacak ve cemaat selam vermek için imamı beklemeleri yönündedir. Fetvâya esas olarak son görüş kabul edilmiştir.⁴⁰

Hanbelî fakihlerin konuyla ilgili farklı görüşleri bulunmaktadır. Farklı görüşlerin temel nedeni İmam Ahmed'den gelen rivayetlerin çeşitliliğidir. Bu çerçevede evla olan cenaze namazının dört tekbirle kılınması; yedi tekbirden fazla olarak eda edilmesi ise caiz değildir. Zira Hz. Peygamber'in (s.a.) yedi tekbirle cenaze namazı kıldırıldığı yönünde rivayetler bulunmaktadır. Aynı şekilde dört tekbirden daha az tekbirle kılınması da caiz değildir. İmamın fazla tekbir aldığı durumlarda cemaatin tutumuyla ilgili olarak; cemaatin imama tabi olmaya devam edip etmeyeceği yönünde farklı kanaatler bulunmaktadır.⁴¹

Görüldüğü üzere Cenaze namazının tekbir sayıları konusunda fukahâ ittifak etmiştir. Dolayısıyla her ne kadar Hanbelîlerin farklı kanaatleri bulunsâ da tekbirler konusundaki ziyadeler cenaze namazının sıhhatine mânidir. Neticede konuyla ilgili zâbit, "cenaze namazının tekbirlerindeki kasten ziyade namazı batıl kılar" şeklinde beyan edilebilir. Bu zâbitin mefhum-u muhalifine göre hatayla yapılan ziyadeler cenaze namazının sıhhatine mani değildir.

4. 3. Kûsûf ve Hûsûf Namazlarında Ziyade

Güneş ve ay tutulmaları gibi doğa olaylarına mahsus olmak üzere bir namazın kılınması fukahânın cumhuruna göre müekked sünnettir.⁴² Hanefîlerden nakledilen bir görüşe göre sadece kûsûf namazının vacip olduğu da ifade edilmektedir.⁴³

Bu iki namazın en az iki rekât olarak kılınacağı konusunda herhangi bir

⁴⁰ Zeylaî, *Tebyinü'l-hakâik şerhu Kenzü'd-dekâik*, 1/241; Burhanüddin Ebü'l-Hasen Ali b. Ebü Bekir Merğînânî, *el-Hidâye fi şerhi Bidâyetü'l-mübtedi* (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2004), 1/90; Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Mükremillâh (Mükrem) es-Saidî Adevi, *Hâşiyetü'l-Adevi 'alâ şerhi Kifâyeti't-tâlibir-rabbânî* (Beirut: Darü'l-Fikr, 1994), 1/425; Mahallî, *Şerhu'l-Mahallî ale'l-Minhâc*, 1/386.

⁴¹ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 2/383; Şemsüddin Abdurrahmân b. Muhammed b. Ahmed el-Makdisî Ebü'l-Ferec İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebir (el-matbû' me'al-Mukni' ve'l-İnsâf)* (Kahire: Daru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1995), 2/350-351.

⁴² Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi'*, 1/281; İbnu'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, 2/84; Karâfi, *ez-Zahira*, 2/427; İbn Cüzey, *el-Kavâninu'l-fikhiyye*, 1/33; Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebir*, 2/282-283; Ebü Yahya Zeynüddin Zekeriyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî Zekeriyâ el-Ensâri, *Esne'l-metâlib fi şerhi Ravzi't-tâlib* (Beirut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 1/285; Merdâvi, *el-İnsâf fi marifeti'r-râcih ani'l-hilâf alâ mezhebi'l-İmam Ahmed*, 2/443; Buhûti, *Keşşâfü'l-kınâ' an metni'l-İknâ'*, 2/61.

⁴³ Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi'*, 2/281; İbnu'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, 2/84.

ihtilaf olmamakla birlikte, kılınış şekilleri konusunda ihtilaf söz konusudur. Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelîlere göre kıyam, kıraat, rükû ve secdelerin ikişer sefer yapılması gerekmektedir. Buna göre kıyam, kıraat ve rükularında sayısal olarak bir ziyade yapılmakta, secde ise mutat olduğu üzere iki defa yapılmakta olduğu için herhangi bir ziyade söz konusu değildir. Kûsûf ve hûsûf namazlarındaki bu ziyadeler İbn Abbâs'dan (r.a.) gelen rivayetle⁴⁴ beyan edildiği için bu iki namazın sıhhatine mâni bir durum yoktur. Hanefîlere göre ise bu iki namaz diğer nafîle namazlardan farklı değildir. Bu nedenle kıyam, kıraat ve rükûnun sayılarında ziyade yapılmamalıdır.⁴⁵

5. ZEKÂT VE ORUÇTA ZİYADE

İslam hukuku ibadetleri; bedeni, mali ve hem bedeni hem de mali olmak üzere tasnif etmektedir. Namaz ve oruç bedeni ibadet, zekât mali bir ibadet, hac ise hem bedeni hem de mali ibadetlerdendir. Bu kapsamda mali ibadetlerde mükellef için alt sınır/askari ölçü beyan edildiği halde üst sınır konusunda bir tahdit söz konusu değildir. Tabii ki ayette buyrulduğu üzere; “*Eli sıkı olma, büsbütün eli açık da olma; sonra kınanır ve çaresiz kalırsın*”⁴⁶ ifadeleri infakta da aşırıya gidilmemesini öğütlemektedir. Sahabe döneminde farklı örnekler görülmüş olsa da genel kabul infakta da ölçülü olmaktır. Neticede zekâtın ifasında ödenmesi gereken miktar üzerine ziyadenin sahih olduğu genel kabuldür. Bu çerçevede mallardan verilmesi zorunlu olan sınırın üzerinde ziyadelerin sadaka/hayır/nafîle olarak görülmesi isabetlidir. Nitekim ayrıntılarda farklı kanaatler olsa da cumhura göre zekât miktarı üzerine yapılan ziyade farz ibadetin sıhhatine mâni değildir.

Hanefîlerden İbn Nüceym (v. 970/1563) kendisinden önceki Hanefî fakihlerin konuyla ilgili olarak değerlendirmelerine ulaşamadığını iddia ederek, zekât gibi mali ibadetlerden olan kurbanla ilgili şunları ifade eder: “Zengin bir mükellef bir koyun kesmesi gerektiği halde fazladan bir koyun daha kurban etse; ilk koyun vacib olarak kabul edilirken, ikinci koyun nafîle olarak kabul edilir.”⁴⁷ Bu ifadelere dayanarak zekâtta farz miktar üzerine yapılan ziyadenin farz ibadetin sıhhatine zarar vermeyeceği ve fazla miktarın nafîle olarak kabul edileceği ifade edilebilir. Hanbelîlerden nakledilen

⁴⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm Cu'fî Buhârî, *Sahihü'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru Tavkî'n-Necât, 2001), “Kûsûf”, 8; Ebu'l-Hüseyn el-Kuşeyri en-Nisaburi Müslim, *el-Müsnedü's-sahih*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâs'l-Arabî, ts.), “Kûsûf”, 3.

⁴⁵ Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi'*, 2/281; Hanefî fakihlerin bu konuda delilleri Ebî Bekra'dan gelen rivayettir, bk. Buhârî, *Sahihü'l-Buhârî*, “Kûsûf”, 17.

⁴⁶ *Kur'ân-ı Kerîm Meâlî*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), el-İsrâ 17/29.

⁴⁷ Zeynülabidin b. İbrahim İbn Nüceym b. Muhammed, *el-Eşbah ve'n-nezâir* (Beyrut: Daru'l-Küttübî'l-İlmiyye, 1999), 328.

bir görüşe göre de zekât miktarı üzerine ziyade nafîle olarak kabul edilir.⁴⁸ Şâfiî fakihler ise bu ziyadenin caiz olduğunu fakat fazla olarak ödenen miktarın vacip olarak kabul edileceğini beyan ederler. Hanbelîlerden nakledilen diğer bir görüş de Şâfiî fakihlerle aynıdır.⁴⁹ Mâlikî fakihler ise cumhura muhalif olarak ödenmesi gereken zekât miktarında naslarda belirlen sınıırın aşılmasını mekruh kabul ederler. Zira sınırları belli bir ibadette ziyade yapmak haddi aşmaktır.⁵⁰

İbn Receb el-Hanbelî (v. 795/1393) konuyu şu kâide üzerinden değerlendirir: “Mükellef kendi üzerine vacip olan ibadetin asgari miktarının üzerine bir artırım yaparsa bu caizdir.”⁵¹ Kanaatimizce İbn Receb’in ifade ettiği kâide konuyu açıklarken zâbit olarak şu ifadeler isabetlidir: “Zekâta vacip ölçü üzerine yapılan ziyadeler caizdir.”

Bedenle yapılan ibadetler kapsamında oruç, bir kameri yıl içerisinde sadece ramazan ayında fecr-i sadık ile başlayıp gün batımına kadar mükelleflerin; yeme, içme ve cinsel ilişkiden uzak durması şeklinde eda edilmektedir. Bu çerçevede farz orucun zamanı ve miktarı bellidir. Ayrıca nezr, keffaret ve nafîle oruçların miktar, zaman ve sınırları da ayrıntılı olarak beyan edilmiştir. Konumuz kapsamında oruca yapılan ziyadelerle alakalı değerlendirmelerimiz iki farklı oruç bağlamında olacaktır. Bunlar; gün batımında iftar etmeksizin diğer günün orucuna başlamak ve birkaç günü bu şekilde sürdürmek olarak bilinen *savm-ı visâl* ile bütün bir yılı oruçlu olarak geçirmek olarak beyan edilen *savm-ı dehr*’dir. Görüldüğü üzere her iki oruç türünde de naslarda beyan edilen sınırların üzerine bir ziyade söz konudur.

Savm-ı visal konusunda fakihlerin çoğunluğunun görüşü kerahet yönündedir.⁵² Zira gün batımında iftar etmek müekked bir sünnet iken mükellef bu sünneti terk etmektedir. Her ne kadar fukaha ilk günün orucunu iftar etmeden ikinci günün orucuna başlamayı mekruh görse de Hanbelî fakihler iftar etmemenin sahura kadar sürebileceğini ve bunun da mekruh olmayacağını ifade etmektedirler.⁵³ Tabiatıyla bu şekilde iftarı geciktirmeye

⁴⁸ Ebu'l-Ferec Zeynüddin Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân Receb el-Bağdâdî ed-Dimaşkı İbn Receb el-Hanbelî, *el-Kavâid fi'l-fikhi'l-İslâmî (Takrîrül-kavâ'id ve tahrîrül-fevâ'id)* (Beirut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2008), 5-6.

⁴⁹ Şirbîni, *Muğni'l-muhtâc*, 2/65; Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah Zerkeşi, *el-Mensûr fi'l-kavâid* (Kuveyt: Vizâratul-evkâf el-Kuveytiyye, 1985), 3/318; İbn Receb el-Hanbelî, *el-Kavâid fi'l-fikhi'l-İslâmî*, 5-6.

⁵⁰ Desûki, *Hâşîye 'aleş-Şerhi'l-kebir*, 1/508; İliş, *Minahü'l-celil 'alâ Muhtasarı'l-Halil*, 2/105.

⁵¹ İbn Receb el-Hanbelî, *el-Kavâid fi'l-fikhi'l-İslâmî*, 5 Kaide metni şöyledir:

القاعدة الثالثة من وجبت عليه عبادة فأتى بما لو اقتصر على ما دونه لأجزأه.

⁵² Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi'*, 2/79; Tahtâvî, *Hâşiyetu't-Tahtâvî*, 1/641; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Ali el-Mâlikî Huraşi, *Şerhu Muhtasar Halil* (Bulak: Darü'l-Fikr, 1901), 8/2/243; İbn Cüzey, *el-Kavâinü'l-fikhiyye*, 1/78; Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebir*, 3/471; Zekeriyâ el-Ensârî, *Esne'l-metâlib fi şerhi Ravzi't-tâlib*, 1/419; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 3/175; Buhûti, *Şerhu munteha'l-irâdât*, 1/495.

⁵³ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 3/175; Buhûti, *Şerhu munteha'l-irâdât*, 1/319.

istilahî olarak visal orucu denilip denilemeyeceği düşündürücüdür. Fakat onlar iftarın sahura kadar uzaması/ulaşması manasında lafzî bir yorum yaptıkları söylenebilir de Hz. Peygamber'in (s.a.) "orucunuzu visal etmeyin, eğer visal edecek olursanız sahura kadar visal ediniz"⁵⁴ buyruğunu delil kabul ettikleri için lafzi bir yorumdan bahsetmek isabetli değildir. Şâfiî fakihler ise visal orucunun kerahetinin derecesi konusunda farklı kanaatlere sahiptirler. Bu kapsamda onların savm-ı visalin keraheti konusunda, tahrîmî ve tenzihî olmak üzere iki görüşü bulunmaktadır.⁵⁵ Görüldüğü üzere her ne kadar visal orucu mevcut oruç için vakit olarak ziyade nedeniyle mekruh olarak kabul edilse de orucun sıhhatine mâni bir durum söz konusu değildir.

Savm-ı dehr, bütün bir yılı oruçlu geçirmektir. Bu şekilde oruç tutmak kişiyi farz ibadetleri yapmaktan alı koyacağı ve asli vazifelerini ifa edemeyecek bir duruma düşüreceği gerekçesiyle cumhur fukahaya göre mekruh kabul edilmiştir.⁵⁶ Şâfiîler ise teşrik günleri ve her iki bayram günü hariç bütün bir yılı oruçla geçirmek mekruh değildir.⁵⁷ bütün bir yılı oruçla geçirmek her ne kadar mekruh kabul edilse de bu orucun tutulma süresi olarak herhangi bir ziyade söz konusu değildir. Savm-ı dehr ise sadece gün olarak fazla oruç tutmak olduğu için ibadetin sıhhatine engel olacak bir fazlalık değildir.

Oruç ibadetinde ziyade konusunda değerlendirmeye esas olarak alınan savm- visal ve savm-ı dehr örneğinde zâbit olarak şu ifade edilebilir: "Mükellefi asli sorumluluklarından alı koyma ihtimali bulunan oruçlar mekruhtur."

SONUÇ

Ziyadelerin ibadetlerin sıhhatine etkisi çerçevesinde kaleme alınan bu çalışma neticesinde elde edilen sonuçlar ve zâbit önerileri maddeler halinde şöyledir:

* İbadetler kulun yaratıcısına karşı en önemli vazifelerinden birisi olarak, onun belirlediği sınırlar içerisinde eda edilmesi asıldır. Bu kapsamda kulun beş vakit namazı altıya çıkarması düşünülemediği gibi dörde düşürmesi de düşünülemez. Aynı şekilde mükellefin namaz rekatlarında da ziyade yapması mümkün değildir. Dolayısıyla ibadetlere yapılan ziya-

⁵⁴ Buhârî, *Sahîhü'l-Buhârî*, "Savm", 1967.

⁵⁵ Nevevî, *Ravdatu't-Tâlibin ve Umdetu'l-Muttakin*, 2/368.

⁵⁶ İbnu'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, 2/350; Zeylâi, *Tebyinü'l-hakâik şerhu Kenzü'd-dekâik*, 1/332; İbn Cüzey, *el-Kavâninu'l-fıkhiyye*, 1/78; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 3/172.

⁵⁷ Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, 6/388; Ebü'l-Kasım Abdülkerim b. Muhammed b. Abdilkerim Kazvîni Rafii, *Fethü'l-aziz fi Şerhi'l-Veciz* (Beyrut: Darü'l-Fikr, ts.), 6/468.

delerin asıllara taalluk etmesi durumunda ibadetin sıhhatine engel olacağı kabul edilmelidir.

* Abdest esnasında yapılan ziyadelerin bireyi vesvese boyutuna götürmediği sürece herhangi bir sıhhat problemi olmadığı kanaatindeyiz. Şayet mükellef yıkaması yahut mesh etmesi gereken uzuvlarını yıkamada vesvese kaynaklı olarak ziyade yapıyorsa bu durumun sıhhat boyutunda problem oluşmamakla beraber mekruh olduğu düşüncesindeyiz. Buna göre zâbit, “*abdestte ziyade niyete ma’kuddur*” şeklinde olmalıdır.

* Teyemmüm esnasında toprağa ellerin vurulması konusunda mezhepler arasında ihtilaf olmakla birlikte mesh sayısı konusunda herhangi bir ihtilaf yoktur. Dolayısıyla abdest yahut gusül yerine kaim olan teyemmüm de esas olan yüzün ve kolların hakkıyla mesh edilmesidir. Bu çerçevede ziyadelerin tek mesh esnasında olması kaydıyla çoğaltılması halinde herhangi bir kerahet söz konusu değildir. abdestte yapılan ziyadeye benzer bir duruma binaen her iki ibadeti kapsayıcı biçimde zâbit şöyledir: “*Hadesten taharette ziyade niyete bağlıdır.*”

* Ezan ve kamete naslar kapsamında yapılan ilavelerin varlığı bilinmektedir. Fakat sayı olarak yapılan ziyadelerin mekruh olduğu kabul edilmelidir. Ayrıca Sünnî fıkıh ekollerinden ziyade Câferî ve Zeydîlerin ezana ziyadelerinin caiz olmadığı kesindir. Zira ezanın ibadet olmasından ziyade sembolik ve şiar yönü bulunmaktadır. Bu çerçevede sayılar kapsamında olmasa da lafızlar ekseninde icmaın olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla “أشهد أن عليا ولي الله” ve “أن عليا ولي الله” cümlelerinin ezana eklenmesi caiz değildir. Ezan ve kamette ziyade ile ilgili “*toplum yararına olmayan ve namaza davet dışında ezana yapılan ziyadeler reddedilir*” cümleleri zâbit olarak ifade edilebilir.

* Fakihler namazdaki ziyadeler konusunu diğer ibadetlerden daha ayrıntılı olarak ele almaktadırlar. Bu kapsamda Hanefîlerin amel-i kesir ve amel-i kalil teorileri, onları diğer fakihler ayıran fârik vasıftır. Nitekim diğer mezheplerin kanaatleri namaz içerisinde yapılan ziyadenin namaz filerlerinden olup olmamasına göre sınıflandırılmaktadır. Bu manada kasten yapılan ilaveler namazı batıl kılacağı açıktır. Hata ile yapılan ziyadelerde ise sehiv secdesiyle telafi imkânı varken; Hanefîlerin rekât ziyadeleri nedeniyle farz namazın vasfının değişeceği yönündeki kanaatleri dikkat çekicidir. Netice olarak namazda yapılan ziyadelerle ilgili zâbit şöyle ifade edilebilir: “Teşri’ edilme şekline muhalif olarak kasden yapılan ziyadeler namazı batıl kılar.”

* Cenaze namazının tekbirlerinde yapılan ziyadeler ise ibadetlerde yapılan ziyadelerin bir diğer boyutudur. Cenaze namazının tekbirlerin dörtle

sınırlı olduğu konusunda ittifak vardır. Bu nedenle kasten yapılan ilaveler cenaze namazının iadesini gerektirir. Hata ile yapılan ziyadeler konusunda fakihler arasında ihtilaf bulunsa da kanaatimizce vefat eden mümin için hayatta olanların farz mahiyette son görevleri olması nedeniyle iade edilmesi efdaldır. Bu konuda zâbit, “*cenaze namazının tekbirlerindeki kasten ziyade namazı batıl kılâr*”, şeklinde ifade edilebilir.

* Mali bir ibadet olarak zekâta ziyade konusunda bu çalışmanın ulaştığı sonuç, fukahanın da beyan ettiği gibi ibadetin sıhhatine zarar vermeyeceği yönündedir. Zira zekâta asıl olan fakirin menfaatidir. Ayrıca zekâta muhtaç olan birey kadar, zengin zekât vermeye ihtiyacı vardır. Bu manada zekât olarak ödenecek miktarda ziyadenin olması her iki tarafın yararınadır. Fazla verilen miktarın fikhî hükmü ise sadakadır. İlgili sonuçlar neticesinde elde edilen zâbit şöyledir: “*Zekâta vacip ölçü üzerine yapılan ziyadeler caizdir.*”

* Oruç ibadetinde ziyade kapsamında ele alına konular savm-ı visal ve savm-ı dehrdir. Fakihler nasların kapsamını belirlediği oruç ibadetiyle ilgili olarak bu iki orucun mekruh olduğunu belirtmişlerdir. Son derece isabetli olan bu içtihadın temel gerekçesi kişinin bu oruçlar nedeniyle zayıf ve bitap düşme ihtimalidir. Bu nedenle kişiyi asıl yükümlülüklerinden alı koyan şeyin mahiyeti ibadet (nafile) bile olsa olumlu bir görüş beyan edilmemiştir. Bu manada sûfilerin bir terbiye metodu olarak benimsediği az yeme konusunda aşırıya gidilmesine de karşı çıkmıştır. Konuyla ilgili zâbit olarak şu ifade edilebilir: “*Mükellefi asli sorumluluklarından alı koyma ihtimali bulunan oruçlar mekruhtur.*”

KAYNAKÇA

- Adevî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Mükremillâh (Mükerrerem) es-Saidî. *Hâşiyetü'l-Adevî 'alâ şerhi Kifâyeti't-tâlibi'r-rabbâni*. Beyrut: Darü'l-Fikr, 1994.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Aydar, Hidayet. “Tarih Boyunca Ezana Yapılan İlaveler”. *Sırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VIII/18 (2017), 187-209.
- Aynî, Ebü Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa Hanefi. *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*. thk. Muhammed Ömer. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000.
- Baktır, Mustafa. “Kaide”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 10 Mayıs 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kaide>

- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm Cu'fî. *Sahîhü'l-Buhârî*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavkî'n-Necât, 1. Basım, 2001.
- Buhûtî, Mansur b. Yûnus. *Keşşâfü'l-kmâ' an metni'l-İknâ'*. 6 Cilt. Riyad: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Buhûtî, Mansur b. Yûnus. *Şerhu münteha'l-irâdât*. 3 Cilt. Kahire: Alemü'l-Kütüb, 1993.
- Çetin, Abdurrahman. "Ezan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 06 Mayıs 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ezan#1>
- Desûkî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafê. *Hâşiye 'aleş-Şerhi'l-kebîr*. I-V Cilt. Beyrut: Darü'l-Fikr, ts.
- Ebü'l-Ferec İbn Kudâme, Şemsüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ahmed el-Makdisî. *eş-Şerhu'l-kebîr (el-matbû' me'a'l-Mukni' ve'l-İnsâf)*. 30 Cilt. Kahire: Daru'l-Kitâbi'l-Ârabî, 1995.
- Ekinci, Ahmet. "İslam Borçlar Hukukunda Bedellerin Miktarında Yapılan Değişikliğin Sözleşmeye Etkisi". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VII/1 (2020), 389-422.
- Ekinci, Ahmet. *Zeydî Fıkhnın Gelişimi ve Hâdî-İlelhak*. Konya: Kitap Dünyası, 1. Basım, 2019.
- Hattâb, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed Abdurrahmân el-Mağribî. *Mevâhibü'l-celîl li şerh-i muhtasari'l-Halîl*. 6 Cilt. Beyrut: Darü'l-Fikr, 1992.
- Hems, Vâil b. Ahmed b. Ramazân el-. "Muhtasarü'd-davâbıtı'l-fikhiyye li ahkâmı fikhi'l-ibâdât fi kitâb Nihâyetü'l-matlab li'l-İmâmi'l-Cüveyni". Mekke: Câmî'atü Ümmi'l-Kurâ, 2010.
- Huraşî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Ali el-Mâlikî. *Şerhu Muhtasar Halîl*. Bulak: Darü'l-Fikr, 2. Basım, 1901.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz ed-Dımaşkı. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l- muhtâr şerhu Tenviru'l ebsâr*. Beyrut: Darü'l-Fikr, 1992.
- İbn Cüzey, Ebü'l-Kâsım Muhammed b Ahmed b Muhammed el-Kelbi. *el-Kavânînu'l-fikhiyye*. Beyrut: Daru İbn Hazm, 2013.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Said ez-Zahiri. *Muhallâ bi'l-âsar*. 12 Cilt. Beyrut: Darü'l-Fikr, 1934.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme Cemmâilî Makdisî. *el-Muğni*. 10 Cilt. Mektebetü'l-Kâhire, 1968.
- İbn Nuceym, Zeynülâbidîn b. İbrahim, b. Muhammed. *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzü'd-dekâik*. 8 Cilt. Kahire: Daru'l-Kitâbi'l-İslâmi, 2. Basım, 2000.

- İbn Nüceym, Zeynülabidin b. İbrahim, b. Muhammed. *el-Eşbah ve'n-nezâir*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- İbn Receb el-Hanbelî, Ebu'l-Ferec Zeynüddin Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân Receb el-Bağdâdî ed-Dımaşkî. *el-Kavâid fi'l-fıkhî'l-İslâmî (Tahrîrül-kavâ'id ve tahrîrül-fevâ'id)*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008.
- İbn Rüşd el-Cedd, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed. *el-Beyân ve't-tahsil veş-şerh ve't-tevcih ve't-ta'lîl li mesâilil-müstahrece*. 20 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.
- İbn Rüşd el-Hafid, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed. *Bidayetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. 4 Cilt. Kahire: Daru'l-Hadis, 2004.
- İbnu'l-Hümâm, Kemalüddin Muhammed b. Abdulvâhid. *Şerhu Fethu'l-Kadîr*. 10 Cilt. Beyrut: Darü'l-Fikr, 2003.
- İlîş, Muhammed, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. el-Mısırî. *Minahü'l-celîl alâ Muhtasari'l-Halîl*. 9 Cilt. Beyrut: Darü'l-Fikr, 1989.
- Karâfi, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. İdrîs b. Abdurrahmân el-Mısırî. *ez-Zahîra*. 14 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Kâsânî, Ebi Bekr Alâuddin b. Mes'ud. *Bedâiu's-sanâi' fi tertibi's-serâi'*. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Kızılkaya, Necmettin. *Hanefi Mezhebi Bağlamında İslam Hukukunda Külli Kaide-ler*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Maçın, Hasan. "Ezan Ahkâmı". *Ortak Dilimiz Ezan*. ed. Mahmut Öztürk. 55-83, 2018.
- Mahallî, Celâlüddin Muhammed b. Ahmed. *Şerhu'l-Mahallî ale'l-Minhâc, (Amîra ve Kalyûbi hâşiyeleriyle birlikte)*. 4 Cilt. Beyrut: Darü'l-Fikr, 1995.
- Mâverdi, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib. *el-Hâvi'l-kebir*. thk. Ali Muhammed Muavviz. 19 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1999.
- Merdâvî, Alâuddin Ebü'l-Hasan Ali b. Süleyman. *el-İnsâf fi marifeti'r-râcih ani'l-hilâf alâ mezhebi'l-İmam Ahmed*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2. Basım, ts.
- Mergînânî, Burhanüddin Ebü'l-Hasan Ali b. Ebü Bekir. *el-Hidâye fi şerhi Bidâyetü'l-mübeddî*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2004.
- Mevsilî, Ebü'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmud. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*. 5 Cilt. Kahire: Matbaatü'l-halebî, 1937.
- Mevvâk, Ebü Abdillâh Muhammed b. Yûsuf b. Ebi'l-Kâsım el-Abderî el-Gırnâtî. *et-Tâc ve'l-iklîl li-Muhtasari Halîl*. 8 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1994.

- Müslim, Ebu'l-Hüseyn el-Kuşeyri en-Nisaburi. *el-Müsnedü's-sahih*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Nevevî, Ebû Zekeriyya Yahya b. Şerif b. Müri. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb (Fethu'l-azîz ve Telhîsu'l-habîr ile Sübkî'nin ve Mutî'înin tekmileleri ile birlikte)*. Beyrut: Darü'l-Fikr, ts.
- Nevevî, Ebû Zekeriyya Yahya b. Şerif b. Müri. *Ravdatu't-Tâlibîn ve Umdetu'l-Muttakîn*. 12 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1991.
- Rafîi, Ebü'l-Kasım Abdülkerim b. Muhammed b. Abdilkerim Kazvîni. *Fethü'l-azîz fî Şerhi'l-Vecîz*. 12 Cilt. Beyrut: Darü'l-Fikr, ts.
- Remlî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Hamza el-Ensârî. *Nihâyeti'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*. 8 Cilt. Beyrut: Darü'l-Fikr, 1984.
- Ruhaybânî, Mustafa b. Sa'd b. Abduh es-Suyûtî. *Metâlibu ulî'n-nuhâ fî şerhi Ğâyeti'l-muntehâ*. 6 Cilt. Dımaşk: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1994.
- Sâvî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed el-Halvetî. *Bülğatü's-sâlik li akrabi'l-mesâlik el-ma'rûf bi Hâşiyeti's-Sâvî aleş-Şerhi'sağîr*. 4 Cilt. Riyad: Dâru'l-Meârif, 1986.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *Mebûsât*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Mârife, 1993.
- Şahin, Hanifi. "Şia Düşüncesinde Ezanın Yapısı ve Geçirdiği Değişimlerin Dini Temeli". *e-Makâlât: Mezhep Araştırmaları V/1* (2012), 35-65.
- Şerif el-Murtazâ, Alemü'l-hüdâ Ebü'l-Kasım Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî. *el-İntisâr*. Kum, 1995.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Neylül'Evtâr şerhu Munteka'l-ahbâr*. 8 Cilt. Kahire: Daru'l-Hadis, 1993.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. *el-Mühezzeb*. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Şîrbînî, Muhammed İbn Hatîb. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meâni'l-Minhâc*. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Tahtâvî, Ahmed b. Muhammed b. İsmail el-Hanefî. *Hâşiyetu't-Tahtâvî 'alâ Merâkî'l-felâh şerh Nûri'l-izâh*. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1997.
- Zekeriyyâ el-Ensârî, Ebû Yahya Zeynüddîn Zekeriyya b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî. *Esne'l-metâlib fî şerhi Ravzi't-tâlib*. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah. *el-Mensûr fî'l-kavâid*. 3 Cilt. Kuveyt: Vizâratu'l-evkâf el-Kuveytiyye, 1985.
- Zeylâî, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdullah b. Yusuf b. Muhammed. *Nasbu'r-*

Râye. thk. Muhammed Avvâme. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1. Basım, 1418.

Zeylaî, Osman b. Ali. *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzü'd-dekâik*. 6 Cilt. Kahire: Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1313.

Mecelle-i ahkâm-ı adliyye. İstanbul, 1979.

YÖNETİME ORTAK OLMA ADINA PUTPERESTLİK VE KUR'AN'IN MESELEYE BAKIŞI

IDOLATROUSNESS ON BEHALF OF BEING A PARTNER IN MANAGEMENT AND
KORAN'S PERSPECTIVE ON THE SUBJECT

ALİ YILMAZ

DOC. DR., GİRESUN ÜNİVERSİTESİ İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ İSLAM TARİHİ VE SANATLARI
BÖLÜMÜ

ASSOCIATE PROFESSOR, GİRESUN UNIVERSITY FACULTY OF ISLAMIC SCIENCE, DEPARTMENT
OF ISLAMIC HISTORY AND ARTS.

alibedir28@hotmail.com

 <https://orcid.org/0000-0001-2345-6789>

 <http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.783123>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

20 Ağustos / August 2020

Kabul Tarihi / Accepted

25 Aralık / December 2020

Yayın Tarihi / Published

Aralık / December 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season

Aralık / December

Atıf / Cite as

Yılmaz, Ali, "Yönetime Ortak Olma Adına Putperestlik ve Kur'an'ın Meseleye Bakışı
[Idolatrousness on Behalf of Being a Partner in Management and Koran's Perspective on
the Subject]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of
Theology 7/2 (Aralık/December 2020):1185-1208.

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

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.

For Permissions

ilahiyyatdergisi@kilis.edu.tr



YÖNETİME ORTAK OLMA ADINA PUTPERESTLİK VE KURAN'IN MESELEYE BAKIŞI

Öz

İnsanlar, tarih boyunca olağanüstü özellikler gösterdiğini iddia ettikleri bazı somut objelere aşırı sevgi göstererek Allah'ın rab ve ilah sıfatlarını karartmaya çalışmışlar, bu konuda kısmen başarılı da olmuşlardır. Allah, kâinatta koyduğu düzene kullarının uygun hareket etmediği, insanlar arasında adalet ve hakça bölüşümün kaybolmaya başladığı zamanlarda kendilerine elçiler göndererek bozulan düzeni yeniden tesis etmiştir. Allah'ın koyduğu düzene muhalif hareket etme türlerinden biri de puta tapmaktır. Hz. Nûh döneminde yaşayan bazı salih kişilerin heykellerini yaparak iyi niyetle başlayan putçuluk, o tarihten günümüze değişik şekil ve suretlerde devam etmiştir. Kendilerini Hz. İbrahim ve Hz. İsmail'in varisleri olarak gören Mekke'nin seçkinleri, olağanüstü güçlere sahip olduklarına inandırdıkları putlar vasıtasıyla halkı sömürmüşlerdir. Dünyayı kendi düşüncelerine göre idare etmeye çalışanlar, insanın fitratında var olan yüce bir varlığa boyun eğme yatkınlığını önceki devirlerde olduğu gibi çağdaş dünyada da art niyetli kullanmaya çalışmışlardır. Bu bağlamda çalışmanın temel odak noktası insanlık tarihinde inancın suiistimal edildiği putçuluğun tarihi serüveni, Mekke'ye getirilişi süreci ve Allah'ın Rab sıfatı ile ilişkilendirilerek Kur'an'ın puta ve putçuluğa bakışımın değerlendirilmesidir. Makalede uyarıcı elçi olarak Hz. Muhammed'in bu sapkın düşünce sistemi ile mücadelesi somut bir rol model olarak anlatılmaya çalışılmıştır.

Özet

Farsça bir kelime olan Put, toplumlarda doğaüstü güç ve etkisi olduğuna inanılan canlı veya cansız nesne, tapınacak, sanem, fetiş gibi anlamlara gelmektedir. Bu canlı veya cansız objelere aşırı saygı duyup onlardan insanüstü bazı beklentiler içerisinde olmaya da putçuluk denmektedir. Putperestliğin ortaya çıkışı Hz. Nûh (as) zamanı sonrasına kadar gitmektedir. Hz. Nûh döneminde toplumca saygı duyulan salih kişilerin, kısa aralıklarla vefat edip bu dünyadan ayrılmalarına çok üzülen insanlar onların aralarından ayrılmalarına alışamadılar. Bunun üzerine olaya şahit olan bir heykeltıraş, sevilen o kişilerin heykellerini yapabileceğini, böylece özlemlerini azaltabileceklerini söyledi. Sevdiklerinin özlemlerini gidermek için yapılan objeler, daha sonra herkesin sevdiklerinin birer suretini yapıp onu saygı ve tazimle anmalarını beraberinde getirdi. Zaman içerisinde bu insanların suretlerine/heykellerine saygı ve tazim ibadet boyutuna kadar uzandı. Bu gelenek, tarihi süreçte bütün insanlık tarafından da kullanılır hale gelmiştir. Kısaca put, ölümü mukadder olan bir varlığa ölmeyecek hissi uyandırılmasından ortaya çıkmıştır. İnsanların önünü açan devrimcilerin anılarını yaşatma amacıyla yapılan bazı ritüeller seneler geçtikten sonra kendilerinin geçilemeyeceği hissi uyandırılarak donukluk ve dondurulmuşluğa mahkûm olmanın önünü de açmıştır. Antik Yunan döneminde ölüme meydan okuma manasına gelen insanı dondurma geleneği, aslında insanoğlunun ölüm karşısındaki acziyetinin bir çıkarımı olarak var olanı ancak dondurarak geleceğe taşıma amacı gütmektedir.

Arap yarımadasına putçuluk Huzaalı Amr b. Luhay tarafından Şam civarından getirilmiştir. Bu olgu, İbrahimi inançlardan sapmalara vesile olmuştur. Putlar, kendilerine daha iyi sahip çıkılmasını sağlamak için her kabileye ayrı ayrı verilip Kâbe'ye yerleştirilmiştir. Bu gelenek, Arap yarımadasında putçuluğun ve şirk kültürünün Araplar arasında yerleşmesine sebep olmuştur. Hz. İbrahim'den tevarüs ettikleri tevhidî bazı davranışlarla karıştırmışlardır. Putçuluğun Arap yarımadasında yerleşmesi ile ilgili diğer bir rivayete göre ise; Hz. İbrahim ve oğlu Hz. İsmail'in ile birlikte inşa ettiği Kâbe ve tevhid eksensiz inanç sistemi belli bir süre daha devam ettikten sonra, Hz. İsmail kalabalık oğulları ile birlikte Amalikalıları Mekke'den çıkarmışlardır.

Zaman içerisinde Mekke'nin dışına çıkanlar Kâbe'ye saygısından ve Mekke'ye olan bağlılıklarından dolayı gittikleri yerlere ayrılmak zorunda kaldıkları kutsal yerden taşlar götürdüler. Bu insanlar, gittikleri yerlerde onu yere koyup kendilerine uğur getirmesi için saygı ve sevgilerinin tezahürü olarak bir de onu tavaf etmeye başladılar. Bu davranışları onları gitgide hoşlarına giden şeylere tapmaya götürmüştür.

Hangi sebeple yerleşirse yerleşsin Arapların bu şirk temelli inançları ve put kültürü İslam'ın zuhurunda da bütün ağırlığı ile Hicaz bölgesinde devam ediyordu. Bu putlarla ilgili bilgilerin bir kısmı Kuran-ı Kerim'de eleştirel bir şekilde geçmekteyken, Mekke müşriklerinin tapındığı çoğu putların isimleri ise geçmemektedir. Cahili Araplar, Kâbe'nin kutsiyetinden de istifade ederek inandıkları bu putları Kâbe içerisine yerleştirmişlerdir. Arapların bu sapkın düşünceleri, Allah'ın rabb sıfatı öncelenecek Kur'an-ı Kerim'de eleştirilmiştir. Tebliğin ilk yıllarında ilah/rab anlayışı bütün berraklığı ile açığa çıkarılmaya rağmen, Mekkelilerin inandıkları ilah/put anlayışları doğrudan muhatap alınarak eleştirilmekten olabildiğince kaçınılmıştır. Mekke müşriklerse, putlar üzerinden kurdukları sömürünün son bulması korkusundan İslam'ın rab/ilah anlayışına sadece kendi çıkarlarına ters düştüğü için karşı çıkmışlardır.

Vahyin ilk yıllarında Kur'an-ı Kerim'de bu sapkın düşünce sistemi, Hz. İbrahim'in şahsında O'nun babası ve kavminin inandığı ilahlarla ilgili mücadeleleri ayrıntılı bir şekilde anlatılmıştır. Hz. İbrahim döneminde ona aşırı muhalefet eden dönemin Ebû Cehil'i, Velid b. Mugîre'si olan Nemrûd'tan bahsedilmiştir. Daha sonra muhasara yıllarında inen ayet/surelerle Mekke müşriklerin putları/ilahları doğrudan muhatap alınarak Kâbe'nin kendilerine sağladığı maddi-manevi avantajların, torunu olmaktan övünç duyduğu Hz. İbrahim ve Hz. İsmail'in inandığı tevhidi inancın sonucu olduğu kendilerine anlatılmıştır. Mekke müşrikler,

İslam'ın öngördüğü ilah anlayışının kurdukları batıl düzende ne gibi olumsuzluklar oluşturacağını bildiklerinden, yeni anlayışa doğrudan karşı çıkıp onların reklamlarını yapma yerine yeni dini ve onun tebliğcisinin şahsını muhatap alıp başta Mekkeliler olmak üzere Mekke'ye dışarıdan gelen insanların nezdinde küçük düşürmeye çalışmışlardır.

İslam kısa sürede Arap yarımadasında yayılıp putperestliğe son verse bile tarihi süreçte insanlar, bunu Allah adına kişileri sömürme aracı olarak kullanmaya devam etmişlerdir. Bazı kişiler, Allah'ın yeryüzünün imar ve inşasında tek yetkili olduğu gerçeğini, mizaçlarında olan daha ulvi bir varlığa karşı boyun eğme fitratını kullanarak olağanüstü yetkileri olduğunu iddia ettikleri heykel, put ve değişik suretteki somut varlıklarla doldurmaya çalışmışlardır. Hz. Âdem'den bu yana yeryüzünün düzenini sağlama görevi Allah'ın kendilerine verdiği sınırlar çerçevesinde Peygamberlere verilmesine rağmen, Postmodern dünyada şekil ve tazim metotları farklı da olsa menfaat şebekelerinin doğrudan ya da dolaylı olarak destekledikleri putperestlik zihniyetinin devam ettiği söylenebilir.

Müslüman olsun olmasın bütün toplumlarda ister put, ister diğer argümanlar olsun, Allah'a alternatif üreten zihniyetlere, putlara karşı zihni olarak dik duranlar olduğu gibi, dünyevi menfaatleri gerekli kıldığı için "rabb" olan Allah'ın sınırlarını tanımayanlar da olacaktır. Allah'ın rabliğinin üzerinde herhangi bir güç tanımayanların sayısı toplumda çoğaldıkça o toplum özgürleşecek, Allah'ın gösterdiği yolda ilerleyerek toplumun zinde kalıp dirilmesine sebep olacaktır. Bu sapkın düşünce sahipleri, tapındıkları veya insanların tapınmalarını teşvik ettikleri totem ve objelerin kendilerine bile faydası olmadığını farkında olarak, kurdukları düzenin devamını sağlama adına yönetimi kendi ellerinden bırakmak istememektedirler. Mesele, yönetime ortak olma ve insanların içlerinde olan yüce bir varlığa boyun eğme eğilimlerini, kendi istekleri ve çıkarları doğrultusunda kullanmaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Putperestlik, Hz. Nûh, Amr b. Luhay, Rab.

IDOLATROUSNESS ON BEHALF OF BEING A PARTNER IN MANAGEMENT AND KORAN'S PERSPECTIVE ON THE SUBJECT

Abstract

Throughout history, people have tried to darken the attributions of lord and god of Allah by exhibiting extreme love to some tangible objects, which were claimed to have extraordinary properties by people, and they have been partly successful in this regard. Allah sent messengers to them and restored the broken order when his servants did not act in accordance with the order he had set in the universe and when justice and just distribution began to disappear. One of the types of acting contrary to the order established by Allah is worshiping idols. Hz. The idolatry, which started with good intentions by making sculptures of some righteous people living in the reign of Noah, has continued from that date in different forms and shapes. The elites of Mecca, who saw themselves as heirs of Hz. Ibrahim and Hz. Ismail, exploited the community through the idols which they were convinced to have extraordinary forces. Those who try to rule the world according to their own thoughts have tried to use evil-mindedly the tendency of obeying to a glorious creature, which presents in the nature of human, in modern world as well in previous ages. In this regard, the article's fundamental focus point is the evaluation of historical adventure of idolatrousness which is an abuse of belief in the history of mankind, the process of its being brought to the Mecca, and the perspective of Koran on idols and idolatrousness by associating the attributes of Rab of Allah. In the article, it was aimed to tell the fight of Hz. Muhammed as a physical role model against this deviant thought system.

Summary

Idol, which is a Persian word, means a living or non-living object which is believed to have supernatural power and influence among societies; something worshipped image or fetish. Having over-respect for these living or non-living objects and having some divine expectations from them is called idolatry. The emergence of idolatry reaches beyond the period of Prophet Noah. During the Noah's era, people were very upset and could not get used to their separation due to the fact that the righteous people, who were respected in the society, passed away at short intervals and left this world. Upon witnessing that situation, a sculptor said that he could make sculptures of those loved ones so that they could reduce their longings. The objects made to fulfill the longings of the loved ones led everyone to make a figure of their loved ones and commemorate them with respect and reverence. In time, respect and reverence for the figures/statues of these people reached the extent of worship. This tradition has become performed by all humanity during the historical process. In short, idols emerged from the act of rendering a being a sense of immortality, whose death is inevitable. Certain rituals that were performed to keep the memories of revolutionaries, who paved the way for people, also paved the way for being condemned to being frozen by arousing the feeling of unforgettability through the passing of years. The tradition of freezing human beings, which means challenging to death in Ancient Greece, actually aims to carry the existing one to the future only by freezing it as an inference of the weakness of human beings against death. Idolatry was brought to the Arabian Peninsula by Amr ibn Luḥay al-Khuzā'i from around Damascus. This phenomenon led to deviations from Abrahamic beliefs. Idols were given to each tribe separately and placed in the Kaaba in order to protect them better. This tradition caused idolatry and shirk culture to root among Arabs in the Arabian Peninsula. They confused the oneness that they inherited from Prophet Abraham with some behaviors. According to another rumor about idolatry rooting in the Arabian Peninsula, after the belief system based on the oneness and Kaaba that was built by Prophet Abraham and his son Prophet Ishmael continued for a while, Prophet Ishmael and his sons, who were large in number, expelled the Amalicans from Mecca. In time, those who left Mecca took stones from the holy

place, where they had to leave, due to their respect for the Kaaba and their devotion to Mecca. These people also began to put these stones on the ground and circumambulate them for luck as a manifestation of their respect and love. This behavior gradually led them to worship the things they loved.

Regardless of the reason for this rooting, this shirk-based belief and idol culture of the Arabs continued in the Hejaz region with all its aggravation during the emergence of Islam. A part of the information about these idols is mentioned critically in the Quran while the names of most idols worshiped by Meccan mushriks (polytheists) are not mentioned. Taking advantage of the holiness of the Kaaba, Jahiliyyah Arabs placed these idols they worshipped inside the Kaaba. These deviant thoughts of Arabs were criticized in the Quran by prioritizing the rabb (lord) adjective of Allah. Although the understanding of deity/lord was explained with all its clarity in the first years of the tabligh (proclamation of the message), criticizing the understanding of deity/idol followed by the Meccans directly, was avoided as much as possible. Meccan mushriks, on the other hand, objected to Islam's understanding of lord/deity only because it contradicted their own interests, out of fear that the exploitation they built through the idols would come to an end.

In the first years of wahy (revelation), this deviant thought system was explained in detail in the person of Prophet Abraham and his fight against the deities believed by his father and his people in the Quran. Nimrod, who heavily challenged Prophet Abraham and who is regarded as the Abu Jahl or Walid ibn al-Mughira of the period, was also mentioned. Later, in the years of siege, the idols/deities of the Meccan mushriks were directly addressed through the ayahs (verses) and surahs (chapters) that were sent down and it was expressed that the material and spiritual advantages that the Kaaba provided for them came from the belief of Tawhid (oneness) that Prophet Abraham and Prophet Ishmael believed in and whom he was proud to be the grandson of. Since the Meccan mushriks knew what kind of negativity the understanding of deity projected by Islam would create in the superstitious order they established, instead of promoting the new understanding by directly opposing it, they addressed the new religion and its messenger himself and tried to humiliate him and the religion particularly before the Meccans and people coming to Mecca from outside.

Even though Islam spread in the Arabian Peninsula in a short time and ended idolatry, people continued to use it as a means of exploiting people in the name of Allah. Some people have tried to fill the place of the fact that Allah is the only authority in the development and construction of the earth with statues, idols, and concrete beings of various forms, which they claim to have extraordinary powers by using the nature of submission to a more divine being in their temperament. Although the task of maintaining the order of the earth was given to the Prophets starting from Prophet Adam within the limits drawn by Allah, it can be said that the idolatry mentality supported by the networks of interests directly or indirectly continues in the postmodern world even though the forms and methods of reverence are different. In all societies, whether they are Muslim or not, there will be those who mentally stand up to the mentalities that generate alternatives to Allah, whether through idols or other arguments, as well as those who do not know the limits of Allah, the "rabb", because they require earthly interests. As the number of those who do not recognize any power over the lordship of Allah increases in the society, that society will become free and those will ensure that the society revives and remains vigilant by proceeding in the way led by Allah. Owners of these deviant thoughts do not want to unhand the governance in order to maintain the order they have established, being aware that the totems and objects they worship or encourage people to worship do not even serve them. The point is to take part in the governance and use people's tendency to submit to a supreme being for their own desires and interests.

Keywords: Islamic History, Idolatrousness, Hz. Noah, Amr b. Luhay, Lord.

GİRİŞ

Türkçede “Bazı ilkel toplumlarda doğaüstü güç ve etkisi olduğuna inanılan canlı veya cansız nesne, tapınacak, sanem, fetiş” gibi anlamlara gelen¹ Farsça asıllı put kelimesi, Arapçada birden fazla kelime ile ifade edilmektedir. Hz. Nuh’tan (as) bu yana değişik isimlerle anılan putlar, Kur’an-ı Kerim’de de geçmektedir. Bunlar; “Sanem/Esnâm, Vesen/Evsân, Timsâl/Temâsîl, Nusub/Ensâb kavramlarıdır. Bu kavramlar, özde birbirlerinin yerlerine de kullanılmakla birlikte aralarında bazı nüanslar bulunmaktadır. Sanem/Esnâm kelimesi Kur’an’da beş defa geçmekte olup geçtiği bütün yerlerde kelime çoğul olarak kullanılmıştır.² Vesen/Evsân kelimesi Kur’an’da üç yerde geçmekte olup aynı şekilde yine putlar manasına çoğul olarak kullanılmıştır.³ Timsâl/Temâsîl kelimesi de Kur’an’da iki yerde yine çoğul olarak geçmektedir.⁴ Nusub/Ensâb kelimesi de Kur’an’da üç yerde geçmiş olup birisinde çoğul diğer ikisinde ise tekil bir şekilde kullanılmıştır.⁵

Bu kavramlar niçin tek bir lafızla toplanmamış da birden fazla kelime olarak Kur’an’da geçmiştir? sorusunun cevabı konusunda kafa yoran dilbilimciler, bu kelimelerin aralarındaki bazı farklar üzerinde durmuşlardır. Bazıları “Odun, altın, gümüş ve benzeri yeryüzü madenlerinden insan suretinde yapılanlarına “sanem”; madenlerin dışında taştan yapılanlarına ise “vesen” denildiğini söylemektedir.⁶ Aynı şekilde “nusûb” ibadet edilmek için dikilen putlara verilen isim olarak kullanılmaktadır.⁷ Bu putların dışında Mekke’li müşriklerin tapındıkları Lât, Uzzâ ve Menât da eleştirel bir şekilde Kur’an-ı Kerim’de geçmektedir.⁸

Heykel sanatı, Antik Yunan döneminde ölüme meydan okuma manasına gelen insanı dondurma geleneği; aslında insanoğlunun ölüm karşısındaki aciziyetinin bir çıkarımı olarak var olanı ancak dondurarak geleceğe taşıma amaçlı ortaya çıkmıştır. Heykel, ontolojik manada putperestlik fetişizmden başkası değildir. Put, ölümü mukadder olan bir varlığa ölmeyecek hissi uyandırılmasından ortaya çıkmıştır. Bu düşünce her zaman art niyetle

¹ Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2005), 1633; Geniş bilgi için bk. Ahmet Güç, “Put”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/364-365.

² el-Araf, 7/138; İbrahim, 14/35; el-Enâm, 6/74; eş-Şuarâ, 26/71; el-Enbiyâ, 21/57.

³ el-Hac, 22/30; el-Ankebût, 29/ 17, 25.

⁴ el-Enbiyâ, 21/52; es-Sebe, 34/13.

⁵ el-Mâide, 5/90; el-Meâric, 70/42; el-Mâide, 5/3.

⁶ Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr, *Lisânu'l-Arap* (Beyrut: Dâru Sadr, ts), 1/759; Hişam b. Muhammed b. Kelbî, *Kitabu'l-Esnâm*. çev. Beyza Bilgin. (Ankara: Ankara OkuluYayınları, 2016), 26.

⁷ Kelbî, *Esnâm*, 5

⁸ En-Necm, 19-20. Muhammed Fuad Abdülbâki, *el-Mu'cemü'l-müfhehrest li elfâzi'l-Kur'an'il-Azîm* (Kahire: Daru'l-Hadis, 1988), 667.

de ortaya çıkmayabilir. İnsanların önünü açan devrimcilerin anılarını yaşatma anlamına yapılan bazı ritüeller, seneler geçtikten sonra kendilerinin geçilemeyeceği hissi uyandırılarak donukluk ve dondurulmuşluğa mahkûm olmanın önünü açmaktadır. Aslında bazı dini sınırlamalar hariç geçmişte kalan mirasın daha da ileriye götürülmesi, bizzat taklitçiliğini yaptığı karizmalar tarafından tasvip edilen bir davranış biçimi de değildir.

Postmodern dünyada şekil ve tazim şekilleri farklı olmasına rağmen menfaat şebekelerinin doğrudan ya da dolaylı olarak destekledikleri putçuluk zihniyetinin devam ettiğini söyleyebiliriz. Putlar, bukalemun gibi şekil ve suret değiştirmektedirler. Bu konuda zihinleri 1442 sene önceki cahiliye Araplarına çevirerek resim, heykel ve bazı totemler üzerine teksif etmek modern putçuluğun üzerini örtmeye çalışmak demektir. Müslüman olsun olmasın bütün toplumlarda Allah'a alternatif üreten zihniyetlere, putlara karşı zihni olarak dik duranlar, dünyevi menfaatleri gerekli kıldığı için "rabb" olan Allah'ın sınırlarını tanımayanlar, diğeri de kendilerine alan açılması için inanmadıkları halde bu zihniyeti öven kesimlerdir. Allah'ın rabliğinin üzerinde herhangi bir güç tanımayanların sayısı toplumda çoğaldıkça o toplumun özgürleşmesine, yaratan'ın gösterdiği yolda ilerleyerek toplumun zinde durup dirilmesine sebep olacaktır. Bunların sayılarının fazla olması demek toplumda muhafazakar yapının devam etmesi, kendi işlerinin yolunda gitmesi anlamına geleceğinden bunlar toplumun muhafazakar yapısının devamı için elinden gelen çalışmayı yapmakta beis görmezler. Kendilerine toplumda yeni menfaat alanları açmaya çalışanların toplumda fazlalaşması, menfaat çeteleriyle çatışma alanı meydana getireceğinden toplumda yıkım ve çatışmalar çoğalacaktır.

1. PUTÇULUĞUN TARİHSEL SERÜVENİ VE ARAP YARIMADASINDA YERLEŞMESİ

Allah, kâinatı yarattıktan sonra onda tek söz sahibi olarak insanların, yaratanın belirlediği sınırlar içerisinde hareket etmesini istemiştir. Hz. Âdem'in çocukları Habil ve Kabil'in arasında başlayan çekişme daha sonraları toplumu idare etme noktasında devam etmiştir. Allah, Hz. Nûh devrinde kendisinin dışında ve kendisine rağmen inanç konusunda sapkınlık yapanları tufan ile cezalandırmıştır. İnsandaki bu yönetme hırsı kendilerinden sonra gelen ve Hz. Hûd döneminde yaşayan, Âd ve Semûd kavimlerinde de süregelip gelenek halini alan paganizm, kadim olduğu kadar kıyâmete kadar da varlığını suret ve şekil değiştirerek devam ettirecektir.⁹

Kaynaklar, Allah'a şirk koşmak anlamına gelen putçuluğun/putperest-

⁹ el-Fussilet, 41/14; Hûd, 11/53-55.

liğin kökenini Hz. Nûh dönemine kadar uzandığını söylemektedirler.¹⁰ Kur'an-ı Kerim, Hz. Nuh dönemindeki bu oluşum hakkında ayrıntı vermemektedir. Rivayet edildiğine göre Hz. Nuh döneminde toplumca saygı duyulan salih beş kişi, kısa aralıklarla vefat ettiler. Bu kişilerin sevenleri yaşadıkları duruma çok üzüldüler ve onların aralarından ayrılmalarına alışamadılar. Bunun üzerine olaya şahit olan bir heykeltıraş, sevdiği o kişilerin heykellerini yapabileceğini, böylece özlemlerini azaltabileceklerini söyledi. Sevdiklerinin özlemlerini gidermek için yapılan objeler, daha sonra herkesin sevdiğinin birer suretini yapmasını ve onu saygı ve tazimle anmalarını beraberinde getirdi. Zaman içerisinde salih kullar olarak inandıkları bu insanların putlarına/suretlerine saygı ve tazim ibadet boyutuna kadar uzandı.¹¹ İyi niyetle girilen bu hareket, zaman içerisinde putçuluğun doğmasına sebep oldu. Bu gelenek, yerleşim merkezlerinde yoğunlaşarak uyanık idarecilerin de bunlardan fayda devşirmesi sonucunu doğurdu.

Hz. İbrahim'den sonra onun soyundan gelen Nebâtiler başta olmak üzere diğer belli başlı milletler arasında da putçuluk geleneği devam etmiştir. Kendilerine kitap gönderilen İsrailoğulları da Mısır esaretinden sonra geldikleri Filistin topraklarında yerleşik halka özenerek Hz. Musa'dan kendilerine bir ilah/put yapmasını istemişler, Allah'ın elçisinin şiddetli muhalefetine rağmen O'nun Tûr dağına çağrıldığı kırk günlük süre içerisinde Sâmirî'nin yaptığı buzağıya tapmaya kalkışmışlardır. Allah tarafından onların bu sapkınlıkları en üst perdeden bütün açıklığı ile şöyle zikredilmiştir: "Sâmirî (ateşe atıp erittiği mücevherlerden) böğürme sesi çıkaran bir buzağı heykeli yapıp İsrail halkının huzuruna çıkardı. Ardından Sâmirî ve ona uyanlar, "işte bu" dediler, "Bizim de Musa'nın da gerçek tanrısıdır. Ne var ki Musa gerçek tanrısını unuttu; (Sina dağına onu aramaya gitti)."¹² Ayetin devamında olay genişçe açıklandıktan sonra Hz. Musa tarafından onların acizliği ortaya konup kavmi tevhid konusunda uyarılmıştır.

1.1. Arap Yarımadasında Putçuluğun Ortaya Çıkması ve Yerleşmesi

Hz. İbrahim ve oğlu Hz. İsmail ile birlikte inşa edilen Kâbe ve tevhid eksenli inanç sistemi, belli bir süre daha devam etti. Hz. İsmail kalabalık oğulları ile birlikte Amalikalıları Mekke'den çıkardılar. Zaman içerisinde

¹⁰ Ebû'l Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesir, *es-Siretü'n-nebeviyye*, thk. Mahmut Ömer Dimyatî (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011), 26; Ebû'l-Kâsım Mahmut b. Ömer ez-Zamahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzil*, thk. Abdurrezzak Mehdî (Beirut: Daru İhyâi't-Turas, ts), 2/166.

¹¹ Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhari, *el-Camiu's-sahih*, thk. Mustafa Dibu'l-Begâ (Beirut: Daru İbn Kesir, 1987), Tefsiru'l-Kur'an, 81; İbn Kelbi, *Esnâm*, 3-6.

¹² Tâhâ, 20/88.

de kendi akrabalarına da Mekke dar gelip aralarındaki savaşlar sebebiyle Mekke'yi terk etmek zorunda kaldılar. Mekke'den uzaklaşan bu kimseler Ka'be'ye saygısından ve Mekke'ye olan bağlılıklarından dolayı yanlarına kutsal yerden taşlar almayı ihmal etmediler. Gittikleri yerlerde onu yere koyup kendilerine uğur getirmesi için saygı ve sevgilerinin tezahürü olarak onu tavaf etmeye başladılar. Bu davranışları onları gitgide hoşlarına giden şeylere tapmaya götürdü.¹³

Diğer bir rivayete göre ise Kâbe'nin etrafına yerleşen Cürhümlülerin taşkınlıklarından sonra onları yerleşim yerinin dışına atan Huzaalılardan Amr b. Luhay, Mekke'nin reisi oldu. Zaman içerisinde Amr b. Luhay, hastalanıp tedavi için Şam civarına gitti. Şifalı bir sudan fayda bulduktan sonra oradaki insanların bazı ibadetler yaptığına şahit oldu. Gördüğü putlar dikkatini çekince onların ne işe yaradığını sorup aldığı cevap sonucu yanına aldığı heykellerle Mekke'ye geldi. Putlara daha iyi sahip çıkılmasını sağlamak için her kabileye ayrı putlar vererek Kâbe'ye yerleştirmelerini söyledi. Bu gelenek gelişerek devam edip Arap yarımadasında putçuluğun yerleşmesine sebep oldu.¹⁴

Kâbe'nin çevresine yerleştirilen bu putlar neticesinde hem İbrahimî tavaf, hem de kendi icad ettikleri putlara tazim, birlikte yapılmaya başlandı. Huzaalılar zamanında inanç haline gelen putçuluğun, Kureyşe miras olarak geçmesiyle tam bir şirk kültürü Araplar arasında yerleşmiş oldu.¹⁵ Kâbe'nin etrafında yaptıkları gibi putlar etrafında da tavaf yapıp kurban kesme ve diğer ibadetleri yapmaya başladılar. Böylece Hicaz'da adeta ikili bir inanç sistemi oluştu. Putlara ibadetin yanında Kâbe'yi de unutmayıp İbrahimî geleneğe uygun olarak Arafat ve Müzdelife'de vakfe yaparak, kurban keserek "Lebbeck" nidalarıyla hac ve umre yapmayı da sürdürmüşlerdir.¹⁶

2. ARAP YARIMADASINDA MEŞHUR OLUP KUR'AN'I KERİM'DE İSMİ ZİKREDİLEN PUTLAR

Araplar arasında putçuluğun yaygınlaşması sürecinden sonra Cahiliye Araplarına bu yanlış inanışlarından vazgeçmeleri gerektiği üzerine temellendirilen tevhidî anlayışı ikame ettirmek için onların tapındıkları putlarla ilgili bilgilerin kaynağı nedir? Bu konuda her ne kadar Kâbe'nin içerisinde

¹³ İbn Kelbi, *Esnâm*, 3.

¹⁴ İbn Kelbi, *Esnâm*, 5; Ebû Muhammed Abdülmelik b. Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, thk. Naci İbrahim Sevid (Beyrut: Dâru'l-Erkam, ts), 1/50; Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb, *Kitabu'l-Müennekkat fi ahhâri Kureyş*, thk. Hurşit Ahmet Faruk (Beyrut: y.y, 1985), 288; Ahmed b. Ebû Ya'kûb el-Abbas Ya'kûbi, *Tarihu Ya'kûbi*, thk. Abdü'l-Emir Mihna. (Beyrut: y.y, 2010), 1/307.

¹⁵ Ebû'l Fida İsmail b. Ömer b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Mustafa Abdu'l-Vahid (Beyrut, y.y, 2002), 2/238.

¹⁶ İbn Kelbi, *Esnâm*, 4; İbn Hişâm, *es-Sire*, 1/51; geniş bilgi için bk. Mahmut Söylemez, M. "Cahiliye Arap İnançında Putların Yeri", *MİLEL VE NİHAL inanç, kültür ve mitoloji dergisi* 11(2014/1), 9-49.

de ve dışında değişik isimlerle anılan birçok putun varlığından bahsedilse bile,¹⁷ Kur'an-ı Kerim'de üç ayrı ayette dokuz putun ismi geçmektedir. Bunlar; Vedd, Suva, Yeûs, Yeûk, Nesr, Lât, Menât, Uzzâ ve Ba'l putlarıdır. İlk zikredilen beş put, Hz. Nuh döneminde salih kimseler kabul edilip onlara tazim için zamanla heykel yahut büstleri yapıp tapılır duruma gelenlerdir. Nakillere göre Amr b. Luhay tarafından Mekke'ye getirilerek değişik kabileler tarafından zaman içerisinde ibadet edilmeye başlanan işte bunlardır.¹⁸ Bu putlara Kur'an-ı Kerim'de şöyle atıf yapılmaktadır: "O şımarık zenginler halka, "Tanrılarınızı asla terk etmeyin. Hele de Vedd, Suvâ, Yeûs, Yeûk ve Nesr adlı putlara bağlılıktan vazgeçmeyin." dediler."¹⁹ Mekke'ye Amr b. Luhay tarafından Şam'dan getirilen bu putun "Hubel" putu olduğu konusunda rivayetler de vardır.²⁰

Kur'an'da ismi geçen diğer putlardan üçünün ismi ise Necm suresinde şöyle geçmektedir: "(Ey Müşrikler!) Lât ile Uzzâ'ya ve şu üçüncü put olan Menât'a ne demeli?"²¹ Bu ayette geçen putlar Amr b. Luhay'ın Suriye'den getirdiği yukarda geçen putların aksine Arapların kendi uydurdukları ve kendileri açısından daha bilindik putlardır. Diğer ismi geçen put ise Hz. İlyas'ın ağzından kavminin sapıklığının anlatıldığı ayette şu şekilde açıklanmıştır: "İlyas da elçilerimizden biriydi. O kavmine şöyle demişti: "Allah'tan hiç mi korkmaz, sakınmazsınız? Siz o mükemmel yaratıcıyı, sizin ve gelip geçmiş atalarınızın rabbi olan Allah'ı bırakıp Ba'le tapıyorsunuz, öyle mi?"²² Ba'l kelimesi Yemence menşeli olup "sahip, rabb" anlamına kullanılmaktadır. Bunun için ev kadınlarına evin ba'l'i denilmektedir. Aynı şekilde kadının kocasına da O'nun ba'l'i diye hitap edilmektedir.²³

Kur'an-ı Kerim'de örneklendirme açısından bazı putların adı açık bir şekilde bildirilmiş, doğal olarak bütün putların isimlerinden bahsedilmemiştir. İslam öncesi Mekke tarihi ile ilgili kaynaklarda, özellikle de putların serüveninin anlatıldığı Kitabu'l-Esnâm'da, diğer meşhur putların isimleri ve işlevlerinden bahsedilmektedir. Bunlardan bir tanesi ilk dönem kaynaklarında da çokça geçen "Hubel" putudur. Kâbe'nin içerisine yerleştirilenlerin en büyüğü olan Hubel, kırmızı akikten insan suretinde, bir kolu altından yapılmıştır.²⁴ Diğeri de "İsâf" ve "Nâile" putlarıdır. Rivayetlere göre Cürhümlülere mensup İsâf b. Amr ile aynı kabileye mensup Nâile bnt. Süheyl ismindeki iki âşik hac için Mekke'de buldukları sırada Kâbe'nin içeri-

¹⁷ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 4/345.

¹⁸ İbn Kelbî, *Esnâm*, 7.

¹⁹ Nûh, 71/23.

²⁰ İbn Hişâm, *es-Sire*, 1/50.

²¹ en-Necm, 53/19-20.

²² es-Saffât, 37/123-126.

²³ Zamahşeri, *Keşşâf*, 4/62.

²⁴ İbn Kelbî, *Esnâm*, 14.

sinde yalnız kalmışlar ve yaptıkları zina sebebiyle orada taşlaşmışlardır.²⁵ İnsanlara ibret olsun diye daha sonra İsfâ'ı Safâ, Nâile'yi de Merve tepesine dikmişlerdir.²⁶ Önceleri insanlara ibret olsun diye teşhir amaçlı dikilen bu putlar, putatapıcılığın yaygınlaştığı dönemlerde aslının tam zıddına kendilerine ibadet edilen nesnelere olmaya başlamıştır. Zaman içerisinde Kusay b. Kilâb, bu putları Kâbe'ye yaklaştırarak zemzem kuyusunun yanına koydurtmuş, sonraları cahiliye haccının menasiklerinden olan kurban kesme ve traş olma adetleri burada yapılmaya başlanmıştır.²⁷

3. CAHİLİYE TOPLUMUNUN DİKKATE ALMADIĞI KAVRAM: “RUBUBİYYET”

Cahiliye dönemi, Hz. Muhammed'in peygamber olarak görevlendirildiği dönem için kullanılsa bile başlangıcı ve bitişi belli bir zaman dilimi olarak algılanmamalıdır. Cahiliye dönemi, Hz. Âdem'den kıyamete kadar Allah'ın “rab” olarak tanınmadığı ve içinde şirk unsurları barındıran anlayışa verilen genel bir isimdir. Bu anlayışın temelinde, Allah'ın ilahlık özelliğinin kabul edilebilirliği olmasına rağmen rablik özelliğinin red edilmesi vardır. Bütün peygamberlerde olduğu gibi Hz. Muhammed de cahiliye çağı başta olmak üzere geçmişteki bütün sapkın düşüncelerin tabii ki cahiliye paradigmadaki yanlış rububiyet algısının tamamen karşısında olarak mücadeleye/savaşa başlamış, rablığı da içerisinde barındıran tevhid inancının ikamesi için çalışmıştır.²⁸

Arapça “r.b.b” kökü, sahip, ıslah edici, efendi, lider ve yetiştirici gibi manalara gelmektedir.²⁹ Kur'an'daki kullanımını da göz önüne alındığında “Bütün mahlûkatın yaratıcısı, gerçek sahibi, doğruya ulaştırıcısı, rızık vericisi, terbiye ve ıslah edicisi” şeklinde anlamlandırmak mümkündür. Kur'an'da, Allah'tan bir ruh taşıyan insan mizacının bunu zaten kabullendiği gerçeği belirtilerek, insanın sonradan fitratına aykırı davranması sonucu içine düştüğü sapkınlıklara yönelik mazeret üretmelerinin önünü kapatmak için Allah şu ayeti inzal buyurmuştur: “(Ey Peygamber!) Rabbin insanları babalarının sulplerinden varlık alanına çıkarırken onlara, “Ben sizin rabbi-

²⁵ Muhammed b. Ömer el-Vâkidi, *Kitabu'l-megazi*, thk. Muhammed Abdülkadir Ahmet Ata (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004), 2/269-270; İbn Kelbi, *Esnâm*, 7.

²⁶ İbn Habîb, *el-Münemmak*, 282; Ya'kûbî, *Tarih*, 1/307.

²⁷ İbn Kelbi, *Esnâm*, 6; Ebû'l-Velîd Muhammed b. Abdullah b. Ahmet el-Ezrakî, *Ahbâru Mekke ve mâ câe fihâ mine'l-asâr*, thk. Ali Ömer (b.y: Mektebetü's-Sahabe, ts), 1/90; İbn Habîb, *el-Münemmak*, 282; Ya'kûbî, *Tarih*, 1/307; Yaşar Çelikkol, *İslam Öncesi Mekke* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 161.

²⁸ Geniş bilgi için bk. Aydın Temizel, “Kur'an'a Göre Cahiliye Zihniyetinin Rubûbiyet Anlayışındaki Çelişki”, *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi* (2013 /15-15), 5-22.

²⁹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arap*, 1/399-409; Geniş bilgi için bk. Aydın Temizel, “Kur'an'da “Rab” Kavramı Üzerine Semantik Bir Analiz”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (2013/1), 39-66.

niz değil miyim?” diye sordu; onlar da kendileri hakkında şahitlik ederek, “Evet, sen bizim rabbimizsin” diye karşılık verdiler. (İşte böylece Allah, insanogluna, kendisinin varlık ve birliğini tanımaya doğuştan yatkınlık kabiliyeti verdi). İşte bu şahitlik, kıyamet günü, “Bizim bundan haberimiz yoktu.” dememeniz yahut “Allah’tan başka varlıklara ilkin atalarımız tanrılık yakıştırdı. Biz onlardan sonra dünyaya gelmiş bir nesiliz. Rabbimiz! Bu bozuk inancı ortaya çıkararak atalarımızın yanlışları yüzünden bizi helak mi edeceksin?” diye mazeret üretmemeniz içindir.³⁰

Müfessirlerin bazıları bu kabullenışı Allah insanlardan bizzat almıştır derken,³¹ diğer bazı müfessirler söz konusu anlatımın soru-cevap şeklindeki sunusunu mecaz olarak düşünmüşler ve insana bahşedilen salim akılla bu sonuca çıkaracak aklın ikrarı olarak anlamışlardır.³² Hangi bakış açısıyla yaklaşırsak yaklaşalım Allah, rububiyet bilincini insan benliğine yerleştirmiştir. Tarih boyunca oluşan cahiliye zihin yapısı, rabb’e ortak koşma konusunda refleksler geliştirmiştir. Kur’an-ı Kerim’de de tarihsel perspektifli bu anlatımlara sıkça rastlanılmaktadır. Kur’an’ın değindiği şekliyle bu rububiyet algısı, Araplar tarafından çok iyi bilindiği için müşriklerin Hz. Muhammed’e muhalefeti ilk günden itibaren başlamıştır. İlgili Kur’an ayetinde konu şöyle geçmektedir: “(Ey Peygamber) Yine sor onlara: “Peki, şu uçsuz bucaksız göklerin ve yüce arşın rabbi (kâinattaki mutlak hükümlanlığın sahibi) kimdir?” Onlar, “Allah’tır” diyecekler. Sen de onlara de ki: “Peki, o halde neden hâlâ Allah’a ortak koşmaktan sakınmıyorsunuz?” (Ey Peygamber) Bir de şunu sor onlara: “Eğer biliyorsanız söyleyin bakalım, kâinattaki her şey üzerinde hükümlan olan, koruyup kollayan ama kendisi korunup kollanmaya muhtaç olmayan varlık kimdir? Onlar yine, “Allah’tır” diyecekler. Sen de onlara de ki: “Peki, öyleyse nasıl oluyor da büyüyle gözlemleriniz bağlanmış gibi davranıyorsunuz?”³³

Dikkat çeken bu tip soru-cevaplar Allah’ın rablığı yanında cahiliye anlayışında en belirgin özelliklerinden bir tanesi de O’nun yaratıcı özelliğiyle alakalıdır. Cahiliye zihin yapısına sahip insanların tasavvurlarındaki “yaratıcı ilah” olgusu sadece içi boşaltılmış bir fanteziden ibaret olduğunu, onların inanç ve yaşamlarına etki edecek ağırlık ve yoğunlukta olmadığını belirtmek gerekmektedir. Bu iki sıfatın geçtiği kelimelere bakıldığında Kur’an’da yaratma manasına gelen “h.l.k” ve tertib ve müdahale anlamına gelen “r.b.b” kelimelerinin büyük çoğunluğunun Mekke’de nazil olan ayet-

³⁰ el-A’raf, 7/172-173.

³¹ Fahrüddin Muhammed b. Ömer er-Razi, *Mefâtihu’l-gayb* (Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2000), 14/154.

³² Zamahşeri, *Keşşâf*, 2/166; Ebû Saïd Nâsirüddin Abdullah el-Beyzâvi, *Envâru’t-tenzil ve esrâru’t-tevil*. thk. Muhammed Suphi Hasan ve Muhammed Ahmet Edraş (Dimaşk: Daru’r-Reşid, 2000), 1/571.

³³ el-Mü’minün, 23/86-89.

lerde olduğu görülmektedir.³⁴ Kafaları karışık olan Mekkeli müşrikler yaratıcı ve rab olan Allah'a inançlarında hiçbir zaman ısrarcı olmamışlardır. Herhangi bir sıkıntı halinde bütün pragmatist insanlar gibi onlar da fitratlarına -gayri ihtiyari de olsa- kulak verip kendilerinden daha yüce bir varlığa sığınmışlar, tevhide müracaat etmişlerdir. Sıkıntıları başlarından bertaraf olunca tekrar O'na ortak koşmada bir sakınca görmemişlerdir. İnsanların doğası gereği vicdanlarının sesine kısa süreli kulak vermeleri onların hakikaten tevhide bir anlayışta olduklarını göstermemektedir. Bu konu Kur'an-ı Kerim'de şu şekilde geçmektedir. "Onlar gemiye bindikleri ve denizde fırtınaya yakalandıkları zaman, inançlarını şirkten arındırarak bütün içtenlikleriyle yalnız Allah'a yönelip yalnız O'na yakarırlar. Ama Allah onları fırtınadan kurtarıp sağ salım bir şekilde karaya çıkmalarına imkân verince bir de bakarsın ki yine müşrik olup çıkmışlar."³⁵

Cahiliye anlayışına sahip müşrikler, Kâbe'nin içerisine putlar koyarak onlara yalvarıp bazı isteklerde bulunmuşlar, Kâbe'nin gerçek sahibi olan tek rabbe şirk koşarak düşünce dünyalarındaki düşünsel çarpıklığı davranışlarıyla ortaya koymuşlardır. Rivayet edildiğine göre Mekkeli müşrikler Hz. Muhammed'in amcası Ebû Talib'e gelerek, onun kendilerinin taptıkları putları eleştirilmekten vazgeçmesini istemişlerdir. Doğal olarak Hz. Muhammed, bu konunun müzakere edilecek bir tarafı olmadığını söylemesi zira bu teklifi getiren o ululardan sapkınlıklarından vazgeçip tek rab olan Allah'ı kabullenmelerini istemiştir. Onlar ise Kur'an'da da ifadesini bulan şu itirazı geliştirmişlerdir: ³⁶ "Baksanıza, onca tanrıyı bir tek tanrıya indirmiş. Hayret ki ne hayret!" diyorlar."³⁷

Kendisine ortak/şerik kabul etmeyen Allah, cahiliye ulularının şirk koku bu rab fikrini yorumlamaya imkân vermeyecek şekilde reddetmiş, rab olarak tek bir varlığı, kendisini işaret buyurmuştur. Bu vurgu Kur'an'da şu netlikte ifade edilmiştir: "(Ey Peygamber) Bir de şunu söyle onlara: "Allah bütün her şeyin rabbi iken, ben O'ndan başka bir rab mi arayayım? (Bilin ki) herkes kendi yaptığı işlerin karşılığını bizzat kendi görecektir, kimse kimsenin günahının cezasını çekmeyecektir..."³⁸ Müşrikler, Allah'ı kendisine kolay ulaşılabilecek basitlik ve sadelikte görmeyip, yine ona kulluk yapma adına onunla kendi aralarında bir aracı bulunmasını o aşkın varlığın daha da yüceltilmesi olarak görüyorlardı. Müşrikler, yaşamlarının bir parçası olan putları şefaatchi olarak kabul ediyorlardı. Allah'ın kızları olarak inan-

³⁴ Muhammet Fuad Abdalbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehrest li elfâzi'l-Kur'an'il-Azîm* (Kahire: Daru'l-Hadis, 1988), 306-310, 363-380.

³⁵ el-Ankebût, 29/65.

³⁶ Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl*, 2/165.

³⁷ Sâd, 38/5.

³⁸ el-En'âm, 6/164.

dıkları ve dışı olarak kabul ettikleri melekler konusunda şartlanmış olduklarından -belki putlarını da temize çıkarma adına- onları meleklerin suretleri olarak görüyorlar ve kendilerini rahatlatıyorlardı. Hâlbuki meleklerin kendilerine atılan bu iftirayı hesap gününde bizzat yalanlayacakları konusu ayette bütün açıklığı ile bildirilmektedir.³⁹

Mekkeli müşrikler, Hz. İbrahim temsili olarak babası ve kavminin inandığı ilahlarla ilgili mantıksal çıkarım yaptıktan sonra tam da yukarıda anlatıldığı gibi “Eh, hadi sizin rabbinize de inanalım ama bizim atalarımızdan bize tevarüs eden ilahlarımıza da sen laf söyleme.” anlamına gelen ön alma çalışmalarına girişmişlerdir. Hatta Hz. İbrahim döneminde ona aşırı muhalefet eden dönemin Ebû Cehil’i, Velid b. Mugîre’si olan Nemrûd, güç ve iktidarına güvenerek Hz. İbrahim’in tek rab olan Allah’a inanma çağrısına itirazda bulunmuştur. O’nunla ilahlık konusunda tartışmaya giren densizin söylemleri üzerinden Allah, bu sapkınlığı şu şekilde anlatmaktadır: “(Ey Peygamber) Allah’ın kendisine nasip ettiği güç ve iktidara güvenerek, İbrahim’le rabbi hakkında tartışan kişiyi (Nemrud’u) bilir misin? Vaktiyle İbrahim ona, “Benim rabbim hayat veren ve öldüren bir rabdir” demiş, o kişi de, “Ben de hayat verir, ben de öldürürüm. (Mesela, kimi idam mahkûmlarını bağışlarım, kimilerini de darağacında sallandırırım.)” diye karşılık vermişti. Bunun üzerine İbrahim, “İşte Allah güneşi doğudan doğduruyor; haydi sen de batıdan doğdur da görelim!” deyince, o kâfir afallayıp kalmıştı. (Bilin ki) Allah şirk ve kâfirliğe sapanları emellerine ulaştırmaz.”⁴⁰

Rab’lik konusunda dünyanın yaratılışından bu yana en uç ve iddialı düşünce sisteminin Hz. Musa ile mücadeleye girip kaybeden Firavun’da da görmekteyiz. Firavun, ilahlık ve rabblik konusunda o kadar ileri gitmiştir ki, emri altında bulunan topluluklar için küçük putlar yaptırmış, o putlara kulluk yapmalarını emretmiş ve piramidin en tepe noktasına da kendisini yerleştirerek, kendisinin de putların rabbi olduğu sapkınlığını söylemiştir. Bu konu ayette şöyle açıklanmaktadır: “Derken, adamlarını bir araya toplayıp, “Sizin en yüce rabbiniz, efendiniz, velinimetiniz benim ben!” diye bağırıp çağırdı.”⁴¹ Görüldüğü gibi insanoğlunun en son aklına gelebilecek ilahlık ilanı da Firavun’un dilinden verilerek o düşüncenin daha ilerisinin olamayacağı ifade edilmekte ve bu kadar iddialı birisinin Allah’ın helaki karşısında çaresizliğinin farkına varması diğer ayetlerde açıklanmaktadır. İşte bütün bu sapkınlıklara karşı İslam, rabbliği tek olan Allah’a hasr kılar-ken, batılın temsilcileri Hz. Nuh’tan bu yana rabbliğin haham, rahip, cin,

³⁹ es-Sebe, 34/41;

⁴⁰ el-Bakara, 2/258.

⁴¹ en-Naziât, 79/23-24.

put, melek, tâgût gibi varlıklara nispet edilmeye çalışılmış, Allah'ın gönderdiği peygamberler vasıtasıyla bu yaklaşımlar çürütülerek rab olan Allah'a teslimiyet merkeze alınmıştır.

Özellikle Kur'an'ın Mekki ayetlerinde Allah lafzından sonra uluhiyeti belirtmek için en çok kullanılan kelime olan rab, Arapça el takısı ile hiç kullanılmayıp, Kur'an'ın Kerim'de 881 yerde sürekli bir kelimeye muzaaf olarak geçmektedir.⁴² İlk inen surelerde genel itibarıyla “senin rabbın” şeklinde geçmektedir. Bu kullanımla sanki “senin öğreticinin, eğiticinin ve yöneticinin” şeklinde daha ilk baştan Peygamber'e Allah'ın koruması, gözetimi ve eğitimi altında olduğu mesajı verilmiştir. Vahyin, kendisine üst bir eğitici ve öğretici tarafından gönderildiğini, dolayısıyla Kur'an'ın şiir ve insani bir yapıt olmadığına da mesajı verilmektedir. Daha sonra bu gerçek zaman içerisinde kendisi ile birlikte diğer peygamberler ve insanlığın da rabbi olduğu gerçeğine dönüşmüştür. Rab kelimesi Kur'an'da; 242 kere “rabbike” (senin rabbın), 117 kere “rabbiküm” (sizin rabbiniz), 33 yerde “rabbiküma” (siz ikinizin rabbi), 125 kere “rabbihim” (onların rabbi), 110 kere “rabbenâ” (bizim rabbimiz), 100 yerde “rabbî” (benim rabbim), 85 kere “rabbihirabbihâ” (onun rabbi), 66 yerde de mütelkellim ya'sının düşmesi ile “rabbi” (rabbim), çoğul olarak “erbab” (rablar) şeklinde dört yerde, 3 yerde de “rabbehüma” (o ikisinin rabbi) şeklinde kullanılmıştır.⁴³

Allah, Medine döneminde puta dayalı şirkin sonuna geldiği zamanlarda, din adına insanları sömüren diğer ehli kitap önderleri üzerinden insanlığı uyarmış, Yahudi ve Hristiyan din adamlarının (ahbar ve ruhbanlar) yaptığı gibi O'nun helal kıldıklarını haram, haram kıldıklarını helal kılmaları yoluyla rab edinmemeleri konusunda ikaz edilmiştir.⁴⁴ Bütün ilahi dinlerde insanlar, dini yaşamlarında Allah adına, din adına bazı kural ve kaideler koyarak insanları sapkınlığa sevk eden hareketlerden sakınmaları konusunda uyarılmışlardır. Bu yaklaşımın sonucu olarak devletleri yönetenlerin gücünün tanrı tarafından verildiği, dolayısıyla yönetici kadronun sorumsuzluğu anlayışının yanlışlığı konusunda Müslümanların dikkatleri çekilmektedir. Allah lafzının cahiliye döneminde sınırları tam belirgin olmayan bir kavram olması, rab kavramının ise cahiliye toplumunda daha yaygın ve sınırlarının daha keskin olmasını dikkatlerden kaçırmamalıyız. Allah resulü bu konudaki duyarlılığını şu hadis ile ortaya koymuştur: “Köle efendisine/sahibine “Rabb'im” diye hitap etmesin.”⁴⁵

⁴² Bekir Topaloğlu, “Rab”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 34/372.

⁴³ Abdülbaki, *Mu'cem*, 363-380.

⁴⁴ et-Tevbe, 9/31.

⁴⁵ Müslim, *Elfâz*, 15.

Allah, Kur'an-ı Kerim'de kendisinin rab olarak tanınması ile ilgili sadece dini otorite sahiplerini muhatap almamış, siyasal otorite sahibi Müslümanlar da uyarılmıştır. Yukarıda Hristiyan ve Yahudi din adamlarının davranışları üzerinden ilahlık/rablık iddiaları eleştirilirken bu sefer de İsrailoğulları ile olan mücadelesini kaybeden Mısır Firavun'u üzerinden misallendirmelere gidilmiştir. Siyasal bir diktatör olan Firavun, emir ve yasak koyma hakkını yeryüzünde kendisinde görenek kendi uluhiyetini ilan etmiş ve insanlardan kendisine mutlak olarak itaat ve etmelerini istemiştir.⁴⁶ Kur'an bu konuyu şu şekilde açıklamaktadır: “Derken, adamlarını bir araya toplayıp, “Sizin en yüce rabbiniz, efendiniz, velinimetiniz benim ben!” diye bağırıp çağırdı.”⁴⁷ ve “Bunun üzerine Firavun, “Eğer benden başka bir ilah/tanrı edinecek olursan, andolsun seni zindanlarda süründürürüm.” diyerek Musa'yı tehdit etti.”⁴⁸

İster Yahudi ve Hristiyan din adamları hakkında olsun, ister Firavun ve türevleri gibi siyasi kişilikler hakkında olsun, özelde cahiliye Arapları genelde bütün insanlık Kur'an'da bu konu ile ilgili uyarılmıştır. Kendi kurdukları sömürü düzenlerinin bozulmaması adına merkeze kendilerini ve kurdukları sapkın düzenlerini alarak ondan nemalanan mele'ler/bürokratlar, tevhidi bir mücadeleye girişen peygamberlere yakıştırdıkları bozguncu ve anarşist sıfatları yakıştırmalardır. Akl-ı selimle hareket etme kabiliyeti olan insanları Allah, indirdiği şu ayetlerle uarmıştır: “Bu arada kavminin ileri gelenleri Firavun'a şöyle dedi: “Ne o, yoksa sen Musa ve halkının bu ülkeyi yangın yerine çevirmelerine, seni ve senin tanrılarını terk edip gitmelerine göz mü yumacaksın?”...”⁴⁹

4. KUR'AN AYETLERİNİN / SURELERİNİN PUTLARLARLA İLGİLİ ELEŞTİREL YAKLAŞIMLARI

Allah'ın 610 yılında inzale başladığı kitap/din, yirmi üç yılda tamamlanmıştır. İlk inen ayetlerde/surelerde –Alak suresinden Kureyş suresine kadar- tebliğin oturduğu ana merkez, Nübüvvet- Rububiyet ve Ulûhiyet konularıdır. Bu bağlamda Allah, kırk yaşına gelinceye kadar güvenilirliği ile toplumda kabul görmüş bir kulunu peygamberlikle görevlendirip, vahyi açıklama görevini kendisine vermiştir. Allah, insanlara Hz. Muhammed'in tebliğ ettiklerine icabet etmelerini isterken, diğer taraftan ticari seyahatler sırasında bilgi sahibi oldukları başka milletlerin akıbetlerinden ders alma-

⁴⁶ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 13/467-470; Muhammed b. Abdü'r-Rezzâk ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Komisyon (b.y: Dâru'l-Hidaye, ts), 2/359-361.

⁴⁷ en-Naziât, 79/22-23.

⁴⁸ eş-Şuarâ, 26/29.

⁴⁹ el-Ârâf, 7/127.

larını istemektedir. Özellikle ticari faaliyetler esnasında gördükleri ve atalarından duydukları diğer peygamberlerin hayatlarından bahsetmesi, peygamberlerin getirdiği vahiylerle kulak asmayarak taşkınlık yapan kavimlerin başlarına gelen musibet ve helakleri sık sık hatırlatmıştır. Böylece Hz. Muhammed'in ümmetinin dikkatleri çekilmiştir. Bu bildirimler, sadece bir tehdit içermiyor, aynı zamanda azgın ve peygamberlerini inkâr eden kavimlerin başlarına gelenin kendi başlarına gelmemesi için acıma duygusu ile kendileri uyarılıyordu.

İlk inen ayetlerde yaratan için rab sıfatı öncelenip, Mekke müşriklerinin inandıkları ilahların acziyeti üzerinde durularak doğrudan bir eleştirinin olmadığını görmekteyiz. Allah, Mekkeli müşriklerin inaçlarının batıl olduğu ile ilgili bir farkındalık yaratmak için onların güçleri ile ilgili atıflar yaparak esas eleştirel yaklaşıma Necm suresindeki ayetlerle başlamıştır. Mekkeli müşriklerin taptıkları putların/ilahların kendilerine şefaathane olmayacağı gerçeği anlatılarak daha sonra gelecek olan mücadelenin ipuçları verilmiştir. Hz. Muhammed'e vahiyle bildirilmesinin akabinde 24. sırada inen Şems suresi ile birlikte Mekkeli müşriklere ders ve ibret niteliğindeki Peygamber kıssaları ilk defa Kur'an'da bahsedilmeye başlanmıştır. Kureyşlilerin kervan yolu üzerinde olan Semûd kavmine mensup bedbaht/en azgın bir kişinin Allah'ın emrini çiğneyerek kestiği deveden bahsetmiştir.⁵⁰ Allah'ın emirlerinin aleyhine bir kalkışma içerisinde olan Kureyş ulularının önde gelenlerine, (Ebû Zem'a, Ebû leheb, Ebû Cehil ve Velid b. Mugîre gibi) sonlarının o kavmin sonu gibi olmaması için uyarılarda bulunularak olayın kendi aleyhlerine gelişeceğinin mesajı verilmiştir. Kendi yaptıkları ve inandıkları putların, hiçkimseye faydasının olmayacağı ve aynı minval üzere devam etmeleri durumunda bu dünyada yapıp ettiklerinden mutlaka hesaba çekilecekleri anlatılmaktadır.⁵¹

Kamer suresinde de geçmişteki helak olan kavimlerden Nûh, Âd, Semûd ve Lût kavimlerinden ayrıntılı bir şekilde bahsedilmektedir.⁵² Kureyş ulularıyla bu kavimlerin ileri gelenleri kıyaslanarak onların Kureyşli ululardan daha kudret sahibi oldukları gerçeği vurgulanmaktadır. Kur'an'da, diğerlerine göre daha zayıf olan Kureyş müşriklerinin kendi oluşturdukları şirk düzenlerine güvenmemeleri, aksi takdirde helaklerinin kaçınılmaz olduğu belirtilerek, davetin apayrı bir mücadele safhasına girildiği anlatılmaktadır. Müşrikler, İslam davetine icabet eden zayıf Müslümanlara fiziki şiddet, di-

⁵⁰ eş-Şems, 91/12.

⁵¹ Örnek olarak; el-Kâria, ez-Zilzâl, el-Kiyâmet, el-Mürselât, Kâf surelerinin içeriklerine bakılabilir.

⁵² Bu surelerde bahsedilen kavimler Arap yarımadasında yaşamış veya ticari faaliyetlerde onların şahit oldukları kavimlerdir. İsrailoğulları ile ilgili kıssalar daha sonra inzal edilen el-Arâf suresi ile başlayacaktır.

ğerlerine psikolojik baskı kurmaya başlamışlardır. İşte bu fiziki/psikolojik teşdit içerikli yaklaşımların, zayıf ve yoksul müminleri zor durumda bırakması Hz. Muhammed'i dolayısıyla Müslümanları değişik arayışlara sevk etmiştir. Güçlü kabilelere mensup müminler kabileleri tarafından korunmuşlardır. Bu baskı bisetin beşinci-altıncı yıllarında deniz aşırı bir ülkeye, Habeşistan'a hicreti doğurmuştur. Mekkeli müşriklerin ilahları/putları ile ilgili pazarlıkları bir çözüm getirmeyince bu sefer Ebû Leheb hariç Haşimoğulları topyekûn muhasara altına alarak Müslümanları yokluk ve tecrîd ile terbiye etmeyi denemişlerdir. İşte bu süreç, davet açısından yeni bir yaklaşım ve mücadeleyi de beraberinde getirmiştir. Bu tecrid ve muhasara döneminde inmeye başlayan Sâd suresi incelendiğinde bu yeni yaklaşım hissedilecektir.

İlişkilerin gerginleştiği bir ortamda Sâd suresinde geçmiş peygamberlerin kıssalarından bahsedilerek inananları rahatlatacak ve teselli verecek mesaj yüklü ayetler indirilmeye devam ediyordu. Bu ayetler, psikolojik üstünlüğün Müslümanlara geçmesi anlamına da geliyordu. Zira geçmişte Allah'ın gönderdiği peygamberlere ve davetine aşırı muhalefet gösterip başarılı olmuş tek bir kavim yoktu. Durum böyle olunca hem karşıdakileri tehdit hem de inananları cesaretlendirmek için bu süreçte -sadece bu surede değil- diğer ayetlerde de geçmiş milletlerin akıbetlerine atflar yapılmaktadır. Müşrikler, Hz. Peygamber için uydurdukları bazı iftira ve itibarsızlaştırma faaliyetlerini daha ileri taşıyarak Arap asabiyetini kullanmaya karar vermişlerdir. Arapların atalarıyla övünmeleri anlamında nesebe olan bağlılıklarını öne sürerek "Belki de söylediklerinizin doğruluk payı olabilir. Ancak bizleri Mekke'ye hâkim kılarak öncüler yapan atalarımızın aziz hatırasına saygısızlık anlamına geleceğinden, atalarımızdan gördüğümüz putlara tapma işinden vazgeçmeyiz. Bu onlardan bize tevarüs etti" yaklaşımları Kur'an'ın dilinden açıkça eleştirilmeye ve bu safatalara kulak vermemeleri konusunda insanlar uyarılmaya başlanmıştır.⁵³

Kur'an'ın putçulukla ilgili en belirgin eleştirisi, Hz. İbrahim döneminde O'nun babası Âzer ve yaptığı putlar hakkında başlar.⁵⁴ Kur'an'da bu olay değişik formlarda geçerek normal insanlar tarafından anlaşılacak açıklıkta tekrar edilmiştir. Aslında olayın bu kadar tekrar edilmesi, kendilerini Hz. İbrahim'in torunu olarak görmeyi bir üstünlük sebebi sayan zihniyete sahip Mekke müşriklerinin inandıkları put kültü ve onun sonucu olan şirk konusunda uyarılmasını sağlamaya yöneliktir. Kur'an'da en tafsilatlı ve anlaşılır biçimde Hz. İbrahim'in kavmine sunduğu mantıksal çıkarımlarla

⁵³ Konu ile ilgili bak. el-Arâf suresi 28. ve 173. ayetler.

⁵⁴ el-Enâm, 74.

tevhide yönlendirme çabalarından bahsedilmiştir.⁵⁵ Kur'an, Hz. İbrahim'in babası ve kavminin içerisinde bulunduğu sapıklığı, tebliğ amaçlı sesli bir şekilde tefekkür etmiş, O'nun peygamber olarak görevlendirildiği toplumun "rabb" algısındaki çelişkiyi ortaya koymuştur. Hz. İbrahim, yıldız, ay ve güneş hakkında "Bu benim rabbimdir" sözünü kavmiyle sürdürdüğü bir tartışma anında söylemiş, bu sözünü de muhataplarının sapkın inançlarını hükümsüz kılacak delillerle desteklemiştir. Hz. İbrahim, babası ve kavmi ile henüz tartışmaya girmeden önce nazil olan ayetlerde Allah, gayet anlaşılır bir şekilde onun kavminin şahsında Mekkeli müşrikleri düşünmeye davet ederek onlara şöyle mesaj veriyordu: "O bir gün babasına şöyle dedi: "Babacığım! Duymayan, görmeyen ve sana hiçbir faydası da dokunmayan bu putlara niçin tapıyorsun?" "Babacığım! Sana verilmeyen bir bilgi (vahiy ve peygamberlik) bana bahşedildi. Bu yüzden, bana tabi ol da seni doğru, düzgün bir yola ulaştırayım." "Babacığım! ne olur, artık şeytana itaat etme! Çünkü şeytan Rahman'a isyan etmiştir."⁵⁶

Nuzûl sıralamasında 42. olan Furkan suresinde Mekkeli müşriklerin inandıkları ilahların acziyetini anlatarak en küçük bir canlıyı bile yaratmaktan aciz olan, zor durumda kendilerine bile faydası olmayıp düşmanlarına da herhangi bir zarar verme yetisine sahip olmayan düşünce sistemi/putçuluk eleştirilmiştir. Putların Allah tarafından yaratılan bütün mahlûkatın yüzleştiği ölümü öteleyip yaşatmaya gücü yetmeyeceği ifade edilerek, ahiret hayatı ve ölümden sonra dirilmeyi yapacak olan Allah'ın kudreti dolaylı olarak anlatılmış, böylece onların ilahlarının/putlarının insanların gözünden düşürülüp itibarsızlaştırmasına yönelik eleştirel yaklaşım devam etmiştir.⁵⁷ Bu ilişkiler sarmalında karşılıklı sertleşen ve Müslümanlar aleyhine gelişen sosyal tecrid ve mahalle baskısı karşısında Allah, sürekli Hz. Muhammed'in şahsında inananlara sabır tavsiye ediyor, inandığı yolda sık sık geçmiş milletlerin kıssalarından örnekler veriyordu. Hatta Hristiyanların tahrif edilmiş inançları da eleştiriden nasibini alıyordu. Bu süreçte hastalanan Ebû Talib ile ilgili Hz. Muhammed, amcası lehine beslediği iyi niyetli duygular konusunda uyarılarak, aynı zamanda Mekkeli müşriklere ve tüm insanlığa bir mesaj veriliyordu. Bu mesajla, hümanist yaklaşımın zıddına insanın yaptıklarının değer kazanmasının rab anlayışı ile birebir ilintili olduğu dolayısıyla bir ilah/inanç/put eleştirisi yapılıyordu.⁵⁸ Mekkeli müşrikler, Hz. Muhammed'e yaptıkları eleştiri ve dezanformasyonu, konu put eleştirisine gelince eziyet ve dışlama/yanlılaştırma/fiziki şiddete

⁵⁵ el-Enbiyâ, 21/51-73.

⁵⁶ Meryem, 19/42-44.

⁵⁷ el-Furkân, 25/3.

⁵⁸ el-Kasâs, 28/56.

dönüştürdüler.⁵⁹ Allah, Mekkeli müşriklerin anlayacakları sadelikte onların tanrı inanışları ile ilgili diğer eleştiriyi de gündeme getirerek insanlığı düşünmeye sevk etmeye çalışıyordu. Kureyşliler muhatap alınarak: “Ey Kureyşliler, soyut konularda putlarınızın kendinize şefaathı olacağı yalanı ile müntesiplerinizi oyalayıp kendi düzenlerinizi devam ettiriyorsunuz. Hz. Muhammed’e gelince O’ndan somut bir şekilde mucize beklediğinizi ve olmayacak şeyleri gündeme getiriyorsunuz. Niçin somut olarak insanların şahitlik edebileceği şeyleri kendi putlarınızdan isteme cesaretini göstermiyorsunuz?” diye olaya yaklaşarak karşı bir hamle yapılmış oluyordu.⁶⁰ Devam eden ayetlerde Allah, Mekkeli müşriklerin tapageldikleri putların herhangi bir şeyi yaratmaya veya yaratılmış olanların rızıklarını temin etmeye gücü yetmeyen putlarla olan ilişkilerini yeniden gözden geçirmelerini istiyordu. Bu imkânları insanlara bahşeden rab olan Allah’a bağlanmalarını konusunda dikkat çekilmeye devam ediliyordu.⁶¹

4.1. Müslümanların ve Mekke Müşriklerinin Putçuluğa Karşı Pozisyonları

Allah, Hz. Muhammed’i son peygamber olarak Arap yarımadasında Kureyş kabilesinden seçerek yeni dini tebliğ için göndermiştir. Bütün dünyada olduğu gibi Arap yarımadasında da ulûhiyet yaklaşımları Allah’ın öngördüğünün aksine bir seyir takip ediyordu. Hz. Âdem’den son peygamber Hz. Muhammed’e kadar zaman zaman insanlar, kendi çıkarlarına uygun olarak ulûhiyet anlayışlarında yapılandırmaya gitmişler ve kendi kurdukları düzenin devamını sağlamaya çalışmışlardır. Hz. Nûh zamanında iyi niyetle başlayıp daha sonra kurumsallaşan şirk/put sisteminin Mekke’ye Huzaalılar zamanında Amr b. Luhay tarafından getirildiğini yukarıda nakletmiştik. Hz. İbrahim’in torunları tarafından tevhidi bir inanç sistemi devam ettirilirken toplumda oluşan yozlaşma, daha sonra sistematik şirk haline dönüşmüştür. Hz. İbrahim’in mirasına ihanet anlamına gelen bu tevhidi sapkınlık/şirk, Hz. Muhammed’in zamanında da bütün çirkefliliği ile devam ettirilmek istenmiştir. Allah, elçi görevlendirmesi yapıp ilk indirdiği ayetlerde açık kapı bırakmadan ulûhiyet konusunda “Yaradan rabbinin adıyla oku.”⁶² emri ile kesin tavrını ortaya koymuştur. Geçmişte Mekke’ye tam bir hâkimiyet tesis edip Mekke’deki Kâbe merkezli ticari çıkarlara sahip olan Kureyş uluları, yeni gönderilen dinin bu yaklaşımına mesafeli yaklaşmışlardır. Çünkü yeni

⁵⁹ Ebû Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Tarihü'l-ümem ve'l-mulâk* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1407), 1/546.

⁶⁰ Yûnus, 10/18-20.

⁶¹ Yûnus, 10/31-36.

⁶² el- Alak, 96/1.

dinin söylemleri müstekbirlerin çıkarlarının aksine adalet, eşitlik, zayıf kollama, merhamet merkezli ve iki dünyalı bir hayat öngörüyordu. Bu bağlamda müşrikler, yeni davetin tebliğcisi üzerinden itibarsızlaştırma ve bu daveti yok etmeye matuf hareketler içerisine girmişlerdir.

Kur'an onların bu şartlanmışlığının farkında olarak ulûhiyet konusunda en ufak bir tavize yaklaşmadan dinin öngördüğü ilah tasavvurunu yerleştirmeye çalışmıştır. İlk dönemler sadece inananların ilah konusundaki tavizsizliği üzerinden devam eden tebliğ faaliyetleri, zaman içerisinde Sâd suresi ile birlikte onların yanlış tanrı tasavvurları ile hesaplaşma safhasına geçmiştir. Mekkeli müşrikler itibarsızlaştırmanın işe yaramadığının farkına vararak Hz. Muhammed ile ilah konusunda bazı pazarlık/ortayol aramaya başlamaları en üst perdeden Kur'an ayetleri ile reddedilmiştir.⁶³ Bu pazarlığın imkânsızlığı ortaya konularak tahrif edilmiş ilahi dinler olan Yahudilik ve Hristiyanlığın da ilah inanışları Kur'an-ı Kerim'de bir bütün olarak ele alınmış ve eleştirilmiştir. Sapkın ilah anlayışları ile aleni bir hesaplaşmaya girilirken ister bizzat şahit oldukları kavimlerin bu sapkın inanışları nedeniyle helakları, ister bizzat şahit olmasalar bile atalarından tevarüs ettikleri sapkın din anlayışları, ilahi din müntesiplerinin tanrı tasavvurundan nasıl uzaklaştıkları ve Hz. Âdem'den başlayarak devam eden hak-batıl mücadelesi, en ince teferruatına kadar anlatılarak akıl sahibi kimseler uyarılmışlardır.

Allah'ın Kâbe'nin maddi-manevi getirisinden faydalanma fırsatı sunduğu Kureyşliler, birinci derecede muhatap alınmışlardır. Yeni dinin söylemi Arapların ana dilleri üzerinden yani Arapça olduğundan Kureyşliler bu yeni ilah söylemini ilk baştan itibaren reddetmişler, ilk inen ayetlerdeki "rab" vurgusunu, ilk bakışta görmezlikten gelmişlerdir. İslam'ın öngördüğü ilah anlayışının kurdukları batıl düzende ne gibi olumsuzluklar oluşturacağını bildiklerinden, Kureyş yeni anlayışa doğrudan karşı çıkıp onların reklamlarını yapma yerine yeni dini ve onun tebliğcisinin şahsını muhatap alıp başta Mekkeliler olmak üzere Mekke'ye dışarıdan gelen insanların nezdinde küçük düşürmeye çalışmışlardır.

Müslümanlar açısından tebliğin başlarında ilah/rab anlayışı bütün beraklığı ile açıklanmasına rağmen, Mekkelilerin inandıkları ilah/put anlayışları doğrudan muhatap alınarak eleştirilmekten olabildiğince kaçınılmış ve her iki taraf olayı çok büyütmeden kendi yollarına bakmışlardır. Mekkelî müşrikler, şehirde çıkacak bir kargaşa ve tedhiş hareketi Mekke'nin emniyetini tehlikeye sokacak, dolayısıyla onların İslam'ın ilah anlayışına sadece kendi çıkarlarını baltalama tehlikesinden dolayı karşı çıkmışlardır.

⁶³ el-Kâfirûn, 109/1-6.

Müslümanlar açısından olaya bakıldığında ise Hz. Muhammed, maddi manevi çok zor şartlarda Mekke'de kendisine inanan insanlardan çelik çekirdek bir kadro kurup, Müslümanlarla birlikte kendi dini inanışlarını yaşamaya ve insanca yaşamın tadını çıkarmaya çalışmıştır. Mekke'li müşrikleri, olayı mahalli bir fantezi olarak topluma yansıtıp daveti başarısız kılma çalışmaları sonuç vermeyince, bütün müstebirlerde olduğu gibi zayıf halk üzerinde tedhiş uygulamaya başlamışlardır. İşte bu sırada Hz. Muhammed'in Habeşistan'a hicret denemesi olayın uluslararasılaşması anlamına geldiğinden Mekkeliler bu hicretten hoşlanmamışlar ve diplomatlarını Habeşistan devlet başkanına göndermişlerdir. Yaptıkları hamleden sonuç alamayan Mekke'li müşrikler, indirilen sure/ayetlerde daha sert eleştirilmeye başlanmışlardır. Mekke'li müşrikler, kendi çıkarlarının sona ereceği gerçeğini gizlemek için olayı değişik zemine çekmeye çalışmışlardır. Mekke'nin karar verici kadrosu ilah anlayışlarındaki paradoksları, çıkarları çakışmamasına rağmen Mekke'deki diğer yönetilenleri de içerecek şekilde tabana yayarak sanki toplumun ortak direnişiymiş gibi lanse etmeye başlamışlardır.

Müslümanların muhasara altına alınması olayını da bu düzlemde değerlendirmek gerekmektedir. Mekke'nin karar vericileri, muhasara kararının bütün kabilelere imzalatılmasıyla, psikolojik üstünlük elde etmişlerdir. Böylece, birlikte imza attıkları kabile ile ilişki kurulması yasak olduğu gibi daveti onlara götürme ve onların davete olumlu cevap verme cesareti göstermesi de ortadan kalkmıştır. Mekke'li müşrikler, Kusay b. Kilâb ile başlayan bu zengin kabile/zümre çıkarlarının sekteye uğrayacağı gerçeğini gizleyerek konuyu atalarının dinine ve onların ilah/put anlayışına sahip çıkma adına kabullenmediklerini dillendirmeye başlamışlardır. Karar verici zümre, toplumun bütün bileşenlerini bir araya getirerek onları da sürece dâhil etme yerine onlar adına kararı verip kendi şahsi çıkar davalarına onları da ortak etmeye çalışmışlardır. Karar verici kabile/zümre kendi çıkarlarını toplumun dini doğmaları haline dönüştürmüşler, buna karşılık Hz. Muhammed bu ayırımın altını sürekli çizerek adalet temelli, toplumsal sınıfların olmadığı, hakça bölüşüm öngören bir dîni anlayışı ön plana çıkarmaya çalışmıştır. Müşriklerin kendi çıkarlarını devam ettirme adına dinileştirdikleri sapkın düşünceleri, Kur'an ve Hz. Muhammed tarafından sürekli gündemde tutularak Müslümanlar uyarılmışlardır.

SONUÇ

Yukarıdaki çalışmada anlatılmaya çalışılan putçuluk, çıkışı itibarıyla art niyet taşımasa bile tarihi süreç içerisinde Allah adına insanları sömürme

aracı olarak kullanılmaya başlanmıştır. Bazı insanlar, Allah'ın yeryüzünün imar ve inşasında tek yetkili olduğu gerçeğini, mizaçlarında olan daha ulvi bir varlığa karşı boyun eğme fitratını kullanarak olağanüstü yetkileri olduğunu iddia ettikleri heykel, put ve değişik suretteki somut varlıklarla doldurmaya çalışmışlardır. Hz. Âdem'den bu yana yeryüzünün düzenini sağlama görevi Allah'ın kendilerine verdiği sınırlar çerçevesinde Peygamberlere verilmiştir. Bu gerçeğe rağmen, insanlık tarihinde olduğu gibi Mekke cahiliye toplumunda da dedelerinden tevarüs aldıklarını iddia ettikleri bazı somut objeleri kullanıp insanları sömürmüşlerdir. Bütün peygamberler toplumu sömüren bu sapkın düşünce sistemi ile mücadele ederek hayatlarını geçirmişlerdir.

İnsanlığın puta teveccühünün samimi bir bağlanma olmadığı, bilakis onları kullanarak oluşturdukları sömürü düzeninin devamını sağlamaya yönelik hareketler olduğu gözükmemektedir. Geçmişteki ve ünümüzdeki bütün insanlık, toplumu istediği gibi sömürmeye çalışan bu grubun oluşturduğu sisteme/düzene alternatif bir sistem geliştirmeye çalışmışlardır. Bu art niyetli yönetici/sömürücü kadronun Allah'ın rabblığı ile olan problemi aslında itikadi manada değil, insanlarda fitri olan din duygusunu kendi çıkarlarına kullanarak sömürme üzerinedir. İnsanların bazen din düşmanlığı üzerinden bazen de dini kullanarak bu düzenin devamını sağlamaya çalıştıkları hususuna dikkat edilmelidir. Allah'a teslimiyet bağlamında yapılması gereken, sadece totemlere dikkat kesilmeyip diğer dini kılıf giydirilmiş şirk unsurları karşısında insanlığın zinde tutulmasına çalışmaktır. Bu bağlamda insanlığın basiretinin sürekli açık olması gerekliliği gerçeği akıldan çıkarılmamalıdır.

KAYNAKÇA

- Abdulbâkî, Muhammet Fuad. *el-Mu'cemü'l-müfehrest li elfâzi'l-Kur'an'il-Azîm*. Kahire: Daru'l-Hadis, 1988.
- Beyzâvî, Nâsiruddin Ebû Saîd Abdullah. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-tevil*. 5 Cilt. thk. Muhammed Suphi Hasan ve Muhammed Ahmet Edraş. Dimaşk: Daru'r-Reşid, 2000.
- Buhari, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail. *Camiu's-sahih*. 6 Cilt. thk. Mustafa Dibu'l-Begâ. Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1987.
- Çelikkol, Yaşar. *İslam Öncesi Mekke*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Ezrakî, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Abdullah b. Ahmet. *Ahbâru Mekke ve mâ câe fihâ mine'l-asâr*. thk. Ali Ömer. b.y: Mektebetü's-Sahabe, ts.

- Güç, Ahmet. "Put". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34/364-365. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- İbn Habîb, Ebû Cafer Muhammed, *Kitabu'l-Münemmâk fi ahbâri Kureyş*. thk. Hurşit Ahmet Faruk, Beyrut: y.y, 1985.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. 2 Cilt. thk. Nâci İbrahim Sevid. Beyrut: Dâru'l-Erkâm, ts.
- İbn Kelbî, Hişâm b. Muhammed. *Kitabu'l-Esnâm*. çev. Beyza Bilgin. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- İbn Kesîr, Ebi'l Fida İsmail b. Ömer. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. 4 Cilt. thk. Mahmut Ömer Dimyatî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011.
- İbn Kesîr, Ebi'l Fida İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 14 Cilt. thk. Mustafa Abdu'l-Vahid. Beyrut: y.y, 2002.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânu'l-Arap*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sadr, ts.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Menî ez-Zührî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. 8 Cilt. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Daru Sadr, 1968.
- Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer. *Mefatihü'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- Söylemez, Mahmut M. "Cahiliye Arap İnançında Putların Yeri". *MİLEL VE NİHAL inanç, kültür ve mitoloji dergisi* 11(2014/1), 9-49.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Tarihü'l-ümem ve'l-mulûk*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1407.
- Topaloğlu, Bekir. "Rab". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34/372-372. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Türk Dil Kurumu. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2005.
- Temizel, Aydın. "Kur'an'a Göre Cahiliye Zihniyetinin Rubûbiyet Anlayışındaki Çelişki". *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi* (2013 /15-15), 5-22.
- Temizel, Aydın. "Kur'an'da "Rab" Kavramı Üzerine Semantik Bir Analiz". *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (2013/1), 39-66.
- Vâkidî, Muhammed b. Ömer. *Kitabu'l-Megâzi*. thk. Muhammed Abdülkadir Ahmet Ata. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004.
- Ya'kûbî, Ahmed b. Ebû Yakub el-Abbas. *Tarihu Ya'kûbî*. 2 Cilt. thk. Abdül-Emir Mihna. Beyrut: y.y, 2010.
- Zamahşerî, Ebû'l-Kasım Mahmut b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzil*. 4 Cilt. thk. Abdurrezzak Mehdî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turas, ts.
- Zebîdî, Muhammed b. Abdü'r-Rezzâk. *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Komisyon. b.y: Dâru'l-Hidaye, ts.

التطور البلاغي من العصر الجاهلي حتى عصر عبد القاهر الجرجاني

ÇAHİLİYE DÖNEMİNDEN ABDÜLKAHİR E'L-CÜRCANİ'YE KADAR BELAGATIN
GELİŞİMİ

DEVELOPMENT OF RHETORIC FROM THE ERA OF IGNORANCE TO 'ABD AL-QĀ
HIR AL-JURJĀNĪ

MUHAMMED ELNECER

DR. ÖĞR. GÖR., GAZİANTEP ÜNİVERSİTESİ, İLAHİYAT FAKÜLTESİ, ARAP DİLİ VE BELAGATI
ANABİLİM DALI.

LECTURER, GAZİANTEP UNIVERSITY, FACULTY OF THEOLOGY, DEPARTMENT OF ARABIC
LANGUAGE AND RHETORIC.

drmonajjar@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0001-7547-6079>

 <http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.403572>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
9 Mart / March 2018

Kabul Tarihi / Accepted
21 Aralık / December 2020

Yayın Tarihi / Published
Aralık / December 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Aralık / December

Atıf / Cite as

ELNecer, Muhammed, "التطور البلاغي من العصر الجاهلي حتى عصر عبد القاهر الجرجاني" [Development of Rhetoric from the Era of Ignorance to 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī']. Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 7/2 (Aralık/December 2020): 1209-1242.

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

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.
For Permissions

ilahiyatdersisi@kilis.edu.tr



التطور البلاغي من العصر الجاهلي حتى عصر عبد القاهر الجرجاني

ملخص.

هدفت هذه الدراسة إلى تقديم إطلالة عامة عن تاريخ البلاغة وتطورها عبر العصور حتى عصر عبد القاهر الجرجاني، وبمعنى آخر «البلاغة قبل التدوين وبعده»، وهدفت الدراسة أيضاً إلى تكوين فكرة عامة عن المسيرة البلاغية في عصورها المختلفة، وذلك بغية تسليط الضوء على تلك الأوابد التي استند إليها البلاغيون في تقعيد قواعدها. فالمتتبع لتاريخ تطور البلاغة من العصر الجاهلي حتى تقعيدها في فنونها الثلاثة سيّميّز له جهد العلماء المتأخرين وتعبهم في تتبع آثار السلف عبر عصورهم المتلاحقة، وسيجد أن البلاغة مرت في مراحل ثلاث: التذوق أولاً، والنقد ثانياً، ثم التقعيد البلاغي ثالثاً. فالقواعد البلاغية استنسخت من رحم النقد الأدبي.

وتتجلى أهمية البحث في دواعيه ونتائجه، ففي خضم العمل التدريسي في شتى المراحل الثانوية والجامعية والدراسات العليا. لوحظ ثمة ضعف شديد لدى معظم الطلبة في البلاغة التذوقية، ناهيك عن النقدية وسط بعض الأصوات المطالبة بإهمال البلاغة، والتركيز على الصورة الفنية الكلية فحسب. أو ادعاء أن البلاغة ليست عربية الجذور، بل هي مأخوذة عن الحضارات الأخرى، أو الدعوة إلى تحديث علوم البلاغة عبر مصطلحات الحدائث وفقاً لمنهج الغرب، فكان البحث تسليطاً على جهود علمائنا عبر العصور لبيان التطور البلاغي تأصيلاً، وتذوقاً، ونقداً. وأكد البحث على إعمال الفكر في النصوص الأدبية الشعرية والنثرية التي كان الملهم للبلاغة بنوعيتها التذوقية والفلسفية.

خلاصة

هدفت هذه الدراسة إلى تقديم إطلالة عامة عن تاريخ البلاغة وتطورها عبر العصور حتى عصر عبد القاهر الجرجاني، وبمعنى آخر «البلاغة قبل التدوين وبعده»، وهدفت الدراسة أيضاً إلى تكوين فكرة عامة عن المسيرة البلاغية في عصورها المتلاحقة، وذلك بغية تسليط الضوء على تلك الأوابد التي استند إليها البلاغيون في تقعيد قواعدها. فالمتتبع لتاريخ تطور البلاغة من العصر الجاهلي حتى تقعيدها في فنونها الثلاثة سيّميّز له جهد العلماء المتأخرين وتعبهم في تتبع آثار السلف عبر عصورهم المتلاحقة، وسيجد أن البلاغة مرت في مراحل ثلاث: التذوق أولاً، والنقد ثانياً، ثم التقعيد البلاغي ثالثاً. فالقواعد البلاغية استنسخت من رحم النقد الأدبي.

وتتجلى أهمية البحث في دواعيه ونتائجه، ففي خضم العمل التدريسي في شتى المراحل الثانوية والجامعية والدراسات العليا. لوحظ ثمة ضعف شديد لدى معظم الطلبة في البلاغة التذوقية، ناهيك عن النقدية وسط بعض الأصوات المطالبة بإهمال البلاغة، والتركيز على الصورة الفنية الكلية فحسب. أو ادعاء أن البلاغة ليست عربية الجذور، بل هي مأخوذة عن الحضارات الأخرى، أو الدعوة إلى تحديث علوم البلاغة عبر مصطلحات الحدائث وفقاً لمنهج الغرب، فكان البحث تسليطاً على جهود علمائنا عبر العصور لبيان التطور البلاغي تأصيلاً، وتذوقاً، ونقداً. ثم تظهر أهمية البحث في كونه يروم تحقيق الأهداف الآتية:

- أ- الوقوف على تاريخ نشأة البلاغة وتطورها عبر العصور.
- ب- توظيف مبادئ العربية من نحو وصرف ولغة في تنمية الذوق الأدبي.
- ت- التعرف على جهود العلماء في علم البلاغة ومدى مهاراتهم في استنباط الفروق بين الألفاظ والتراكيب في النظم.

ث- تنمية الحس البلاغي والنقدي لدى القارئ عبر تأمله نماذج من النصوص البلاغية. وستتناول البحث مراحل التطور البلاغي في العصر الجاهلي، وفي صدر الإسلام وعصر بني أمية، إذ فطر الشعراء على الأداء البليغ، أو هدتهم إليه سلاقتهم، وألفته استنهم وأذانهم، وكانت أحكامهم خالية من التعليل إلا في القليل، ولا تخرج عن كونها أحكاماً ذوقية غير معتمدة على أسس بلاغية ثابتة، وعدهم أنهم في غنى عن التحليل والأحكام النقدية لسلامة فطرتهم، وأبرز حكام الأدب في العصر الجاهلي «النابعة الذيباني». وفي عصر صدر الإسلام كانت أسواق «المرئد» في البصرة و«الكناسة» في الكوفة تشبه «سوق عكاظ» في الجاهلية، ومن أبرز روادها جرير والفرزدق وذو الرمة، ولبلى الأخيلى. ولقد حفّلت كتب الأدب بنماذج تظهر مقاييس الجمال الأدبي عند العرب من انتقاء ألفاظ ومعان، فاشتهر فيهم الخطيب والشاعر، وماز بعضهم بما عرف به من تخير لفظ

وحسن نظم وإصابة معنى كالشاعر زهير بن أبي سلمى، والحطية، وغيرهما. وهذه الملاحظات البيانية النقدية وغيرها لم تغب عن أذهان البلاغيين حين أصلوا قواعد البلاغة، وهي بحق تُعدُّ الأصول الأولى لقواعدهم.

ثم تناول البحث التطور البلاغي في زمن التدوين وأثر النقد الأدبي في نضج التطور البلاغي وازدهاره. ولا غرو إذا قيل: إن الدراسة البلاغية نمت وترعرعت في ظلال القرآن الكريم، وأول بذورها في كتب معاني القرآن؛ لأن العلماء شعروا بواجبهم نحو كتاب ربه، ففقدوا العزم على بيان مجازه ومعانيه وبيان غريبه ومشكله، فأضفوا على كتاباتهم مسحة جمالية، جادت بها قرائهم بما ملكوا من قدرات علمية لغوية وإسلامية، وفي إشارات الشافعي وأبي عبيدة والقراء وغيرهم معين تثر نهل منه الطبري في تفسيره، ومنه أخذ الزمخشري هذه النكت، فصاغها في مظانها بعد هضمه لنظرية النظم عند عبد القاهر.

وبعد أبي عبيدة ومن هم في طبقتهم اقتدى خلفهم بهديهم، ومشوا على منوالهم، فكان الجاحظ - ومن بعده المبرد وابن المعتز - الذي يعدُّ بحق مؤسس البلاغة العربية الأول ومُعبِّد الطريق أمام من أتى بعده من رجالها، قد ألمَّ في كتبه بالأساليب البيانية من تشبيه واستعارة وكناية وحقيقة ومجاز، لكنه لم يوردها في تعريفات اصطلاحية، بل جاء تعريفه لها والدلالة عليها عن طريق الأمثلة والنماذج، لا عن طريق القواعد. وبالمقارنة بينه وبين من تقدموه تظهر أنه كان بلا شك أقدرهم على إدراك أسرار البلاغة، وأكثرهم اهتماماً إلى شتى العناصر والأساليب البيانية التي حددت فيما بعد، وأصبحت تُؤلف مباحث البلاغة وموضوعاتها، وصار الجاحظ منارة يهتدي بها علماء البلاغة في القرن الرابع والخامس كالأمدى، والقاضي الجرجاني، والرماني، وأبي هلال العسكري، مروراً بابن سنان، وابن رشيقي القيرواني، وانتهاء بعبد القاهر الجرجاني.

وقد خلص البحث إلى جملة من النتائج منها:

خطت البلاغة خطوات تآزرت فيما بينها من زمن إلى زمن، ومن سلف إلى خلف، حتى وصلت إلى مرحلة النضج والاكتمال، وهي نتيجة منطقية لمراحل بدأت منذ بواكير النقد التذوقي غير المعلل في العصر الجاهلي وصدر الإسلام، فكانت ملاحظات روعيت أثناء المحاكمات والموازات البلاغية فيما بعد، وكل يحاول أن يبدع ويضيف شيئاً مع نقل بعضهم من بعض، إلا أنها لم تتضح معالمها النهائية إلا على يدي عبد القاهر الجرجاني، فلا جمعت ألوان علم المعاني في تخصص معين، ولا تم الفصل بين علوم البلاغة الثلاثة ما خلا بعض الألوان التي انتهت منها في بداية أمرها، كألوان البديع، وأضرب الخبر، والإيجاز بنوعيه.

وخلص البحث أيضاً إلى أصالة النقد الأدبي في العصر الجاهلي وما بعده، وإلى أهمية البلاغة وأثرها في تنمية الذوق النقدي، وأكد البحث على إعمال الفكر في النصوص الأدبية الشعرية والنثرية التي كان الملهم للبلاغة بنوعيتها التذوقية والفلسفية.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية وآدابها، بلاغة، نقد، أدب، تذوق، تطور

CAHİLİYE DÖNEMİNDEN ABDÜLKAHİR EL-CÜRCANİ'YE KADAR BELAGATIN GELİŞİMİ

Öz

Bu çalışmanın amacı, Abdulkahir el-Curcani çağına kadar, belagat ilminin tarihi ve gelişme sürecine genel bir bakış sağlamaktır. Diğer bir ifadeyle tedvinden önce ve sonra belagat ilmi denilebilir. Çalışma, aynı zamanda alimlerin beleğat ilmine dair kaideleri belirlemede dayandıkları usul ve esaslara ışık tutmak hedefiyle, belagat ilminin çeşitli dönemlerde geçirdiği süreci de konu edinmektedir.

Belagat tarihini ve gelişme dönemini incelen araştırmacı özellikle son dönem alimlerin önceki dönem bilginlerinin eserlerini inceleme konusunda ortaya koydukları gayreti görecektir.

Ayrıca belagat ilminin öncelikle zevk, sonrasında eleştiri ve daha sonra belagatı kaidleştirme olmak üzere üç merhaleden geçtiğini ve belagatın edebi eleştiri geleneğinden doğduğunu görecektir. Araştırmanın önemi, neden ve sonuçlarında kendini

göstermektedir. Ortaöğretim, lisans ve lisansüstü eğitimin çeşitli kademeleri sırasındaki derslerde edebi zevkin eksikliği ve zayıflığı fark edilmiştir.

Belagatın ihmal edilmesi ve yalnızca genel sanatsal imaja odaklanılması gerektiği iddiasında bulunan veya belagatin Arap kökenli değil de diğer medeniyetlerden alındığını iddia eden ya da batı metodolojisine uygun modern kavramlarla belâgat ilmini güncelleme çağrısında bulunan bazı seslerin arasında bizim kendi öğrencilerimizin birçoğunun eleştiri belagatin zayıflığını saymıyorum bile.

Dolayısıyla bu çalışma bilim adamlarımızın çağlar boyunca özgünlük, edebi zevk ve eleştirel açıdan belagatin gelişimini ortaya koymak için yapmış oldukları çaba ve gayretlerini göstermek içindir. Ayrıca bu çalışma, belâgatın felsefi ve zevk yönünden ortaya çıkmasına ilham kaynağı olan edebi nesir ve şiir metinleri üzerinde düşünme ve fikir yürütmenin önemini vurgulamıştır.

Özet

Bu çalışmanın amacı,Abdulkahir el-Curcani çağına kadar, belagat ilminin tarihi ve gelişme sürecine genel bir bakış sağlamaktır. Diğer bir ifadeyle tedvinden önce ve sonra belâgat ilmi denilebilir.Çalışma, aynı zamanda alimlerin beleğat ilmine dair kaideleri belirlemede dayandıkları usul ve esaslara ışık tutmak hedefi ile, belagat ilminin çeşitli dönemlerde geçirdiği süreci de konu edinmektedir.

Belagat tarihini ve gelişme dönemini incelen araştırmacı özellikle son dönem alimlerin önceki dönem bilginlerinin eserlerini inceleme konusunda ortaya koydukları gayreti görecektir.

Ayrıca belagat ilminin öncelikle zevk, sonrasında eleştiri ve daha sonra belagatı kaideleştirme olmak üzere üç merhaleden geçtiğini ve belagatin edebi eleştiri geleneğinden doğduğunu görecektir.

Araştırmanın önemi, neden ve sonuçlarında kendini göstermektedir. Ortaöğretim, lisans ve lisansüstü eğitimin çeşitli kademeleri sırasındaki derslerde edebi zevkin eksikliği ve zayıflığı fark edilmiştir.

Belagatın ihmal edilmesi ve yalnızca genel sanatsal imaja odaklanılması gerektiği iddiasında bulunan veya belagatin Arap kökenli değil de diğer medeniyetlerden alındığını iddia eden ya da batı metodolojisine uygun modern kavramlarla belâgat ilmini güncelleme çağrısında bulunan

bazı seslerin arasında bizim kendi öğrencilerimizin birçoğunun eleştiri belagatin zayıflığını saymıyorum bile.

Dolayısıyla bu çalışma bilim adamlarımızın çağlar boyunca özgünlük, edebi zevk ve eleştirel açıdan belagatin gelişimini ortaya koymak için yapmış oldukları çaba ve gayretlerini göstermek içindir.

Araştırmanın önemi, aşağıdaki hedeflere ulaşmayı amaçlamasıyla ortaya çıkmaktadır.

- Belagatin ortaya çıkış tarihi ve çağlar boyu gelişimi üzerinde durmak.
- Edebi zevki geliştirmede Arapça gramer, biçim bilgisi ve dil ilkelerini kullanmak
- Bilim adamlarının belâgat ilmindeki çalışmalarına vakıf olarak kelimeler ve cümledeki bileşenler arasında ki farkları ortaya koyma konusunda ne denli mahir olduklarına tanıklık etmek.
- Edebi metin örnekleri üzerinde düşünerek okuyucunun belagat ve eleştirel melesini geliştirmek.

Çalışma şairlerin, dil ve kulaklarının aşinalığı sebebiyle doğaçlamaları neticesi çok güzel bir performans sergiledikleri ve yargılarının çoğunlukla bir illete ve sabit belagat temellere bağlı olmaksızın sırf edebi zevkin olduğu İslam öncesi çağda, İslam'ın ilk zamanlarında ve Emevî'ler dönemindeki belagat gelişme aşamalarını ele alacaktır. Doğaçlamaların sağlam olmasından herhangi bir analiz ve eleştirel yargıya ihtiyaç duymadılar, bu da onların tek kabahatidir.

Cahiliye dönemi hükümdarlarından en önde geleni “en-Nâbîga ez-Zübyânî”dir. İslam>ın ilk zamanlarında Basra’daki “el-mirbed” ve küfede “kunâse” pazarları aynen cahiliye dönemindeki Ukâz pazarına benzemektedir. Bu pazarların en önemli öncülleri arasında Cerîr, Farazdak, zürümme ve Leylâ el-Ahyeliyye sayılabilir. Edebiyat kitapları, Araplarda kelime ve anlamların doğru seçimlerinden neşet eden edebi güzelliğin ölçülerini gösteren örneklerle dolup taşmıştır. Onlardan bazıları hatip ve şair olarak meşhur olurken, Züheyr b. Ebî Sülma, el-Hutye ve daha başkaları gibi bazıları da kelimelerde doğru seçim, kompozisyon bütünlüğü ve doğru ifade gibi hususlarda ön plana çıkmıştır. Tabii ki bu açıklayıcı ve eleştirel notlar belâgat ilminin esaslarını belirlerken edebiyatçıların akıllarından hiç çıkmamıştır. Ve tabii haklı olarak belirledikleri kuralların ilk kökenleri olarak kabul edilir.

Daha sonra çalışma tedvin zamanındaki belâgat gelişimi ve belâgatın olgunluğu ve refahî gelişiminin üzerinde edebi eleştiri katkısına değindi.

Belâgat çalışmalarını Kur’an-ı Kerim>in gölgesinde büyüyen yetiştiğini söylemesi şaşırtıcı değildir. Çünkü onun ilk tohumları Kur’an Mana kitaplarındadır; zira alimler rabinin kitabına karşı hissettikleri görevleri yerine getirmek için, kitabın mecazi ifade ve anlamları açıklamaya, garip sözleri ve müşkil kelimeleri beyan etmeye azmetmişler, bundan da yazılarına, kendi sahip oldukları dilse ve İslami meleke ile estetik bir görünüş eklediler. Bunu İmam Şafii, Ebu Ubeyde, el-Ferra ve başkaları gibi eserlerinde bitmeyen güzellik hazinesinden alan Taberi, tefsirine kazandırdı, ondan bu faydaları alan Zamaşşeri, Abdülkahir>ın Nazm teorisini kavrayarak yeniden düzenledi.

Ebu Ubeyde ve çağdaşları döneminden sonra gelen nesiller, onların belirledikleri yöntem ve metodu uyararak çalışmalarına devam ettiler, öylece el-Cahiz, (ve ondan sonra el-Müberred ve İbnü’l-Mu’tez) Arap belâgatın ilk kurucusu sayılıp ondan sonra gelenlere belâgatın yolunu açtı, kitaplarında da(teşbih, istiare, kinayet, hakikat ve mecaz) gibi beyan türleri derledi. Ancak onları istilahi terimleri ve kurallar çerçevesinde değil örnek ve model yoluyla işaret edip tanımlamaktadır. O, belâgat sırlarını idrak etmede şüphesiz O>ndan önce gelip geçmiş belâgat alimlerinin emtiyesindedir. Öylece Cahiz minare gibi olup dördüncü ve beşinci asırların el-Amidi, «el-Kadı» Cürcani, Rummani, Ebu Hilal el-Askeri, İbn Sinan, İbn Reşik el-Kayrevânî ve son olarak Abdülkahir el-Curcani gibi bir çok belâgat alimine ışık tutmuştur.

Çalışmamızda aşağıdaki sonuçlara ulaşılmıştır.

Belâgat ilmi seleften halefe ve asırdan asıra daha da güçlenip son olarak olgunlaşma ve tamamlanma seviyesine kadar ulaşmıştır.

Bu ise İslam>ın başlangıcından ve cahiliye döneminden itibaren oluşan edebi eleştiri kültürünün mantıksal bir sonucudur. Bu edebi eleştiri kültürü sonraları gerçekleştirilen muhakeme ve karşılaştırmalarda göz ardı edilmeyip riayet edilmiştir. Belâgat alimleri her ne kadar birbirinden naklederek belâgata benzersiz ifade ve yenilik eklese de belâgat ilminin son geldiği seviyede en açık bir şekilde Abdülkahir el-Cürcanî>de ortaya çıktığı söylenebilir.

Ancak buna rağmen Meânî ilminin bazı sanatları belirli bir teori olarak oluşmamış ve bedii> ilmi, haber çeşitleri ve icaz gibi sanatlar dışında belâgatın üç türü arasında ayırım yapılmamıştır.

Araştırmada aynı zamanda cahiliye ve sonraki dönemlerde edebi eleştirinin özgünlüğü, eleştiri zevkinin kalkınmadaki etkisi sonuçlarına ulaşılmıştır. Ayrıca bu çalışma, belâgatın felsefi ve zevk yönünden ortaya çıkmasına ilham kaynağı olan edebi nesir ve şiir metinleri üzerinde düşünme ve fikir yürütmenin önemini vurgulamıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Edebiyatı, Belâgat, Tenkit, Edeb, Zevk, Gelişim

DEVELOPMENT OF RHETORIC FROM THE ERA OF IGNORANCE TO 'ABD AL-QĀHIR AL-JURJĀNĪ

Abstract

The aim of this study is to provide a general overview of the history of rhetoric and its evolution through the ages until the age of Sheikh 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī, In other words, "rhetoric before and after coding it aimed to create an idea about the march of rhetoric in its successive periods, in order to shed light on those objects that were based on the scholars of rhetoric to sanctify their bases. I chose the era of al-Jurjānī for two reasons: First: His age was the age of maturity in rhetoric and he was about to show quality in the three arts with the completion of her monetary tools. The second is that I was interested in writing an independent research on the rhetorical development following his age and its impact on subsequent studies.

The follower of the history of the evolution of rhetoric from the pre-Islamic era until its advancement in the three arts will distinguish the effort of late scientists and their fatigue in tracing the advances through the successive eras. It will be found that rhetoric passed three stages. The first is the delight, and the second is the criticism, an the third is the rhetorical deviation. The rhetorical rules were copied from the womb of literary criticism. The selective approach was used in the stages of historical research.

Summary

The aim of this study is to provide a general overview of the history of rhetoric and its evolution through the ages until the age of Sheikh 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī, In other words, "rhetoric before and after coding it aimed to create an idea about the march of rhetoric in its successive periods, in order to shed light on those objects that were based on the scholars of rhetoric to sanctify their bases. I chose the era of al-Jurjānī for two reasons: First: His age was the age of maturity in rhetoric and he was about to show quality in the three arts with the completion of her monetary tools. The second is that I was interested in writing an independent research on the rhetorical development following his age and its impact on subsequent studies.

The follower of the history of the evolution of rhetoric from the pre-Islamic era until its advancement in the three arts will distinguish the effort of late scientists and their fatigue in tracing the advances through the successive eras. It will be found that rhetoric passed three stages. The first is the delight, and the second is the criticism, an the third is the rhetorical deviation. The rhetorical rules were copied from the womb of literary criticism. The selective approach was used in the stages of historical research.

The importance of research is manifested in its causes and consequences. Deficiency and weakness of literary delight was noticed in the courses at various levels of secondary education, undergraduate and graduate education.

We have noticed a weakness in the rhetorical influence, regardless of the critical reaction of most of our students in the midst of some voices calling out for neglecting rhetoric focusing only on the overall image of art, or claiming that rhetoric is not of Arabic roots, but had been taken from other civilizations, or demanding the modernization of rhetoric through updated terminology of the West.

So this research is to demonstrate the efforts of our scholars for ages to clarify the development of rhetoric: Its origin. How it was dealt with. And its criticism.

The importance of research is to achieve the following objectives:

- A - The emergence of the history of rhetoric and its development through ages.
- B - Employing the Arabic principles of grammar, morphology and language in developing literary sense.
- C - Witnessing the efforts of scholars in the science of rhetoric and the extent of

their skills in deducing the differences between words and structures throughout systems.

D - Developing the reader's rhetorical and critical sense by contemplating examples of rhetorical texts.

The study will deal with the stages of rhetoric development in the pre-Islamic era, in the early days of Islam and in the Umayyad period, when poets showed a very good performance as a result of their improvisation due to their familiarity with their language and ears, and their judgments were mostly just literary delight without being dependent on a malady and fixed rhetoric foundations. They did not need any analysis and critical judgment due to the solidity of the improvisations, which is their only fault.

The most prominent ruler of the period of Jahiliyya is «Al-Nabigha Al-Thubiani.» In the early days of Islam, al-Marbad in Basra and al-Kanasah in Kufa were similar to «Okaz Souk» in the pre-Islamic era, and one of its prominent pioneers were Jarir, Al-Farazdaq, Tha El-Rimma, and Laila al-Ahyaliya where literature books were filled with models that show the standards of literary beauty among Arabs for choosing precise words, meanings. And this way, some of them became famous as orator or poet, and some of them were distinguished by what was known to them in terms of choosing the suitable words, good organization and precise meaning like the poets:

Zuhair ibn Abi Sulma, al-Hutayah and others.

Of course, while these explanatory and critical notes determine the principles of rhetoric, it has never come out of the minds of the literary. And of course, rightly, these notes are considered to be the first origins of the rules they set.

Then the research dealt with the rhetorical development in the time of codification and the impact of literary criticism in the maturity and prosperity of rhetorical development. It is not surprising if it is said: The rhetorical study has grown and nurtured in the shadows of the Holy Qur'an, and its first seed in meaning books of the Qur'an. For, scholars determined to explain the figurative expressions and meanings of the book, to declare strange words and complicated words in order to fulfill the duties they felt towards the book of the Lord, and from this they added an aesthetic appearance to their writings with their linguistic and Islamic faculties.

Taking this from the endless treasure of beauty in his works such as Al-Shāfi'i, Abu Ubaidah, al-Furra and others, al-Tabarī's added it to his interpretation, and Al-Zamakhshari, who received this benefit from him, formulated it in his connotations after digesting 'Abd al-Qāhir al-Jurjāni's theory of systems.

Subsequent generations of Abu Ubaidah and his contemporaries continued their work, following the method and method they determined, so that Al-Jāhiz (and after him Al-Mubarid and Ibn al-Mu'taz) was regarded as the first founder of Arabic eloquence and the path of eloquence to those who came after him. He also compiled types of statements in his books (simile, figures, sarcasm, truth and metaphor), but however, he describes them not in idiomatic definitions, and not through rhetorical rules, but by pointing through example and model. Rather, his definition of it and its significance came by means of examples and models, and the comparison between him and those who preceded him shows that he was undoubtedly the most capable of them in understanding the secrets of rhetoric, and most guided by means of models to the various elements or graphic methods that were known and later were defined and started composing the topics of rhetoric, and Al-Jāhiz became a beacon for guidance for rhetoric scholars in the fourth and fifth century, like Al-Āmidi, al-Jurjāni, Al-Rumani and Abu Hilal al-Askari as well as Ibn Sinan and Ibn Rashiq Al-Qarawani and finally 'Abd al-Qāhir al-Jurjāni.

This research concluded a number of results, including:

The science of eloquence has reached the level of maturity and completion, getting

stronger from predecessor to successor and from century to century, which is a logical result of stages that began since the earliest unexplained delight criticism in the pre-Islamic era and the beginning of Islam.

Although the scholars of rhetoric have added unique expression and innovation to rhetoric by conveying them from each other, it can be said that the science of rhetoric emerged most clearly in 'Abd al-Qāhir, Neither semantics was gathered in a specific specialization, nor the three rhetorical sciences were separated until they fell under the name al-Badi', and if it was considered an opening in rhetorical research, but it was not interchangeable and insufficient.

We do not underestimate anyone's right in this speech, for there is some ways finished before it started, and it was attributed to their companions as many of the colors of Al-Badi, and Al-Khabar and Al-ijaz of both types are presented.

The research also concluded that the originality of literary criticism among our ancestors in the pre-Islamic era and beyond, and to the importance of rhetoric and its impact on the development of critical delight, and the importance of thought process in literary texts, and reading Arab heritage from the depth of books, and standing at those signs that were the inspiration to rhetoric, in both gastronomic and philosophical.

These gestures need to be carefully deeply studied.

Keywords: Arabic Language and Literature, Rhetoric, Criticism, Literature, Delight, Development

المُدخل :

البلاغة في اللغة مأخوذة من مادة (بلغ)، وهي أحرف أصلية ثلاثية ثابتة، تدل بمجموعها على الوصول إلى الشيء، يقال: بَلَعْتُ المَكَانَ، إِذَا وَصَلْتُ إِلَيْهِ. (1) وفي اللسان: رَجُلٌ بَلِغٌ وَبَلِغٌ: حَسَنُ الكَلَامِ فَصِيحُهُ، يَبْلِغُ بعبارة لسانه كُنَّهُ ما في قلبه. (2) ومنه جواب ضُحار العبدى لما سأله سيدنا معاوية: «ما هذه البلاغة التي فيكم؟ فقال: شيءٌ تَجِيشُ به صدورنا فتقدُّه على ألسنتنا. (3)

واشتقاق البلاغة من هذه المادة مشير إلى حقيقة جمالها: فهي تعبير حقيقي باللسان عن خبي الجنان قال د. مازن المبارك: «وكان الذي يوصل ما في نفسه من الأفكار إلى المخاطب على أتم وجه وأكمل صورة هو البليغ». (4) فلا بد من إيصال الأفكار إلى المخاطب عبر ألفاظ تعتمد على وضوح المعنى، وملاءمتها لمقتضى الحال، وبالطريقة التي تعارف عليها بلغاء العرب.

والبلاغة والفصاحة في اللغة شيء واحد ففي اللسان: «البلاغةُ الفصاحةُ». (5) والرجل البليغ هو الفصيح، فالإبلاغ عن كنه القلب: هو الإفصاح، ففي كل منهما إبانة عن المعنى وإظهار له. فقبل أن تعرف البلاغة بحد موضح لها، وتضبط في قالب معين، هي تذوق جمالي يُقَوِّمُ بما أي إنتاج أدبي أو فني بما يعثه في نفوسنا من استجابات انفعالية لا يبعثها فينا غيره، وبمعنى آخر هي وسيلة للتعبير عما في النفس صورة واضحة للوصول إلى القلب عبر أقرب طريق. ولا يستحق الكلام اسم البلاغة حتى يكون فصيحاً

¹ وهي في تقلباتها كلها تدل على الوصول للشيء. ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة تح: عبد السلام هارون (بيروت: دار الفكر، 1979)، 1:302.

² ابن منظور، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، 1414). مادة (بلغ).

³ الجاحظ، البيان والتبيين، (بيروت: دار الهلال، 1423) 1: 98.

⁴ المبارك، مازن. الموجز في البلاغة، (دمشق: دار الفكر، دون تاريخ)، 19.

⁵ ابن منظور، لسان العرب، مادة (بلغ)

في مفرداته وتراكيبه. واصطفى الجاحظ من معاني البلاغة قول بعضهم: «لا يكون الكلام يستحق اسم البلاغة حتى يسابق معناه لفظه، فلا يكون لفظه إلى سمعك أسبق من معناه إلى قلبك»⁽⁶⁾.

وسيتناول البحث - بإيجاز - مراحل تطور البلاغة من العصر الجاهلي حتى نهاية القرن الرابع الهجري، واستخدم البحث المنهج الانتقائي في مراحل البحث التاريخي مع إيراد نماذج لتطور النقد من غير إسهاب ممل ولا إيجاز مخل. فجاء المبحث الأول: «التطور البلاغي قبل التدوين» وفيه مطلبان: المطلب الأول: التطور البلاغي في العصر الجاهلي، والمطلب الثاني: التطور البلاغي في صدر الإسلام وعصر بني أمية، وجاء المبحث الثاني: «التطور البلاغي والتدوين»، وفيه ثلاثة مطالب: المطلب الأول: البلاغة بين التأصيل والتدوين (القرن الثاني). والمطلب الثاني: تطور التدوين البلاغي (القرن الثالث). والمطلب الثالث: أثر النقد الأدبي في نضج التطور البلاغي وازدهاره (القرن الرابع حتى عبد القاهر الجرجاني).

1- التطور البلاغي قبل التدوين

1.1 التطور البلاغي في العصر الجاهلي

من المسلم به أن البلاغة بوصفها علماً ذا قواعد وقوانين لم تكن كذلك دفعة واحدة، بل كانت شذرات متفرقة ولؤلؤاً منتوراً هناك وهناك، التقطها العواص حتى بدت باسقة الظلال وارفة الأفتان ممتدة الجذور في العصر الجاهلي، ومن ثم في العصر الإسلامي، فالبلاغة شأنها شأن العلوم الإسلامية الأخرى مرت بمراحل عدة حتى اكتمل نضجها، وأصبحت علماً مستقلاً قائماً بذاته، وقد عُرف العرب بالفصاحة والبلاغة وحسن البيان حتى بلغوا في الجاهلية درجة رفيعة فاقوا بها الأمم، وأقرّ لهم القرآن بها؛ فجاءت معجزة رسول الله من جنس ما حدّقه وتباهوا به، ورغبة الرقي بأديهم - ولاسيما الشعر - كانت لهم نواد ومهرجانات ثلاثة في السنة: أشهرها "عكاظ" تعرض فيها أشعار الشعراء كل عام لدى حكم فيحكم بأشعرية صاحبه هذا العام أو من أشعر المتقدمين، مبيناً سبب التفضيل أحياناً؛ لأنهم في غنى عن التحليل والأحكام النقدية، وأبرز الحكام النابغة الذبياني.

وحفّت كتب الأدب بنماذج تظهر مقاييس الجمال الأدبي عند العرب من انتفاء ألفاظ ومعان، فاشتهر فيهم الخطيب المفوه المسهب والشاعر الخنذيد المهذب⁽⁷⁾، وماز بعضهم بما عرف به من انتقاء لفظ وحسن نظم وإصابة معنى، فكانت ملاحظات روعيت أثناء المحاكمات والموازنات البلاغية فيما بعد، ولعل من بوأكرها أن «المتلمس الضبعي» صاحب الصحيفة⁽⁸⁾ وقف ذات يوم على مجلس لبني قيس بن ثعلبة، وطرفة بن العبد يلعب مع الغلمان، فأنشده «المتلمس» هذا البيت:

وقد أتتأسى لهم عند احتضاره بناج عليه الصيعة مكدّم
والصيعة - فيما يزعمون - سمة تؤسم بما النوق دون الجمال، فقال طرفة: استنوق الجمل فأرسلها مثلاً، فضحك القوم، فغضب المتلمس، ونظر إلى لسان طرفة، وقال: ويل لهذا من هذا، يعني رأسه من لسانه.

⁶ الجاحظ، البيان والتبيين، (بيروت: دار الهلال، 1423) 1/113

⁷ أسهب الرجل: أكثر الكلام، فإذا أكثر الكلام في خطأ قالوا: رجل مسهب (يفتح الهاء)، وإذا أكثر وأصاب فهو مسهب (بكسر الهاء). والخنذيد الشاعر المجيد المنقح المفلح، والمهذب من أهدب الطائر في طيرانه، والفرس في عدوه، والمتكلم في كلامه: أسرع وتابع. ينظر ابن منظور، لسان العرب (سهب، وهذب، وخذ).

⁸ هو جرير بن عبد العزى، وهو أحد بني ضبيعة بن ربيعة بن نزار، شاعر جاهلي، وكان أشعر أهل زمانه، وهو خال طرفة بن العبد، وكان ينادم عمرو بن هند ملك العراق، ثم هجاه، وفر إلى الشام، ولحق بملوكها آل جفنة، ومات ببصرى الشام.

(9) فالمتملّس استعار صفة النوق للجمل، فلم يرها طرقة مقبولة، وهذه هي الاستعارة السيئة أو غير المفيدة التي ذكرها البلاغيون فيما بعد. وذكروا أيضاً أن النابغة الذبياني تضرب له قبة من أدم بسوق عكاظ، يجتمع إليه فيها الشعراء، فدخل إليه حسان بن ثابت، وعنده الأعشى، وقد أنشده شعره، وأنشدته الخنساء إحدى مراتبها:

قَدَيْ عَيْنِكَ أُمُّ بِالْعَيْنِ عَوَّارُ أُمُّ أَفْرَتِ إِذْ خَلَّ مِنْ أَهْلِهَا الدَّارُ
فقال النابغة: لولا أن أبا بصير أنشدني قبلك، لقلت إنك أشعر الناس، أنت والله أشعر من كل ذات
مثانة، فقالت: والله ومن كل ذي خصيتين. فقال حسان: أنا والله أشعر منك ومنها، قال النابغة: حيث
تقول ماذا؟ قال: حيث أقول:

لَنَا الْجَفْنَاتُ الْعُرُ يَلْمَعَنَّ بِالضُّحَى وَأَسْيَافُنَا يَقْطُرَنَّ مِنْ نَجْدَةٍ دَمًا
ولدنا بنى العنقاء وابنتي محرق فأكرم بنا خالا وأكرم بنا ابنا

فقال النابغة: إنك لشاعر، لولا أنك قلت عدد جفانك، وفخرت بمن ولدت ولم تفخر بمن ولدك، وفي
رواية أخرى أنه قال له: قلت: الجفان قللت العدد، ولو قلت الجفان لكان أكثر، وقلت: يلمع في الضحى،
ولو قلت: يبرقن في الدجى لكان أبلغ في المديح؛ لأن الضيف بالليل أكثر طروقاً، وقلت: يقطرن من نجدة
دما، فدلت على قلة القتلى، ولو قلت: يجرين لكان أكثر؛ لانصباب الدم، وفخرت بمن ولدت، ولم تفخر
بمن ولدك، فقام حسان منكسراً منقطعاً.⁽¹⁰⁾

ونلاحظ هنا أخذاً ورداً بين النابغة وحسان، ثم إن هذا الحكم المعلل يدل على تمكنه من حكمه مستنداً
إلى معنى الكلمة من حيث اصطفاؤها ونظمها بين أخواتها في سياقها التركيبي.

ولم يقتصر الأمر على الرجال، بل كان للنساء حكم في التذوق البلاغي ونقده، فهذه أم جندب زوج
امرئ القيس احتكم عندها علقمة بن عبدة الفحل، وكان ينازع امرأ القيس الشعر، فقال كل واحد منهما
لصاحبه: أنا أشعر منك، ورضيا بتحكيم أم جندب بينهما. فقالت أم جندب: قولاً شعراً تصفان فيه الخيل
على رُويٍّ واحد وقافية واحدة، فقال امرؤ القيس قصيدته التي أولها:

خَلِيلِي مُرًّا بِي عَلَى أُمِّ جُنْدَبٍ لِنَقْضِي حَاجَاتِ الْفُؤَادِ الْمُعْدَبِ
وقال علقمة قصيدته التي أولها:

ذهبت من الهجران في غير مذهب ولم يك حقاً كل هذا التَّجَنَّبِ

البيت. ثم أنشداها جميعاً، فقالت لامرئ القيس: علقمة أشعر منك، قال: وكيف؟ قالت: لأنك قلت:

فَلِلسُّوْطِ الْهُوْبِ وَلِلسَّاقِ دَرَّةٌ وَلِلزَّجْرِ مِنْهُ وَقَعُ أُخْرَجَ مُهْدَبِ

فجهدت فرسك بسوطك وزجرك، فأتبعته بساقك، وقال علقمة:

فَوَلَّى عَلَى آثَارِهِنَّ بِحَاصِبِ وَغِيْبَةِ شُؤْبِوْبِ مِنَ الشَّدِّ مَلْهَبِ

فأدركهنّ ثانياً من عنانه يَمْرُ كَمَرِّ الرَّايِحِ الْمُتَحَلِّبِ

فأدرك طريقته وهو ثان من عنانه، لم يضربه بسوطه، ولم يمره بساقه، ولم يزره، فقال لها: ما هو بأشعر
منّي ولكنتك له وامق فطلّقها وخلف عليها علقمة، فسّمى «الفحل» لذلك.⁽¹¹⁾ وهناك أمثلة عدة تدل

⁹ أبو الفرج الأصبهاني، الأغاني تح: سمير جابر، (بيروت: دار الفكر، دون تاريخ)، 10: 206.

¹⁰ ينظر: العسكري، أبو أحمد الحسن بن عبد الله، المصون في الأدب، تح: عبد السلام هارون (الكويت: 1984)، ولقائمة في نقد الشعر رد أدبي متاع على تحليل النابغة. فحواه أن رد النابغة مبني على ترك حسان الغلو؛ لأن أعذب الشعر أكذبه، وأما كلمات حسان فهي خير تطبيق للواقعية دون غلو. ينظر: نقد الشعر ص 18 طبعة إسطنبول.

¹¹ ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري، الشعر والشعراء، (القاهرة: دار الحديث، 1423)، 1: 212-214.

على أن العرب في جاهليتها كانت لديهم ملكة فنية في الاختيار والنقد إن لم يتم التوافق بين اللفظ والمعنى، ومع أنها ملاحظات قيمة، ولكنها تبقى ذوقية فطرية تعتمد على السليقة العربية الأصيلة، ولا تقوم على التعليل والتفصيل، وإن ذكر، فهي تعاليل لا تخضع لقاعدة يلتزم بها النقاد ولا الشعراء، ومع التطور الفكري والثقافي ظلت هذه الملاحظات المنشورة أساساً لما ذكره علماء البلاغة والنقد من أحكام بلاغية فيما بعد.

2.1. التطور البلاغي في صدر الإسلام وعصر بني أمية

لا فاصل زمنياً بين العصر الجاهلي وصدر الإسلام؛ فالعرب في هذا العصر بلغوا منزلة سامية بلاغةً وجوداً فريحةً ونصاعةً بيان؛ فشرّقوا أن ينزل القرآن بلسانهم لا بلسان غيرهم، فلما بهرهم جمال لفظه ولطف معناه ومتانة نظمه - وهم رأس الخطابة والبلاغة والفصاحة، وقول الشعر - أذعنوا أمام تحديه، وأيقنوا أنه ليس بمقدور بشر مضاهاته، فلا بيان أبين من بيانه، ولا كلام أجمع من كلامه وأتم.

وأذكر كلاماً حُفّلت به كتب السير للوليد بن المغيرة عم أبي جهل، وكان من عظماء قريش، وفي سعة من العيش، لما سمع من النبي (ﷺ) «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ» [النحل: 90]. طلب إعادتها عليه، ثم قال لقومه بني مخزوم: والله لقد سمعت من محمد أنفاً كلاماً؛ ما هو من كلام الإنس ولا من كلام الجن، وإن له لحلاوة، وإن عليه لطلاوة، وإن أعلاه لمثمر، وإن أسفله لمغدق، وإنه يعلو وما يُعلو. (12) وهذه شهادة عدوّ لدود من قوم، معدّمهم بيان، وديدنهم فصاحة، وتبحّهم بلاغة؛ إذ هي شهادة عن أهل البلاغة واللسن تدل على تمكّنهم وقدرتهم على تمييز البليغ والأبليغ، ويظهر أن قريشاً كانت الحكم الذي ترضى حكومته، ولا يرد قضاؤه، جاء في الأغاني: «أن العرب كانت تعرض أشعارها على قريش، فما قبلوه منها كان مقبولاً، وما ردّوه منها كان مردوداً». (13) فلما سمعوا القرآن، ورأوا ما هو خارج عن تجبير ألفاظهم وجزالتها ومتانة تراكيبهم وتماسكها مع وفرة المعنى ووضوح القصد أفرو بعجزهم أمام تحديه عن بلوغ شأوه. ولن أدخل في بيان بلاغة القرآن وإعجازه، فله بحث خاص بمشيئة الله تعالى.

وأما كلام رسول الله وسمو بلاغته فيكفي أن أذكر أنه كان ينتقي من غير تكلف الألفاظ المناسبة للمعاني المطروحة ففي الحديث: «لا يَقُولَنَّ أَحَدُكُمْ: حَبِثْتُ نَفْسِي، وَلَكِنْ لِيَقُلْ: لَقِسْتُ نَفْسِي». (14) وذلك كراهية إضافة الخبائث إلى المؤمن. وتتجلى الدقة اللفظية في تصحيحه للبراء بن عازب حين قال «أَمَنْتُ بِكَتَابِكَ الَّذِي أَنْزَلْتُمْ وَرَسُولِكَ الَّذِي أَرْسَلْتُمْ» فقال له: «لَا وَنَبِيِّكَ الَّذِي أَرْسَلْتُمْ» ولا رب أن ثمة فرقاً في المفردات - ثم في التركيب - بين النبي والرسول لفظاً ومعنى، قال الحافظ ابن حجر: «وأولى ما قيل في الحكمة في رده على من قال الرسول بدل النبي أن ألفاظ الأذكار توفيقية ولها خصائص وأسرار لا يدخلها القياس فتجب المحافظة على اللفظ الذي وردت به وهذا اختيار المازري قال فيقتصر فيه على اللفظ الوارد بحروفه». (15)

وللحديث عن بلاغة النبي كلام طويل، أجاد فيه مصطفى صادق الرافعي في كتابه إعجاز القرآن والبلاغة النبوية وأنقل ما قاله الجاحظ في وصف منطق رسول الله «لم يسمع الناس بكلام قط أعم نفعاً ولا أقصد لفظاً ولا عدلاً ووزناً ولا أجمل مذهباً ولا أكرم مطلباً ولا أحسن موقعاً ولا أسهل محرّجاً ولا أفصح معيًى ولا أبين في فحوى من كلامه». (16)

12 القاضي عياض بن موسى اليحصبي، الشفا بتعريف حقوق المصطفى (بيروت: دار الفكر، 1409-1988)، 1: 262.

13 الأغاني 10/206.

14 صحيح البخاري عن عائشة برقم 6179 بَابُ لَا يَقُولَنَّ أَحَدُكُمْ: حَبِثْتُ نَفْسِي، وصحيح مسلم معها برقم 2502 بَابُ كَوَافَةِ قَوْلِ الْإِنْسَانِ حَبِثْتُ نَفْسِي.

15 ابن حجر، فتح الباري، (بيروت: دار المعرفة، 1379)، 11: 211.

16 الجاحظ، البيان والتبيين، (بيروت: دار الهلال، 1423)، 2: 14.

ومن الملاحظات النقدية الأسلوبية التركيبية ما جاء عن الصديق أبي بكر رضي الله عنه حين عرض لرجل معه ثوب، فقال له: أتبيع الثوب؟ فجاباه: لا، عافاك الله. فتأذى أبو بكر مما يوهه ظاهر اللفظ، إذ قد يظن أن النفي مسلط على الدعاء، فقال له: لقد علمتم لو كنتم تعلمون، قل: لا، وعافاك الله. (17) وهذا ما سماه البلاغيون (علم الفصل والوصل)، وقالت العرب فيه: إن البلاغة معرفة الفصل والوصل.

وإذا ما انتقلنا إلى عصر بني أمية فسنجد أثراً ملحوظاً لتصور معنى البلاغة في جواب صحّار بن عياش العبدي لمعاوية بن أبي سفيان «ما تعدّون البلاغة فيكم؟ قال: الإيجاز، قال: وما الإيجاز؟ قال صحّار: أن نجيب فلا نبطئ، ونقول فلا نخطئ». (18)

وسنجد في هذا العصر ظاهرة الأسواق الأدبية تعود من جديد، فسوق «المريد» في البصرة وسوق «الكناسة» في الكوفة يشبهان أسواق الجاهلية، ومن أبرز روادها جرير والفرزدق وذو الرمة، ويذكر أن الأخير كان ينشد في سوق «الكناسة» إحدى قصائده، فلما انتهى فيها إلى قوله:

إذا غيّر النأي المحبين لم يكدر رسيّس الهوى من حبّ ميةً يريح
صاح به ابن شبرمة: أراه قد برح، وكأنه لم يعجبه التعبير بقوله: لم يكدر. فكف ذو الرمة ناقته بزمامها وجعل يتأخر بها ويفكر، ثم عاد فأنشد:

إذا غير النأي المحبين لم أجد رسيّس الهوى من حبّ ميةً يريح.
وانتقاء الألفاظ سليقة عند الشعراء العرب فإذا صُحّفَ بمرادف له بدا النبؤ واضحاً لذوي بصر، فمن البصر الشديد بتخير الألفاظ وانتقاء الكلمة المناسبة في مكانها الأخص الأشكل بما وتلاؤمها مع سياقها ما نقله أبو هلال: أن رجلاً أنشد ابن هرمة قوله:

بالله ربك إن دخلت فقل لها هذا ابن هرمة قائماً بالباب
فقال: ما كذا قلت، أكنت أتصدّق؟ قال: فقاعداً. قال: أكنت أبول؟ قال: فماذا؟ قال: واقفاً. ليتك علمت ما بين هذين من قدر اللفظ والمعنى (19).

ووفدت ليلى الأخيلى على الحجاج فأنشدته قولها فيه:
إذا نزل الحجاج أرضاً سقيمةً تتبع أقصى دائها فشفها
شفها من الداء العضال الذي بها غلام إذا هز القنّاة ثناها
فوصلها الحجاج بألف دينار، وقال: لو قلت: بدل «غلام» «همام» لكان أحسن» (20).

ومن الملاحظات القيمة أيضاً في انتخاب المعاني المناسبة للمقام ما ذكره قدامة بن جعفر (ت: 327 هـ) «من الأمثلة الجياد في هذا الموضوع ما قاله عبد الملك بن مروان لعبيد الله بن قيس الرقيات، حيث عتب عليه في مدحه إياه: إنك قلت في مصعب بن الزبير:

إنما مصعبٌ شهابٌ من الله تجلّت عن وجهه الظلماءُ
وقلت في:

يأتلقُ التّاجُ فوقَ مفرّقه على جبين كائنه الذهبُ
فوجهه عتب عبد الملك: إنما هو من أجل أن هذا المادح عدل به عن الفضائل النفسية، التي هي العقل

17 المصدر السابق، 1: 219 .

18 المصدر السابق 98/1.

19 العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله، الصنائع تبحر: علي محمد الجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1419هـ)، 68.

20 الحافظ، المحاسن والأضداد، (بيروت: دار الهلال، 1423)، 174. والمبرد، الكامل، 1: 242.

والعفة والعدل والشجاعة، وما جانس ذلك، ودخل في جملة إلى ما يليق بأوصاف الجسم في البهاء والزينة، وقد كنا قدمنا أن ذلك غلط وعيب» (21).

وحسبك أن تقرأ هذه الرواية وما فيها من تناسب في المعاني وتنافر لتدرك دقة النقد الذي قامت عليه علوم البلاغة فيذكر المبرد في كامله أن عمر بن أبي ربيعة ونصيبا والأحوص أتوا كثير عزة فقال كثير مخاطباً عمر: يا أبا قريش، والله لقد قلت فأحسننت في كثير من شعرك، ولكن خبرني عن قولك:

قالت لها أختها تعاتبها لا تُفسدن الطواف في عمر
قومي تصدي له ليصيرنا ثم اغمز به يا أخت في خفر
قالت لها: قد غمزه فأبي ثم اسبطرت تشتد في أثري

أترك لو وصفت بهذا هرة أهلك، ألم تكن قد قبحت وأسأت وقلت المهجر؟ إنما توصف الحرّة بالإباء والحياء والالتواء والبخل والامتناع كما قال هذا، وأشار إلى الأحوص:

أدور وولوا أن أرى أم جعفر بأبياتكم ما درت حيث أدور
ومما كنت زواراً ولكن ذا الهوى إذا لم يزر لا بد أن سيزور
لقد منعت معروفها أم جعفر وإني إلى معروفها لفقير
قال: فامتأ الأحوص سروراً. (22)

وجاء في كتاب الشعر والشعراء أن الأقيشر دخل على عبد الملك بن مروان وعنده قوم، فنذاكروا الشعر، وذكروا قول نصيب:

أهيم بدعد ما حييت فإن أمت فيا ويح دعد من يهيم بها بعدى

فقال الأقيشر: والله لقد أساء قائل هذا الشعر، قال عبد الملك: فكيف كنت تقول لو كنت قائله؟ قال: كنت أقول:

تحبك نفسي حياتي، فإن أمت أوكل بدعد من يهيم بها بعدى

قال عبد الملك: والله لأنت أسوأ قولاً منه حين توكل بما فقال الأقيشر: فكيف كنت تقول يا أمير المؤمنين؟ قال: كنت أقول:

تحبك نفسي حياتي، فإن أمت فلا صلحت هند لذي خلّة بعدى

فقال القوم جميعاً: أنت والله يا أمير المؤمنين أشعر القوم.

ولا ريب أن هذه الملاحظات النقدية تقوم على فكرة المناسبة بين الشكل والمضمون مع مراعاة مقتضى الحال؛ فحال إنكار كثير أن المرأة هي المطلوبة المتمنعة لا الطالبة الراغبة وهذا التركيب لا يستقيم مع حال المرأة العربية بخلاف العجمية كما يذكر ابن رشيقي القيرواني (ت 463 هـ) (23) وقريب من هذا رد عبد الملك بن مروان. فشأن العربي الغيرة من غير عكس. وهذه الملاحظات البيانية النقدية وغيرها مما لم أذكره «لم تغب عن أذهان البلاغيين حين أصلوا قواعد البلاغة، وهي بحق تعدُّ الأصول الأولى لقواعدهم». (24)

2. التطور البلاغي والتدوين.

1.2. البلاغة بين التأصيل والتدوين (القرن الثاني)

ما سلف ملاحظات ذوقية فردية لم تكن مقياساً يقاس عليه، ولا نظاماً يسار عليه، بل هي درر منثورة في

21 قدامة بن جعفر، نقد الشعر. تح: محمد عبد المنعم خلفا، (بيروت: دار الكتب العلمية)، 184.

22 المبرد، الكامل في اللغة والأدب تح: محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة، دار الفكر العربي، الطبعة الثالثة 1997م) 116/2.

23 ابن رشيقي القيرواني، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد (بيروت: دار الجيل، 1401 - 1981)، 2: 124.

24 شوقي ضيف، البلاغة تطور وتاريخ (القاهرة: دار المعارف)، 190.

بطون الكتب التقطها البلاغيون ولا سيما اللغويون. ويمكن القول: إن الدراسة البلاغية نمت وشبت في ظلال القرآن الكريم، وأول بذورها في كتب معاني القرآن؛ لأن العلماء شعروا بواجبهم نحو كتاب رهم، فقدودوا العزم على بيان مجازه ومعانيه وبيان غريبه ومشكله، يصفون على كتاباتهم مسحة جمالية تجود بما قرائحهم بما ملكوا من قدرات علمية ومواهب إيمانية، وقبل الولوج في ذلك أحب أن أشير إلى عالم قل نظيره في صدر بني العباس، وله بصمة بارزة في علم البلاغة، وهو عبد الله بن المقفع (143هـ). وهو كما قال د. شوقي ضيف: «يُعدُّ في طبيعة من تبتوا الأسلوب العباسي الجديد الذي سمي باسم الأسلوب المولد، وهو أسلوب يمتاز بالنصاعة والدقة في اختيار الألفاظ، ووضعتها في أمكنتها الصحيحة، وبث المعاني المستحدثة فيها دون عوج أو تعقيد». (25)

فابن المقفع وظَّف أسس الكلام البالغ في مطابقته لمقتضى الحال من إيجاز وإطناب وحسن استهلال ودلالة صدر الكلام على آخره « فلم يفسِّر البلاغة تفسير ابن المقفع لها أحد قط لما سئل: ما البلاغة؟ قال: البلاغة اسم جامع لمعان تجري في وجه كثيرة، فمنها ما يكون في السكوت، ومنها ما يكون في الاستماع، ومنها ما يكون في الإشارة، ومنها ما يكون في الحديث، ومنها ما يكون في الاحتجاج، ومنها ما يكون جواباً، ومنها ما يكون ابتداءً، ومنها ما يكون شعراً، ومنها ما يكون سجعاً وخطباً، ومنها ما يكون رسائل، فعامية ما يكون من هذه الأبواب الوحي فيها والإشارة إلى المعنى. والإيجاز هو البلاغة، فأما الخطب بين السَّماطين وفي إصلاح ذات البين، فالإكثار في غير خطب والإطالة في غير إملال، وليكن في صدر كلامك دليل على حاجتك كما أن خير أبيات الشعر البيت الذي إذا سمعت صدره عرفت قافيته، قال: فليل له: فإن ملَّ المستمع الإطالة التي ذكرت إنما حق ذلك الموقف، قال إذا أعطيت كل مقام حقه، وقمت بالذي يجب من سياسة ذلك المقام، وأرضيت من يعرف حقوق الكلام، فلا تهتم لما فاتك من رضا الحاسد والعدو؛ فإنه لا يرضيهما شيء، وأما الجاهل فلست منه وليس منك، ورضا جميع الناس شيء لا تناله، وقد كان يقال: رضا الناس شيء لا ينال». (26)

ويلاحظُ تبلور فكرة مخاطبة كل إنسان على قدر استعداده في الفهم ونصيبه من اللغة عند البلغاء، فلا يجوز أن يخاطب العاميُّ بما يخاطب به الأديب الملمُّ بلغة العرب وأسراها. فقد ذكروا أن بعضهم قال لبشار بن بُرد: يا أبا معاذ، إنك لتجيء بالأمر المهجَّن. قال: وما ذاك؟ قلت: إنك تقول:

إذا ما غضبنا غضبة مضرية هتكنا حجاب الشمس أو مطرت دما
إذا ما أعرنا سيِّداً من قبيلة ذرى منبر صلَّى علينا وسلِّما
ثم تقول:

ربابة ربة البيت تصبّ الخلل في الزيت

لها عشر دجاجات وديك حسن الصوت

فقال: كلُّ شيء في موضعه. وربابة هذه جارية لى، وأنا لا أكل البيض من السُّوق، فربابة هذه لها عشر دجاجات وديك، فهي تجمع على هذا البيض وتحظره لى، فكان هذا من قولي لها أحب إليها وأحسن عندها من: فقا نيك من ذكرى حبيب ومنزل. (27)

إذا فقوم البلاغة مرتكز على عنصرين رئيسين: هما اللفظ والمعنى، ولا غنى لأحدهما عن شقيقه، فالألفاظ أجساد، والمعاني أرواح، وإنما تراها بعيون القلوب، فإذا قدّمت منها مؤخرًا، أو أخرت منها مقدّمًا أفسدت الصورة وغيّرت المعنى، كما لو حوّل رأس إلى موضع يد، أو يد إلى موضع رجل، لتحوّلت الخلقة، وتغيّرت

25 المصدر السابق.

26 الجاحظ، البيان والتبيين، تح: المحامي فوزي عطوي، (بيروت: دار صعب، 1968)، 76 بتصرف يسير جداً

27 المرزباني محمد بن عمران، الموشح في مآخذ العلماء على الشعراء، تح: محمد حسين شمس الدين، (بيروت: دار الكتب العلمية ط: 1، 1995، 289).

الحلية كما قال كلثوم بن عمرو بن أيوب العتايي. (28) وهذه ملاحظة دقيقة في رصف الألفاظ مع معانيها، فالمعنى لا يقوم بغير لفظ كما لا تقوم الروح بغير جسد، فهما متلازمان تلازمهما في الأشخاص، وبمضي في تمثيله، فيطلب أن توضع الألفاظ في مواضعها الدقيقة، فلا يدخلها التقديم والتأخير المفسدان؛ لأنها حينئذ تصرف عن وجوهها، وتفقد حسنها وجمالها، وإنه ليحسّ في سوء نظمها إذا اضطرب اضطراباً شديداً ما يحسّه في جسد الشخص الجميل لو أن أعضائه تبادلت مواضعها وأماكنها، إذن يصبح جسداً مشوهاً لما فقد من نظامه وتنزيده الدقيق. (29)

وأعود للقول: إن البنات الأساس لعلم البلاغة أخذت سبيلها إلى الكتابة عبر كتب معاني القرآن وغيره، وأول كتاب في معاني القرآن ومجازه في عصر بني العباس وصل إلينا كتاب «مجاز القرآن» لأبي عبيدة معمر بن المثنى (ت: 209 هـ)، والباحث على تأليفه أن الفضل بن الربيع وزير الرشيد استقدم أبا عبيدة من البصرة لحضور مجلسه سنة 188 هـ فلما حضر إلى المجلس، سأله إبراهيم بن إسماعيل الكاتب عن قول الله عز وجل: ﴿طَلَعَهَا كَأَنَّه رُؤُسُ الشَّيَاطِينِ﴾ [الصافات: 65]. وإنما يقع الوعد والإيعاد بما عرف مثله، وهذا لم يعرف، فقال أبو عبيدة: إنما كلم الله تعالى العرب على قدر كلامهم، أما سمعت قول امرئ القيس:

أَيْفُتْلِي وَالْمَشْرِفِيُّ مُضَاجِعِي وَمَسْنُونَةٌ زُرْقٌ كَأَنْيَابِ أَعْوَالِ

وهم لم يروا الغول قط، ولكنه لما كان أمر الغول يهولهم، أوعدوا به فاستحسن الفضل والسائل ذلك، قال أبو عبيدة: فعزمت من ذلك اليوم أن أضع كتاباً في القرآن في مثل هذا وأشباهه، وما يحتاج إليه من علمه، فلما رجعت إلى البصرة، عملت كتابي الذي سمّيته «المجاز». وكتابه ليس بلاغياً، بل جاءت الملاحظات البلاغية أثناء تفسيره الآيات بما ورد مثلها في كلام العرب، فذكر التشبيه، ومجاز التمثيل أي الاستعارة والمجاز، وهي ثوابت علم البيان حتى قيل: إنه أول من بحث مسأله، (30) وإن لم يقصد بالمجاز قسيم الحقيقة، وإنما عني بمجاز الآية ما يعبر به عن معنى الآية. فقال: «ومن مجاز ما حذف، وفيه مضمّر قوله: ﴿وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعَيْرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا﴾ [يوسف: 82]، فهذا محذوف فيه ضمير مجازة: وسل أهل القرية، ومن في العير». (31) وقال في قوله: ﴿أَقْمَنَ أَسَسَ بُنْيَانَهُ عَلَى تَقْوَى مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٍ خَيْرٍ أَمْ مَنْ أَسَسَ بُنْيَانَهُ عَلَى شَفَا جُرُفٍ هَارٍ﴾ [التوبة: 109] مجاز التمثيل (32)، وهذا ما عرف فيما بعد بالاستعارة التمثيلية.

ولأبي عبيدة لفتات في التقديم والتأخير والالتفات، وإن لم يسمه باسمه. (33) وما ذكره أبو عبيدة من دلالة الخاص على العام وعكسه، ومخاطبة الواحد خطاب الجمع ونظائره ذكره الإمام الشافعي - رضي الله عنه - (204 هـ) في رسالته، فقال: «خاطب الله بكتابه العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها، وكان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها، وأن فطرته أن يخاطب بالشيء منه عاماً ظاهراً يراد به العام الظاهر ويُستغنى بأول هذا منه عن آخره. وعاماً ظاهراً يراد به العام ويدخله الخاص، فيستدل على هذا ببعض ما حوِط به فيه. وعاماً ظاهراً يراد به الخاص، وظاهرٌ يعرف في سياقه أنه يراد به غير ظاهره، فكل هذا موجودٌ علمه في أول الكلام أو وسطه أو آخره». (34) وأشار أيضاً إلى رد الأعجاز على الصدر والكناية والتعريض،

28 العسكري، الصناعتين: 161، وحبكة، البلاغة العربية (دمشق: دار القلم، 1996)، 1: 124.

29 شوقي صيف، البلاغة تطور وتاريخ 41 بتصرف.

30 ابن تيمية الحراني، كتاب الإيمان، (القاهرة، مطبعة السعادة، 1320)، 35، وحبكة، البلاغة العربية، 2: 125. وقيل: إن أول من بحث مسأله الجاحظ تلميذ أبي عبيدة، ينظر: خفاجي، مقدمة الإيضاح، 9.

31 أبو عبيدة، مجازالقرآن، 1: 8.

32 المصدر السابق، 1: 269.

33 المصدر السابق، 1: 11. بل أول من خلع عليه اسم الالتفات الأصمعي عبد الملك بن قريش المتوفى 211 هـ وذكره ابن المعتز في بديعه 25.

34 انظر: الشافعي، الرسالة، تح: أحمد محمد شاكر، (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي، 1939)، 51 - 58 - 59 - 60.

(35) وأشار إلى الإيجاز بالحذف في قوله تعالى: ﴿وَأَسْأَلُهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِثَّاتُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرْعًا وَيَوْمَ لَا تَسْبِتُونَ لَا تَأْتِيهِمْ كَذَلِكَ نَبْلُوهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ﴾. [الأعراف: 163]. فقال: «فابتدأ - جل ثناؤه - ذكر الأمر بمسألتهم عن القرية الحاضرة البحر ﴿إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ﴾. دل على أنه إنما أراد أهل القرية؛ لأن القرية لا تكون عادية ولا فاسقة بالعدوان في السبت ولا غيره، وأنه إنما أراد بالعدوان أهل القرية الذين بلاهم بما كانوا يفسقون وقال ﴿كَمْ قَصَمْنَا مِنْ قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً وَأَنْشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْمًا آخَرِينَ فَلَمَّا أَحْسُوا بَأْسَنَا إِذَا هُمْ مِنْهَا يَرْكُضُونَ﴾. [الأنبياء: 12-11] وهذه الآية في مثل معنى الآية قبلها، فذكر قصم القرية، فلما ذكر أنها ظالمة بان للسامع أن الظالم إنما هم أهلها دون منازلها التي لا تظلم، ولما ذكر القوم المنشئين بعدها، وذكر إحساسهم البأس عند القصم أحاط العلم أنه إنما أحس البأس من يعرف البأس من الآدميين... وقال الله وهو يحكي قول إخوة يوسف لأبيهم ﴿وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعَيْرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ﴾ [يوسف: 82]. فهذه الآية في مثل معنى الآيات قبلها لا تختلف عند أهل العلم باللسان أهم إنما يخاطبون أباهم بمسألة أهل القرية وأهل العير؛ لأن القرية والعير لا يبنیان عن صدقهم». (36) ومتأخرو البلاغيين يدخلون هذا في المجاز المرسل. ولا ريب أن الإسناد إلى ما لا يعقل فيه من المبالغة وتأكيد صدقهم بحيث لو تم تأتي أجابتهم لشهدوا بصدق ما أخبروا أباهم به كقولهم: مررت برجل عدل.

وهناك إشارات بلاغية كثيرة في كتاب معاني القرآن لأبي زكريا يحيى بن زياد الفراء (207هـ) - عصري الشافعي وأبي عبيدة - استقى منها علماء البلاغة والتفسير، واعتمدها أساساً وشواهد على مسائل البلاغة، منها أنه عرف التشبيه وبين أركانه الأربعة، وعرض للمشاكله دون تسمية لها، وذكر صور المجاز العقلي، وإن لم يسمه. (37) وذكر خروج الاستفهام عن أصل دلالاته (38) والإيجاز بالحذف (39) ففي آية يوسف السابقة يقول: «والمعنى سل أهل القرية وأهل العير، وأنشدني المفضل:

حَسِبْتُ بَغَامَ رَاحِلَتِي عَنَاقًا وَمَا هِيَ - وَيَبَّ عَيْرِكُ - بِالْعَنَاقِ (40)

ومعناه: بغام عناق. ومثله من كتاب الله: ﴿لَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ﴾ [البقرة: 177]. ومعناه - والله أعلم - ولكن البرُّ برُّ من فعل هذه الأفاعيل التي وصف الله. والعرب قد تقول: إذا سرَّك أن تنظر إلى السخاء، فانظر إلى هرم أو إلى حاتم. وأنشدني بعضهم:

يقولون جاهد يا جميل بَعْرَوَةَ وَإِنْ جِهَادًا طَيِّئًا وَقِتَالَهَا (41)

يجزى ذكر الاسم من فعله إذا كان معروفًا بسخاء أو شجاعة وأشباه ذلك». (42)

ويلاحظ أن ما قاله الفراء ما يزال في كتب البلاغة شاهداً على هذا الحذف، وأنه لا يحسن هذا الحذف إلا إذا فهم المعنى، ووجدت قرينة تدل على المحذوف، ويلاحظ أيضاً أن الفراء بيّن سبب هذا الحذف أو النسبة

35 وقال عبد القاهر: فصل في اللفظ يطلق والمراد به غير ظاهره «اعلم أن لهذا الضرب أسعاً وتفنناً لا إلى غاية إلا أنه على أسعاه يدور في الأمر الأعم على شيتين: الكناية والمجاز». «دلائل الإعجاز، تج: محمود شاكر (جدة: دار المدني) 66.

36 الشافعي، الرسالة، 62-63-64.

37 الفراء، معاني القرآن، تج: أحمد يوسف نجاتي وآخرين، (القاهرة: دار المصرية)، 1: 14.

38 المصدر السابق 1: 202.

39 المصدر السابق 1: 48.

40 البيت لذی الخرق الطهوي يخاطب ذنباً تبعه في طريقه: والبغام: الصوت وباعم فلان المرأة مُبَاعِمَةٌ إذا غارَها بكلامه ينظر للسان مادة (عقا - بغم - ويب) والعناق: الأنثى من أولاد المعز والغنم من الولادة إلى تمام الحول.

41 انظر: مجالس ثعلب، 76، ونسبت الأبيات في الحماسة لأنثى بن زيان التُّبْهَانِي مِنْ طَيِّئٍ، 1: 47.

42 الفراء، معاني القرآن 1: 62.

الإيقاعية كما عرفت فيما بعد، وذلك في قوله: ﴿رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أُهْلُهَا﴾ [النساء:75]. «خفض - الظالم - لأنه نعت للأهل، فلما أعاد الأهل على القرية كان فعل ما أضيف إليها بمنزلة فعلها كما تقول: مررت بالرجل الواسعة داره، وكما تقول: مررت برجل حسنة عينه. وفي قراءة عبد الله: ﴿أَخْرِجْنَا مِنْ الْقَرْيَةِ التي كانت ظالمة﴾» (43).

و ينبغي أن لا نقصر الملاحظات البلاغية على كتب معاني القرآن ومجازه، بل إن لكتب اللغة أثراً لا يقل أهمية، فكتب اللغة والأدب لم تكن متخصصة في النحو أو الصرف أو الأدب كما هو الحال اليوم، بل كانت المسائل متشعبة بينها، فكتاب سيبويه - رحمه الله - (180هـ) لم يكن حكراً على مسائل النحو، بل فيه اللغة والأدب والنحو والصرف والبلاغة والنقد، فما ذكره الشافعي وأبو عبيدة والفراء في سورة يوسف ذكره سيبويه، بل بين سبب هذا الإيجاز، فعقد باباً أسماه «باب استعمال الفعل في اللفظ لا في المعنى لاتساعهم في الكلام والإيجاز والاختصار» فذكر الآية ثم قال: «إنما يريد أهل القرية فاختصر وعمل الفعل في القرية كما كان عاملاً في الأهل لو كان ها هنا... ومثله في الاتساع قوله عز وجل ﴿وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الدُّبَى يُعْنَقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً﴾ [البقرة:171]. فلم يشبهوا بما يُعْنَقُ وإنما شَبَّهوا بالمنعوق به وإنما المعنى مثلكم ومثل الذين كفروا كمثل الناعق والمنعوق به الذي لا يسمع، ولكنه جاء على سعة الكلام والإيجاز لعلم المخاطب بالمعنى» (44) وأشار إلى تأكيد المدح بما يشبه الذم. (45)

وبحكم العلاقة بين البلاغة وإقامة الكلام على ما يقتضيه علم النحو، نجد كثيراً من المسائل النحوية كمبحث التقديم والتأخير، والحذف والذكر، والتعريف والتنكير، والاستفهام، والتعجب، والنداء، وهي مسائل كما لا تخلو منها كتب البلاغة هي من صميم علم النحو. ومثل هذه الإشارات لدى الشافعي والفراء وأبي عبيدة وغيرهم - وهي متشابهة - اقتطفها الإمام الطبري في تفسيره، وهضمها هضمًا جيداً، ومنه أخذ الزمخشري مثل هذه النكت بعد فصاعها في مظاهرها بعد هضمه لنظرية عبد القاهر الجرجاني في النظم.

2.2. تطور التدوين البلاغي (القرن الثالث)

كثرت في القرن الثالث الهجري الفرق الإسلامية وتنوعت مشاربها وتفاقم الصراع بينها، وانبرت الشعبية لتطل برأسها من جديد، وبدأت حملات تشكيك بالعرب والقرآن الكريم، فصدى المدافعون عن العرب وعربية القرآن في وجه أولئك الطاعنين فيمّموا وجوههم نحو دراسة القرآن دراسة فيها روح البلاغة، تظهر جواهره الأسلوبية وبلاغة معانيه، ومدى ما بين الأسلوب والمعنى من تماسك وتلاؤم، فاصدين إبراز مظاهر إعجاز القرآن الكريم، ومن أهدافهم الرد على الشعوبيين، فكان عمرو بن بحر أبو عثمان الجاحظ (ت 225هـ) الذي أفرد كتاباً أسماه «نظم القرآن» بالإضافة إلى ما ساقه في كتيبه «البيان والتبيين» و«الحيوان». فكان لملاحظاته أثر ومنحى جديد في الدراسة البلاغية، فقد تناول كثيراً من الفنون البيانية بشكل لم يعهد من قبله، فذكر البديع، ورأى أنه مقصور على العرب، ومن أجله فاقت لغتهم كل لغة، وأربت على كل لسان. (46).

وفي هذا يرد على الشعبية ويدافع عن العرب، وذكر الازدواج والسجع، وجاء بنماذج لهما، (47) وخص بالذكر ما سمي بـ«الأسلوب الحكيم»: وهو ترك جواب السائل إلى ما هو أنفع له، (48) وقريب منه اللغز

43 المصدر السابق، 1: 277.

44 سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، الكتاب، تح: عبد السلام هارون (القاهرة: الخانجي 1408/1988)، 1: 212.

45 المصدر السابق، 2: 325.

46 الجاحظ، البيان والتبيين، تح: المحامي فوزي عطوي، (بيروت: دار صعب، 1968)، 584-585.

47 المصدر السابق، 152-157-272.

48 المصدر السابق، 352.

في الجواب، (49) والمذهب الكلامي، وهو أول من سماه بهذا الاسم، (50) وذكر جودة الابتداء والقافية، (51) وأسلوب القلب، وعدّه من الخلق في الكلام، (52) ومدح الكلام الموزون، وبين تفضيل إصابة المقادير، وهو ما سماه البلاغيون «الاحتراس»؛ وذكر بيت طرفة في المقدار وإصابته :

فَسَقَى دِيَارِك - غَيْرَ مُفْسِدَهَا - صَوَّبَ الرَّبِيعَ وَدِيمَةً تَهْمِي (53)

طلب الغيث على قدر الحاجة؛ لأن الفاضل ضارٌّ «، وذكر الكناية، مبيناً فضلها، فقال: « ومن البصر بالحجة والمعرفة بمواضع الفرصة أن تدع الإفصاح بما إلى الكناية عنها، إذ كان الإفصاح أوعز طريقة، وربما كان الإضراب عنها صفحاً أبلغ في الدرك، وأحق بالنظر»، (54) وساق أمثلة على ذلك، وعرض لإيجاز الحذف والقصر، فبين فضله مع شواهد، (55) ومدح الإيجاز في موضعه، ولم يقصد به مجرد قصر الألفاظ وقلة كميتها فحسب، بل مساواتها الدقيقة للمعاني دون زيادة. (56) وهذا ما أخذ به ابن الأثير حين رفض وجود طبقة ثالثة بين الإيجاز والإطناب، وإن لم ينكر حقيقة المساواة، فأدخلها ضمن الإيجاز بهذا المعنى الذي قصده الجاحظ. وذكر الإطناب باسم الإطالة، ومدحه في موضعه، وعدّه من البلاغة، (57) وذم التكلف فيه، (58) وأورد كثيراً من التشبيهات الرائعة، وبين حسنها وما فيها من ذوق أدبي جمالي، فذكر التشبيه المفرق، ثم قال: « ولم نر في التشبيه كقوله: حين شَبَّهَ شَيْعَيْنِ بِشَيْعَيْنِ فِي حَالَتَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ فِي بَيْتٍ وَاحِدٍ، وهو قوله:

كَانَ قُلُوبَ الطَّيْرِ رَطْبًا وَيَابَسًا لَدَى وَكْرَهَا الْعُنَابُ وَالْحَشْفُ الْبَالِي

وشواهد المجاز والتشبيه من القرآن والشعر التي ذكرها لم تخرج كتب البلاغة بعده عنها (59) كما أنه ذكر الاستعارة في قول الشاعر:

يَا دَارُ قَدْ غَيْرَهَا بِلَاهَا كَأَمَّا بَقَلَمَ مَحَاهَا
أَخْرَجَهَا عَمْرَانٌ مِّنْ بَنَاهَا وَكُرَّ مَمْسَاهَا عَلَى مَعْنَاهَا
وَوَطَفَقَتْ سَحَابَةٌ تَغْشَاهَا تَبْكِي عَلَى عِرَاصِهَا عَيْنَاهَا

عيناها هاهنا: السحاب، وجعل المطر بكاء من السحاب على طريق الاستعارة، وتسمية الشيء باسم غيره إذا قام مقامه، (60) وتسمية هذا النوع باسم الاستعارة؛ وإن لم يكن جامعاً ولا مانعاً، فهو أقرب للمجاز اللغوي، فلذلك أدخل ما نقل من معناه إلى غيره كالمجاز المرسل والكناية بعلاقة غير المشابهة (61) ولكن على

49 المصدر السابق 288.

50 ينظر ابن المعتز، 53 البديع، اعتنى به إغناطيوس كراتشوفسكي؛ (بيروت: دار المسيرة، 1982).

51 الجاحظ، البيان والتبيين، 74 ومقدمة الإيضاح، 9-31.

52 المصدر السابق، 143.

53 ينظر ديوانه 82 من قصيدة يهدد بها المسيب بن علس ويمدح قتادة بن مسلمة، وكان قد أصاب قومه سنة فأتوه فبذل لهم وكان قتادة من أجواد العرب.

54 الجاحظ: البيان والتبيين. تح: فوزي عطوي، (بيروت: دار صعب، 1968)، 61-216.

55 المصدر السابق، 149.

56 المصدر السابق، 66-67-72-93-96-226.

57 المصدر السابق، 61-96.

58 المصدر السابق، 118.

59 الجاحظ، الحيوان، 5/24- وما بعد. حيث شبه قلوب الطير الرطبة بالعناب، وهو نوع نبات وشبهها وهي يابسة بالحشف البالي، ولم يقصد هيئة واحدة مجتمعة، لا يمكن تفريقها حتى يصبح تشبيهاً مركباً.

60 الجاحظ، البيان والتبيين، 94-95.

61 انظر: الجاحظ: الحيوان، 2/280 والبيان والتبيين 94-95.

كل حال تعدّ خطورة هامة في البحث البياني.

وما ينبغي ملاحظته أن الجاحظ أثار كثيراً من قضايا البلاغة العامة كالعيوب اللسانية، فبه على وجوب مراعاة مقتضى الحال من اختيار الألفاظ المناسبة البعيدة عن التعقيد للمعاني من غير تكلف فيها فنقل عن بشر بن المعتمر قوله: «ينبغي للمتكلم أن يعرف أقدار المعاني، ويوازن بينها وبين أقدار المستمعين، وبين أقدار الحالات، فيجعل لكل طبقة من ذلك كلاماً، ولكل حالة من ذلك مقاماً حتى يقسم أقدار الكلام على أقدار المعاني، ويقسم أقدار المعاني على أقدار المقامات، وأقدار المستمعين على أقدار تلك الحالات». (62) ثم بين أنه لا ينبغي أن يكون اللفظ عامياً ساقطاً سوقياً ولا غريباً وحشياً إلا أن يكون المتكلم بدوياً أعرابياً (63) ثم قال: «ومتى شاكل -أبناك الله- ذلك اللفظ معناه وأعرب عن فحواه، وكان لتلك الحال وفقاً، ولذلك القدر لفقاً، وخرج من سماجة الاستكراه، وسلم من فساد التكلف كان قميناً بحسن الموقع وبانفتاح المستمع، وأجدر أن يمتع جانبه من تناول الطاعنين، ويحمي عرضه من اعتراض العيابين، ولا تزال القلوب به معمورة والصدور مأهولة، ومتى كان اللفظ أيضاً كريماً في نفسه متخيراً في جنسه، وكان سليماً من الفضول بريئاً من التعقيد حيب إلى النفوس واتصل بالأذهان، والتحم بالعقول، وهشت إليه الأسماع، وارتاحت له القلوب». (64) وتعدّ صحيفة بشر بن المعتمر الذي نشرها الجاحظ أول وثيقة مكتوبة في البلاغة. (65)

وبعد إلقاء هذه النظرة المختصرة على بذور البلاغة لدى الجاحظ - وهي بلاغة تذوقية جمالية؛ لم تحضع لتعريفات البلاغة وتحديدها - يمكن أن أحكم على معالجة الجاحظ ألوان البلاغة بما قاله د. عبد العزيز عتيق (ت 1396هـ):

«ومجمل القول في الجاحظ أنه ألم في كتبه بالأساليب البيانية من تشبيه واستعارة وكناية وحقيقة ومجاز، ولكنه لم يوردها في تعريفات اصطلاحية، وإنما جاء تعريفه لها والدلالة عليها عن طريق الأمثلة والنماذج لا عن طريق القواعد البلاغية، والمقارنة بينه وبين من تقدموه يظهر أنه كان - بلا شك - أقدرهم على إدراك أسرار البلاغة، وأكثرهم اهتماماً عن طريق النماذج إلى شتى العناصر أو الأساليب البيانية التي عرفت وحددت فيما بعد، وأصبحت تؤلف مباحث البلاغة وموضوعاتها، ولهذا السبب يعدّ بحق مؤسس البلاغة العربية الأول ومعيد الطريق أمام من أتى من بعده من رجالها». (66) وقال د. شوقي ضيف: «لو رام الجاحظ أن يدرس ما أورده من شواهد ونماذج ضمن تعريفات لما أعجزه ذلك؛ لأنه قد أورد بعض التعاريف التي ما عدّها كتب البلاغة، ودرس تحتها هذه الشواهد إلا أن الجاحظ اختار هذه الطريقة لما فيها من كشف عن أسرار البلاغة، والوقوف على مواطن الجمال فيها، وهذا منقبة له. ولعلنا لا نبالغ إذا قلنا بعد ذلك كله: إن الجاحظ يُعدُّ - غير منازع - مؤسس البلاغة العربية» (67) ولا غرابة في هذا، وإلى هذا يميل كل من محمد عبد المنعم الخفاجي وسيد نوفل وموازن المبارك (68).

62 الجاحظ، البيان والتبيين، 87-88.

63 المصدر السابق، 90.

64 المصدر السابق ص 216.

65 ينظر الخطيب القزويني، الإيضاح، 48 والجاحظ، البيان والتبيين 584-585.

66 عبد العزيز عتيق، علم البيان، (بيروت: دار النهضة العربية، 1405 - 1982)، 11. وللدكتورخفاجي في مقدمته للإيضاح دراسة حول نشأة البلاغة العربية ودراسة أثر الجاحظ في البيان العربي كمر أكثر من مرة أن الجاحظ مؤسس البيان العربي، ونسبه إلى طه حسين ص 23-27-31-34 حتى 64. وهناك رسالة في كلية اللغة العربية بالأزهر بعنوان (الجاحظ مؤسس البيان العربي) للباحث محمد سلامة يوسف رحمة سنة 1968م برقم 120.

67 شوقي ضيف، البلاغة تطور وتاريخ، 57.

68 ينظر: الخفاجي. مقدمة الإيضاح 23-27-31-34 حتى 64. سيد نوفل، البلاغة العربية في دور نشأتها، (القاهرة: 1948)، 170 وموازن

وعندما اطلعت على ما كتبه الجاحظ في كتابيه الحيوان، والبيان والتبيين، ورنوت إلى ما فيهما من شواهد، وشرح للألوان البلاغية ومقارنتها مع غير العرب، ومدى تحجر اللفظ المناسب مع شروط فيه؛ ليطابق المعنى ومراعاة أحوال المخاطب من إيجاز وإطناب وتكرار واحتراس وسوى ذلك من مباحث علم البيان، وإن لم تتضح معالمها كما استقرت عليه بعده، وكذلك أصناف البديع من سجع وازدواج وأسلوب الحكيم والمذهب الكلامي وغيرها، ثم لاحظت مدى تأثير عبد القاهر الجرجاني بأسلوب الجاحظ، مردداً أقواله بإعجاب، مستشهداً بها في زهو وثقة. أقول: مالت نفسي إلى هذا الرأي. واعتبار عبد القاهر مكملاً، ومشيداً على هذا الأساس. والله أعلم

وفي النصف الثاني من القرن الثالث الهجري نجد عالماً لغوياً نحوياً فذاً خط كتاباً عدَّ عمدة في كتب الأدب العربي «الكامل» لأبي العباس محمد بن يزيد المبرد (ت 285هـ). ويلاحظ من خلال تناوله مباحث البلاغة وضوح الفكرة لديه، وهو أقرب إلى البلاغة الاصطلاحية بتقسيماتها وتعريفاتها، وإن لم تكن كذلك تماماً، فأستهل الكلام عن البلاغة بأخر ما ذكره المبرد في كتابه عن العتاني لما سئل: ما أقرب البلاغة؟ قال: ألا يؤتى السامع من سوء إفهام القائل، ولا يؤتى القائل من سوء فهم السامع،⁽⁶⁹⁾ ثم افتتح كلامه بتناول الإيجاز والإطناب، فتحدث عن الاختصار المفهم، والإطناب المفخم، ثم تحدث عن الألفاظ القرينة المفهمة وعن التعقيد المعنوي في قول الشاعر:

وَمَا مَثَلُهُ فِي النَّاسِ إِلَّا مُمْلِكًا أَبُو أُمِّهِ حَيَّ أَبُوهُ يُقَارِبُهُ. (70)

ثم ذكر خروج الاستفهام عن أصل دلالاته إلى التوبيخ والتقرير.⁽⁷¹⁾ ثم ذكر الاستعارة، وبين أن العرب تستعير من بعض لبعض،⁽⁷²⁾ وذكر أنه يقال لكل صحيح البصر ولا يعمل ببصره: أعمى، يراد أنه قد حل محل من لا يبصر البتة إذا لم يعمل بصره، وكذلك يقال للسميع الذي لا يقبل: أصم.⁽⁷³⁾ وكلامه عن التشبيه قد غطى على غيره لإطالته فيه فعقد له باباً سماه «باب في التشبيه» ثم حدَّه بقوله: الأشياء تشابه من وجوه وتباين من وجوه، فإنما ينظر إلى التشبيه من حيث وقع فإذا شبه الوجه بالشمس، فإنما يراد الضياء والرونق ولا يراد به العظم والإحراق.⁽⁷⁴⁾

فحديثه هذا عن تعدد أغراض التشبيه والمشبه به واحد، ولكن بوجوه متعددة حسب ما يقتضي المقام، وهي فكرة بسطها القاضي الجرجاني⁽⁷⁵⁾، وتبناها عبد القاهر وقَّدها، وبين المبرد أن ذلك جار بكثرة في كلام العرب حتى لو قال قائل: هو أكثر كلامهم لم يبعد،⁽⁷⁶⁾ ثم قسم التشبيه إلى أربعة أضرب: مفرط ومصيب ومقارب وبعيد يحتاج إلى التفسير، ولا يقوم بنفسه، وهو أخشن الكلام،⁽⁷⁷⁾ ثم ساق شواهد على التشبيه

المبارك، الموجز في البلاغة، 59-60.

69 المبرد، الكامل، تج: محمد أحمد الدالي. (3: 1502).

70 المصدر السابق، 1: 40. وما بعد البيت للفرزدق يمدح إبراهيم بن هشام بن إسماعيل المخزومي خال هشام بن عبد الملك بن مروان، والمعنى أنه لا يماثل أحد هذا الممدوح الذي هو إبراهيم إلا ابن أخته هشام، فأبو أم ذلك الملك أبو الممدوح. وهو في ديوانه طبعة الصاوي ص108.

71 المصدر السابق، 1: 17-18-277.

72 المصدر السابق، 1: 371.

73 المصدر السابق، 2: 684.

74 المصدر السابق، 2: 948.

75 علي بن عبد العزيز الجرجاني، الوساطة بين المتنبي وخصومه، 392.

76 المبرد، الكامل، 2/996.

77 المصدر السابق، 1032.

المفرط بما فيه من جيد وحسن وعجيب ثم المصيب والمقارب، (78) ثم ذكر التشبيه التمثيلي من تشبيه شيء في حالتين مختلفتين بشيئين مختلفين، فقال: «ومن تمثيل امرئ القيس العجيب قوله: كَأَنَّ عَيْوْنَ الْوَحْشِ حَوْلَ خَبَائِنَا وَأَرْحَلْنَا الْجُرْعُ الَّذِي لَمْ يَثْقُبْ». (79)

ولم يقف المبرد ناقلاً، بل كان مبرزاً نواحى الجمال في التشبيه، فذكر حلو التشبيه وقريبه وصرح به وبلغه، وذكر التشبيه الخيالي، وبين أنه من تشبيه الحاضر بشيء غائب لما تقرر في القلوب من نكارته وشناعته، وذلك في قوله تعالى: ﴿طَلَعَهَا كَأَنَّهُ رُؤُوسُ الشَّيَاطِينِ﴾ [الصفات: 65]. فقال: وقد اعترض معترض من الجهالة الملحدين، في هذه الآية. فقال: إنما يمثل الغائب بالحاضر، ورؤوس الشياطين لم نراها، فكيف يقع التمثيل بها! ... الذي يسبق إلى القلب - أن الله جل ذكره صنع صورة الشياطين في قلوب العباد. فكان ذلك أبلغ من المعانية، ثم مثل هذه الشجرة مما تفر منه كل نفس، (80) ويتحدث عن الكناية، ويبين أضرارها الثلاثة وهي إما التعمية والتغطية، أو الرغبة عن اللفظ الخسيس المفحش إلى ما يدل على معناه من غيره، أو التفخيم والتعظيم، وهي نقلة نوعية في تطور مفهوم الكناية (81)، وأشار إلى المجاز، فذكر العلاقة بما يؤول إليه، وجعلها من قبيل التشبيه، وذلك في قوله تعالى: ﴿إِنِّي أَرَأَيْتُ أَعَصْرُ حَمْرًا﴾ [يوسف: 36] أي أعصر عبناً فيصير إلى هذه الحال. (82) ويظهر أن المبرد لم يفرق بين المجاز المرسل والاستعارة. وذكر المبرد اللف والنشر وعرفه وذكر له أمثلة فقال: «والعرب تلف الخبرين المختلفين، ثم ترمي بتفسيرهما جملة، ثقة بأن السامع يرد إلى كل خبره. قال الله عز وجل: ﴿وَمِنْ رَحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ﴾ [القصص: 73] (83) وذكر السجع، (84) والالئفات، وبين أن العرب تترك مخاطبة الغائب إلى مخاطبة الشاهد ومخاطبة الشاهد إلى مخاطبة الغائب، وذكر الآية الكريمة ﴿حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِمِهِم بَرِيحٌ طَيِّبَةٌ﴾ [يونس: 22]. وبين أن المخاطبة للأمة ثم حولت المخاطبة إلى النبي. (85)

وكانت هذه اللمسات الفنية -ولاسيما في التشبيه والبيان- خير رافد لمن جاء بعده بعد كتابات أستاذه «الجاحظ» وإن ظهر تأثير المبرد في كتاباته بالجاحظ وأبي عبيدة وسواهما، وبقيت كلمة يجب أن تسجل للمبرد وهي قوله في جواب أبي يعقوب الكندي الذي غدا معلماً لما سمي بأضرب الخبر من ابتدائي وطلبي وإنكاري، فروى الإمام عبد القاهر الجرجاني - رحمه الله - عن ابن الأنباري أنه قال: ركب الكندي المتفلسف (86) إلى أبي العباس، وقال له: إني لأجد في كلام العرب حشواً فقال له أبو العباس: في أي موضع وجدت ذلك فقال: أجد العرب يقولون: عبد الله قائمٌ. ثم يقولون: إن عبد الله قائمٌ ثم يقولون: إن عبد الله قائمٌ، فالألفاظ متكررة والمعنى واحد. فقال أبو العباس: بل المعاني مختلفة لاختلاف الألفاظ فقوهم: عبد الله قائمٌ إخبارٌ عن

78 المصدر السابق، 1053-1072

79 المصدر السابق، 2/923 والبيت لامرئ القيس في ديوانه 78 من قصيدته في وصف ناقته وفرسه والجزع: خرز أسود يخالطه البياض. فشيبه عيون الوحش بالحرز غير المنقوب؛ لأن عيون غير منقوبة أيضاً.

80 المصدر السابق، 996-997.

81 المبرد، الكامل، 855-656-857

82 المصدر السابق، 995 وإلى هذا نحا ابن الأثير في رده على الغزالي، فأخرجها من المجاز المرسل، وجعلها من باب الاستعارة ينظر: المثل السائر 71/2.

83 المبرد، الكامل، 1/166

84 المصدر السابق، 787

85 المصدر السابق، 572-910

86 هو أبو يوسف يعقوب بن إسحاق فيلسوف العرب كان معاصراً للمأمون والمعتمد والمتوكل، وله عندهم منزلة سامية، برع في الطب والفلسفة والمنطق وطابع الأعداد وعلم النجوم، وحذا في تأليفه حذو أرسطو.

قيامه وقولهم: إنَّ عبد الله قائمٌ جوابٌ عن سؤال سائل. وقولهم: إنَّ عبد الله قائمٌ جوابٌ عن إنكارٍ منكرٍ قيامه فقد تكررَت الألفاظ لتكرُّر المعاني. قال: فما أحرَّارَ المتفلسفُ جواباً. (87) فقد استطاع المبرد من خلال تَضلعه بعلم النحو وإمامته لمدرسة البصريين أن يجيد فيما تناوله، فيعمل فيه فكره، وأراه لو أراد الاسترسال في باقي الفنون لأجاد كما أجاد في التشبيه وفي بعض فنون البديع كاللف والنشر، والسجع، والالتفات، ولكن عذره أن كتابه ليس محصصاً للبحث في البلاغة؛ بله أنها لم تستقلَّ كفن قائم بذاته له أسسه وغاياته.

ولا ينقضي هذا القرن إلا وقد حمل إلى الساحة البلاغية كتاباً سما بفن من فنون البلاغة، فالنصق به وهو كتاب «البديع» ومصنفه: عبد الله بن المعتز الخليفة العباسي (ت 296هـ)، الذي قال عن مصنفه: وما جمع فنون البديع ولا سقتني إليه أحد. (88) وكان قصد ابن المعتز من مؤلفه هذا بيان عوار قول من زعم التجديد في البديع، ويدحض حجج هؤلاء المبطلين، ويكشف زيف ما يدعون من اختراع علم البديع مع أنه قديم، فرد الفضل إلى أهله. فقال: «قد قدما في أبواب كتابنا هذا ... الذي سماه المحدثون البديع؛ ليعلم أن بشارة، ومسلماً، وأبا نواس، ومن تقيلتهم وسلك سبيلهم لم يسبقوا إلى هذا الفن، ولكنه كثير في أشعارهم فعرَّف في زمانهم حتى سمي بهذا الاسم، ثم إن حبيب بن أوس الطائي من بعدهم شغف به حتى غلب عليه وتفرغ فيه، وأكثر منه، فأحسن في بعض ذلك، وأساء في بعض، وتلك عقبي الإفراط وثمره الإسراف». (89) وقد ذكر في كتابه هذا ثمانية عشر نوعاً.

وكتابه لم يكن حصراً على المحسنات البديعية الاصطلاحية، حيث بدأ بالاستعارة من بين خمسة ألوان هي أصول البديع الكبرى في نظره، (90) وعرفها بقوله: «استعارة الكلمة لشيء لم يعرف بها من شيء قد عرف بها». (91) ثم تحدث عن حسن التشبيه والاعتراض والتعريض والكناية.

وتعدُّ دراسته للبديع أول دراسة متخصصة من نوعها في كتاب تخصصي تناول مزايا البديع البلاغية، وإن وجدت متفرقات في كتابات الشافعي وأبي عبيدة والفراء والجاحظ وتُغلب أستاذ ابن المعتز في كتابه «قواعد الشعر» وغيرها، وأفاد منه كثيراً قدامة بن جعفر في «نقد الشعر» والأمدي في «الموازنة بين الطائيين» وأبو هلال في «الصناعتين» وابن رشيق القيرواني في «العمدة» وغيرهم. «ومن أهم ما يميز الكتاب دقة ذوقه وصفائه في اختيار الأمثلة والشواهد، ويكفيه فضلاً أنه أول من صنف في البديع، ورسم فنونه، وكشف عن أجناسها وحدودها بالدلالات البيئية والشواهد الناطقة بحيث أصبح إماماً لكل من صنف في البديع بعده، ونبراساً يهديهم الطريق». (92)

3.2. أثر النقد الأدبي في نضج التطور البلاغي وازدهاره (القرن الرابع حتى عبد القاهر الجرجاني).

نشطت في القرن الرابع حركة النقد الأدبي حيث اشتدت الخصومة النقدية بين مؤيدي بعض الشعراء ومعارضيه، فخرجت دراسات نقدية على دعائم بيانية بلاغية، وقد ساعد على ذلك بعض الساسة والقضاة كالصاحب بن عباد والقاضي أبي الحسن علي بن عبد العزيز القاضي الجرجاني، فظهرت كتب النقد الأدبي المتخصصة ككتاب «الموازنة بين الطائيين» لأبي القاسم بن بشر الأمدي (ت 370 هـ) و«الوساطة بين المتنبي وخصومه» للقاضي علي بن عبد العزيز الجرجاني (ت 392 هـ) وقد أُلِّفَ ليكون وسطاً بين خصوم المتنبي

87 الجرجاني، دلائل الإعجاز، 315.

88 ابن المعتز، البديع، 152.

89 المصدر السابق، ص 73 - 74.

90 وهي الاستعارة والتجنيس والمطابقة ورد الأعجاز على ما تقدم والمذهب الكلامي.

91 ابن المعتز، البديع، 2.

92 شوقي ضيف، البلاغة تطور وتاريخ، 75.

وأنصاره و« كتاب الصناعتين » « لأبي هلال العسكري (ت395هـ)، و«العمدة في محاسن الشعر وآدابه» للإمام أبي علي الحسن بن رشيق القيرواني (ت 399 / 463هـ)، و«سر الفصاحة» لأبي محمد بن سنان الخفاجي (ت 466هـ).

فأما كتاب «الموازنة بين أبي تمام والبحتري» فهي موازنة بين مدرستين: من يميلون إلى الصنعة والمعاني الغامضة التي تستخرج بالغوص والفكرة، ولا تلوي على غير ذلك، وهو مذهب أبي تمام وأصحابه، ومن يفضلون سهل الكلام وقريبه، ويؤثرون صحة السبك وحسن العبارة وحلو اللفظ وكثرة الماء والرونق، وهو مذهب البحتري وأصحابه. (93) وتحدث الأمدي عن مجاز، ورأى أن الكلمة يجب أن تكون محتملة ولائقة للاستعمال المجازي ضمن الجملة، وإن لم تكن ذات فائدة في الجملة فلا وجه لاستعارتها، واهتم بالاستعارة، فذكر منها القبيحة بسبب الغلو، ثم بين الفرق بين الاستعارة الحسنة والقبيحة، فقال: «إن للاستعارة حداً تصلح فيه، فإذا جاوزته فسدت وقبحت». (94) ويقول: «وإنما استعارت العرب المعنى لما ليس له إذا كان يقاربه أو يدينيه أو يشبهه في بعض أحواله، أو كان سبباً من أسبابه، فتكون اللفظة المستعارة حينئذ لائقة بالشيء الذي استعيرت له وملائمة لعناه». (95) ووصل إلى نتيجة أن شعر أبي تمام زاخر بالاستعارات القبيحة والبعيدة عن الصواب؛ لأنها خرجت عن المؤلف من استعارات العرب

وتحدث عن التعقيد ونشأة البديع وتطوره، وذكر الجناس وأن جيده ما كان عفو الخاطر بلا تعمد، وذكر الطباق الحسن وهو ما اشتمل على حلالة اللفظ وصحة المعنى. وتبين له أن جناس أبي تمام كان ركيكاً. وأما النقد الأدبي المرتكز على أسس بلاغية عند القاضي الجرجاني (96) في كتابه «الوساطة بين المتنبي وخصومه» فقد تحدث فيه عن الاستعارة والجناس والمطابقة والتقسيم وجمع الأوصاف والاستهلال والتخلص والخاتمة ضمن ألوان البديع، (97) وهو بهذا خلف ابن المعتز، ثم ذكر أمثلة للاستعارة الحسنة والسيئة، ثم جلى الفرق الدقيق بين التشبيه والبلغ والاستعارة، فعّدّ محذوف الأداة من تشبيه شيء بشيء، وليس استعارة، (98) ثم عرف الاستعارة بقوله: الاستعارة ما اكتفي فيها بالاسم المستعار عن الأصل، ونقلت العبارة فجعلت في مكان غيرها. وملائكها تقريب الشبّه، ومناسبة المستعار له للمستعار منه، وامتزاج اللفظ بالمعنى: حتى لا يوجد بينهما منافرة، ولا يتبين في أحدهما إعراض عن الآخر. (99) وكان الجرجاني بهذا التعريف للاستعارة حصراً فيما نُقل عن أصل دلالته إلى غيره لعلاقة المشابهة؛ ليخرج ما جعل من الاستعارة وهو من المجاز المرسل كما جعل المراد وتبعه ابن الأثير ما في قوله تعالى: ﴿إِنِّي أَرَانِي أَعْرَبُ حَمْرًا﴾ [يوسف: 36] مجازاً من قبيل ما علاقته التشبيه.

ثم ذكر التجنيس بأنواعه الثلاثة الجناس المطلق أي الاشتقاق (أحضرت حضرموت موتاً)، والجناس المطبوق أي التام (سميته يحيى ليحيا)، والجناس الناقص (100) والتصنيف الذي ذكره من ألوان البديع لا يخرج

93 مع تقديم وتأخير ليكون من اللف والنشر العرتب ينظر الأمدي، الموازنة، 4-5.

94 الأمدي، الموازنة 1/276.

95 الأمدي، الموازنة 1/266.

96 القاضي أبو الحسن علي بن عبد العزيز الجرجاني الفقيه الشافعي؛ كان فقيهاً أدبياً شاعراً تنظر ترجمته: طبقات الفقهاء، أبو إسحاق الشيرازي، تح: إحسان عباس، دار الرائد العربي، بيروت: 1970 الطبعة الأولى، 122 والأعلام 2/115.

97 الجرجاني، الوساطة 39 حتى 51.

98 المصدر السابق، 45.

99 المصدر نفسه.

100 المصدر نفسه.

عن الجناس⁽¹⁰¹⁾ ولم يذكر شيئاً عن فائدة الجناس بخلاف حديثه عن المطابقة، فبين فضلها وميزتها، وذكر شواهد على نوعيها، فالأول منها ما عرف بطباق الإيجاب، والنوع الثاني سماه الجرجاني المطابقة بالنفي يقصد طباق السلب،⁽¹⁰²⁾ ثم تعرض لصحة التقسيم ثم الاستهلال والتخلص والخاتمة.

ويظهر جلياً مدى تمثل الجرجاني بديع ابن المعتز في عدم تسمية التشبيه المحذوف الأداة استعارة، وتفريقه بين المجاز المرسل والاستعارة. ولأول مرة تظهر على يديه هذه الفروق بين صور البيان.

وأما أبو هلال العسكري،⁽¹⁰³⁾ ففي كتابه «الصناعتين» - وهو كتاب نقدي مشهور أقيم على أسس بلاغية - أجد أنه أثناء بحثه مسائل البلاغة - مقتفياً أثر الجاحظ والرماني، فكان المبحث الخامس عن الإطناب والإيجاز بنوعيه، وجعل بينهما المساواة كصنيع قدامة⁽¹⁰⁴⁾ والسادس خصه للسراقات الشعرية، وعقد الباب السابع للحديث عن التشبيه، ونجد فيه كلام الرماني وروحه في تقسيم التشبيه إلى أربعة أقسام، وأما الباب التاسع فجعله للبديع، ونجح فيه نصح ابن المعتز وقدامة، وزاد فيها حتى بلغت عنده خمسة وثلاثين نوعاً،⁽¹⁰⁵⁾ وذكر منها ما يمكن تسميته بالاستعارة التمثيلية، وسماها المماثلة، وأخرج السجع والازدواج من البديع في باب ثامن وأدخل فيه الفواصل القرآنية خلافاً للرماني والباقلاني، وذكر محاسنه وعيوبه، وبهذا يدخل الاستعارة في البديع، ويخرج منه السجع، وخص الباب العاشر للحديث عن حسن المبادئ ودقة الخروج.

وأما الأبواب الأربعة الأولى وهي بقية العشرة فجعلها للحديث عن معنى البلاغة، وتمييز الكلام الجيد من رديئه، وعن انتقاء الألفاظ، ومعرفة صنعة الكلام، وحسن النظم، وجودة الرصف، وهو فيها مقتف آثار الجاحظ مع غنى بملاحظات نقدية وتأصيلية لكثير من قواعد البلاغة، وفي خلاصة دراسة تطور البلاغة لدى أبي هلال يقول د. شوقي ضيف: «ومن المؤكد أن أبا هلال استقصى في كتابه صور البيان والبديع التي سجلها النقاد وأصحاب البلاغة حتى عصره، وهذا بدون ريب يرفع من عمله، وقد عُني فيه بإكثاره من الأمثلة كما عُني في أحوال كثيرة بتحليل أطراف منها تحليلاً يدل على رهافة حسه وصفاء ذوقه ونقاؤه».⁽¹⁰⁶⁾

وأما كتاب العمدة للإمام أبي علي الحسن بن رشيق القيرواني، فقد جعله مؤلفه موسوعة في الشعر ومحاسنه ونقده وأعراضه وفي البلاغة وفنونها المختلفة. وجعل لفنون البلاغة المختلفة (39) باباً من (107) أبواب، وجلّ عمله رحمه الله هو الجمع والتبويب، وإن كانت له من حين لآخر التفتات وملاحظات دقيقة تنم عن سعة اطلاع وبصر بالشعر. فذكر فيما ذكر المجاز، الاستعارة، التمثيل، المثل السائر، التشبيه، الإشارة، التثبيح، التحنيس، الترديد، التصدير، المطابقة، المقابلة، التقسيم، التفسير، الاستطراد، التفریع، الالتفات، الاستثناء وهو توكيد المدح بما يشبه الذم، التتميم، المبالغة، الغلو، التشكيك، الحشو، الاستدعاء، التسهيم، التكرار، التصريح، المذهب الكلامي، الاطراد، التضمن والإجازة، الاتساع، الاشتراك، التورية، التغاير.⁽¹⁰⁷⁾

وطريقة عرض ابن رشيق لهذه الأنواع كطريقة أبي هلال يعرف بالنوع البديعي، ثم يعقب بالأمثلة والشواهد، فحين ذكر «نفي الشيء بإيجابه» عرفه، وجعله من محاسن الكلام؛ لأن ظاهره إيجاب وباطنه نفي، ثم ذكر

¹⁰¹ المصدر نفسه، 49.

¹⁰² المصدر نفسه، 51.

¹⁰³ هو الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعد أبو هلال العسكري لغوي أديب شاعر مفسر ابن أخت أبي أحمد العسكري وتلميذه وتأليفه كثيرة منها: الأوائل (ديوان المعاني) (والفروق في اللغة) (وجمهرة الأمثال)، و(الصناعتين) مختلف في وفاته قبل بعد 395هـ وقيل بعد 400 هـ ينظر: الأعلام 2/196.

¹⁰⁴ قدامة بن جعفر، نقد الشعر، 84.

¹⁰⁵ ينظر: المصدر السابق، 24.

¹⁰⁶ شوقي ضيف، البلاغة تطور وتاريخ 146.

¹⁰⁷ ابن رشيق، العمدة 1: 250 - 2: 104.

بيت امرئ القيس:

على لاحب لا يهتدى بمناره إذا سافه العود النباطي جرجرا
فقوله: «لا يهتدى بمناره» لم يرد أن له مناراً لا يهتدى به، ولكن أراد أنه لا منار له فيهتدى بذلك المنار. (108)

ومثل ذلك فعل في النوع الآخر الذي أضافه وهو الأطراد، فعرفه بقوله هو «أن تطرد أسماء آباء الممدوح من غير كلفة كقول الأعشى:

أفيس بن مسعود بن قيس بن خالد وأنت امرؤ ترجو شبابك وائل (109)

والجدير ذكره أن ابن رشيق أفرد أبواباً لمباحث البيان، وأخرى للمحسنات البديعية، وفي ذلك ما يوحي أن البيان شيء. والبديع شيء آخر. وتحدث عن النظم وإن لم يسمه باسمه أثناء حديثه عن اللفظ والمعنى فشبّه اللفظ بالجسم، والمعنى بالروح، وشبه ارتباط المعنى باللفظ بارتباط الروح بالجسم، يضعف بضعفه ويقوى بقوته (110)، وحديثه عن هذه العلاقة سبقه بما الجاحظ وابن قتيبة إلا أن ابن رشيق توسع في العلاقة بين اللفظ والمعنى وقلد من سبقه أيضاً بعد الاستعارة من البديع مع أنها من أصول علم البيان.

ودراسته رحمه الله تتميز بسعتها وجمعه تحت كل باب من هذه الأبواب أقوال السابقين وعرضها عرضاً حسناً، وليس هذا الجهد في حد ذاته بقليل. ولكن من الحق أيضاً أنّ له إضافات جديدة في هذه الأبواب تدل على غزارة علمه، ودقّة فهمه، وسلامة ذوقه الأدبي. (111) والكتاب على الرغم من كل شيء قد وعى لنا مادة ضخمة من البلاغة والنقد معاً.

وأما البلاغة في كتاب سر الفصاحة لأبي محمد عبد الله بن محمد بن سعيد بن سنان الخفاجي الحلبي، فقد وضعه؛ لأنه لم يجد الكتب السابق كالبیان والتبيين والموازنة وغيرها مستوفية كل جوانب الفصاحة، فكان كتابه محاولة لوضع آلية لفهم الفصاحة وبيان شروطها ومقاييسها وللتفريق بين الفصاحة والبلاغة، فالفصاحة عنده مرتبطة بالظهور والبيان، و«البيان» قد يعني «الفصاحة» أيضاً. وسمى ابن سنان الكلام الفصيح بياناً؛ لإعراجه عما عبّر به عنه وإظهاره له إظهاراً جلياً. (112) وفرق بين الفصاحة والبلاغة، فقال: «الفرق بين الفصاحة والبلاغة أن الفصاحة مقصورة على وصف الألفاظ والبلاغة لا تكون إلا وصفاً للألفاظ مع المعاني. لا يقال في كلمة واحدة لا تدل على معنى يفضل عن مثلها: بليغة، وإن قيل فيها: إنها فصيحة. وكل كلام بليغ فصيح، وليس كل فصيح بليغاً، كالذي يقع فيه الإسهاب في غير موضعه». (113) فالبلاغة -عنده- تشتمل على الفصاحة وزيادة لتعلق البلاغة مع الألفاظ بالمعاني. ثم بين فضل البلاغة فقال: وما أحسن ما قال إبراهيم بن محمد المعروف بالإمام: يكفى من حظ البلاغة أن لا يؤتى السامع من سوء إفهام الناطق ولا الناطق من سوء فهم السامع. وهذا كلام مختار في تفضيل البلاغة. (114) ثم وضع شروطاً ثمانية لفصاحة المفردة ك: تباعد مخارج الحروف في الكلمة، وأن تكون غير متوعدة وحشية، وجارية على العرف العربي الصحيح غير شاذة/ وأن تكون معتدلة لا كثيرة حروف، وأن تكون مستعملة، وغيرها. ثم أسقط

108 ابن رشيق، العمدة 80/2.

109 المصدر السابق، 2:82 ومن الأنواع التي أوجدتها التريديد، والتفريع، والاستدعاء، والإطراد، والاشتراك، والتغاير. والتورية والتمليط» وهو أن يتساجل شاعران فينشئ أحدهما شرطاً أو بيتاً ويكمل الثاني الشرط أو البيت.

110 المصدر السابق، 1/124.

111 ينظر عتيق، علم البيان 18

112 ابن سنان، سر الفصاحة: (بيروت: دار الكتب العلمية، 1402-1982)، 59.

113 المصدر السابق

114 المصدر السابق، 58-61 و234.

شروط المفردة على المنظومة مع أخواتها. (115) وهذه الشروط لم تُعدها كتب قواعد البلاغة، وأدرجوها ضمن فصاحة الكلمة والكلام، فمن شواهد: أن أبا تمام لما أنشد أحمد بن أبي داود قوله:
فالمجد لا يرضى بأن ترضى بأن يرضى المؤمل منك إلا بالرضى
قال له إسحاق بن إبراهيم الموصلبي: لقد شققت على نفسك يا أبا تمام، والشعر أسهل من هذا (116).

وزاد شروطاً أخرى لفصاحتها في التركيب كالمناسبة بين الألفاظ وهي على ضربين: مناسبة بين اللفظين من طريق الصيغة، ومناسبة بينهما من طريق المعنى، ثم يسوق أمثلة من القرآن ونماذج راقية من الشعر والكتابة الملائمة لشروطه في الفصاحة كقول أبي عباد:

فأحجم لما لم يجد فيك مطعماً وأقدم ما لم يجد عنك مهرباً
فناسب بين أحجم وأقدم ومطعماً ومهرباً وعنك وفيك. (117)

وجعل الاستعارة من وضع الألفاظ في موضعها، ورضي حدّ الرماني لها «هي تعليق العبارة على غير ما وضعت في أصل اللغة على جهة النقل للإبانة» (118) ورضي كذلك تفريقه بين الاستعارة والتشبيه، ولكنه استدرك عليه أن التشبيه يكون مجرّوه كالكاف وكان وما يجري مجراها، وقد يكون بغير حرف على ظاهر المعنى، واستحسن ذلك لما فيه من الإيجاز. فقول الشاعر:

وأسبلت لؤلؤاً من نرجس فسقت ورداً وعضت على العناب بالبرد

تشبيه محض، وليس باستعارة، وإن لم يكن فيهما لفظ من ألفاظ التشبيه، (119) وحلل الشواهد تحليلاً بلاغياً ينم عن ذوق وفهم أدبي ماتع، وجعل الاستعارة حسنة مختارة وقبيحة مذمومة، وذكر أيضاً الكناية، وجعلها شرطاً من شروط البلاغة إذا استخدمت في الموضع الذي لا يحسن فيه التصريح، (120) ثم ذكر شواهد من القرآن والشعر على ذلك، وجعل من صفات البلاغة والفصاحة «التمثيل» وسماه العسكري المماثلة، ويشتمل على الاستعارة التمثيلية وبعض صور الكناية، (121) وجعل من المناسبة بين الألفاظ في الصيغ السجع والازدواج، وأنه لا يكون مقبولاً حتى طوعاً سهلاً وتابعا للمعاني، وبالضد من ذلك حتى يكون متكلفاً يتبعه المعنى، فإن كان من القسم الأول، فهو المحمود الدال على الفصاحة وحسن البيان، وإن كان من الثاني، فهو مذموم مرفوض. (122) وهو بهذا رد على قول الرماني: السجع عيب. وأجاز إطلاق السجع على فواصل القرآني خلافاً للرماني، (123) وتحدث عن حسن الابتداء والاختتام ولزوم ما لا يلزم واللف والنشر المرتب ضمن التناسب اللفظي، وتحدث عن المجانس (الجناس) والمطابق (الطباق) وهو نوعان: محض وغير محض، وذكر من الأول بيت أبي الطيب:

أزورهم وسواد الليل يشفع لي وأنتفي وبياض الصبح يغرى بي

فهذا البيت مع بعده من التكلف كل لفظه من ألفاظه مقابلة بلفظة هي لها من طريق المعنى بمنزلة الضد:

115 المصدر السابق، 64-169-.

116 المصدر السابق، 170-171.

117 سر الفصاحة: ص 97-98.

118 المصدر السابق، 118 والرمانى، النكت في إيجاز القرآن، 85.

119 المصدر السابق ص 118-119-246.

120 المصدر السابق، 163.

121 المصدر السابق، 158.

122 المصدر السابق، 172.

123 المصدر السابق، 173-174.

فأزورهم وأنتني وسواد وبياض والليل والصبح ويشفع ويغرى ولي وبى . وأصحاب صناعة الشعر لا يجعلون الليل والصبح ضدّين، بل يجعلون ضدّ الليل النهار؛ لأنهم يراعون في المضادة استعمال الألفاظ وأكثر ما يقال: الليل والنهار، ولا يقال: الليل والصبح، وبعضهم يقول في مثل هذا: مطابق محض ومطابق غير محض، فالليل والصبح عنده من بيت المتنبي طباق غير محض، ومن المطابق المحض قول دعبل بن علي:

لا تعجبي يا سلم من رجل ضحك المشيب برأسه فبكى

ولو قال: (تسبم وبكى) لم يكن عندهم من المطابق المحض. (124) ثم ذكر طباق الإيجاب والسلب، وجعله قسماً مستقلاً، وعرف المساواة والتذليل (الإطناب) والإشارة (الإيجاز)، واستحسنهما بشرطهما، وإلا كانا مذمومين، وذكر أمثلة للإيجاز الحمود بنوعيه: القصر، وسماءه (إيجاز النظم) وإيجاز الحذف، وذكر الإرداف والتبعية، وهو نوع من (الكناية) (125) وذكر الاحتراز، وجاء ببيت طرفة:

فسقى ديارك غير مفسدها صوب الربيع وديمة تهمي

فلو لم يقل: غير مفسدها لظن به أنه يريد توالي المطر عليها وفي ذلك فساد للديار ومحو لرسومها، (126) وتحدث عن الاستدلال، وهو ما عرف قاعدياً بحسن التعليل. (127)

والملاحظ أن التطور البلاغي عند ابن سنان الحفاجي ولا سيما في جانب الفصاحة وشروطها وبيان الفرق بينها وبين البلاغة هو ما اعتمده البلاغيون بعده، بل ما عدّوا الشواهد التي ذكرها، وقد اعتمد كثيراً على نقد الشعر لقدماء، والموازنة للأمدى، والنكت للرماني، والوساطة للجرجاني، ناقلاً تارة، وناقداً أحياناً، ولا يخفى أن كتابه حاز مكانة مرموقة بين كتب البلاغة والنقد، وهذا يرجع إلى أسلوبه الأدبي العلمي المتزن المتوازن، ولكن يؤخذ عليه أنه أسهب في مسائل لا داعي لها.

الخاتمة:

هذه نظرات وتأملات في تاريخ نشأة البلاغة وتطورها من العصر الجاهلي حتى عبد القاهر الجرجاني، وهي تشير إلى ما لم يذكر. ويمكن القول: إن البلاغة قد خطت خطوات تآزرت فيما بينها من زمن إلى زمن، ومن سلف إلى خلف، حتى وصلت إلى مرحلة النضج والاكتمال، وهي نتيجة منطقية لمراحل بدأت منذ بواكير النقد التذوقي غير المعلل في العصر الجاهلي وصدر الإسلام، إذ فُطر الشعراء على الأداء البليغ، أو هدّتهم إليه سلاقتهم، وألفته ألسنتهم وآذانهم، وكانت أحكامهم خالية من التعليل إلا في القليل، ولا تخرج عن كونها ذوقية غير معتمدة على أسس بلاغية ثابتة، وكل يحاول أن يبديع ويضيف شيئاً مع نقل بعضهم من بعض إلا أنها لم تتضح معالمها النهائية إلا على يدي عبد القاهر، فلا جمعت ألوان علم المعاني في تخصص معين، ولا تم الفصل بين علوم البلاغة الثلاثة حتى ما اندرج تحت مسمى البديع، إلا أن هناك بعض الألوان قد انتهى منها في بداية أمرها، ونسبت لأصحابها ككثير من ألوان البديع وأضرب الخبر والإيجاز بنوعيه.

وخلصت الدراسة إلى: أهمية البلاغة وأثرها في تنمية الذوق النقدي، وسلامة النقد الأدبي عند أسلافنا في العصر الجاهلي وما بعده. وأهمية تدريب المتعلمين على التذوق البلاغي. وأهمية إعمال الفكر في النصوص الأدبية، وقراءة التراث العربي من أمات الكتب والوقوف على تلك الإشارات التي كان المهتم لفن البلاغة بنوعيهما التذوقية والفلسفية. وهي لفتات بحاجة إلى دراسة عميقة، وأوصت الدراسة: بالتأكيد على تدريس البلاغة التذوقية ضمن منهج تعليمي تكاملي يشمل العلوم العربية والشرعية؛ لتسهّم في فهم النصوص بطريقة

124 المصدر السابق، 201-202.

125 المصدر السابق، 207 حتى 234.

126 المصدر السابق، 274

127 المصدر السابق، 158

فنية شائقة لا تكلف فيها ولا غموض، ولا سيما القرآن الكريم وإعجازه وسمو بيانه وحديث رسول الله وإظهار محاسن بلاغته وفصاحته، وخصوصاً جوامع كلمه.

المصادر والمراجع

ابن الأثير، ضياء الدين. المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تح: أحمد الحوفي وبدوي طبانة. القاهرة دار نخضة مصر.

ابن المعتز. عبد الله بن محمد. البديع. تح: إغناطيوس كراتشوفوسكي. بيروت: دار المسيرة، 1982. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم الحراني. الإيمان، (القاهرة، مطبعة السعادة، 1320). ابن جعفر، قدامة بن جعفر. نقد الشعر. تح: محمد عبد المنعم خُفاجي، بيروت: دار الكتب العلمية. ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني. فتح الباري شرح صحيح البخاري. بيروت: دار المعرفة، 1379هـ. ابن رشيقي، القبرواني. العمدة في محاسن الشعر وآدابه. تح: محمد محيي الدين عبد الحميد. بيروت: دار الجيل، 1981.

ابن سنان، عبد الله بن محمد الخفاجي. سر الفصاحة. بيروت: دار الكتب العلمية، 1982. ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكرياء، أبو الحسين. معجم مقاييس اللغة. تح: عبد السلام هارون. بيروت: دار الفكر، 1979.

ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم الدينوري. الشعر والشعراء. القاهرة: دار الحديث، 1423 هـ. ابن منظور، محمد بن مكرم. لسان العرب. بيروت: دار صادر، 1414. أبو عبيدة، معمر بن المثنى. مجاز القرآن. تح: محمد فؤاد سزكين. القاهرة: مطبعة السعادة والخانجي، 1381هـ. الأصفهاني، أبو الفرج علي بن الحسين. الأغاني. تح: سمير جابر. بيروت: دار الفكر، دون تاريخ. البخاري، محمد بن إسماعيل. الجامع الصحيح. تح: مصطفى ديب البغا، بيروت: مطبعة ابن كثير، 1987. الجاحظ، عمرو بن بحر. البيان والتبيين. بيروت: دار الهلال، 1423هـ. الجاحظ، عمرو بن بحر. البيان والتبيين. تح: فوزي عطوي. بيروت: دار صعب، 1968. الجاحظ، عمرو بن بحر الحيوان. تح: عبد السلام هارون. القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، دون تاريخ.

الجاحظ، عمرو بن بحر أبو عثمان. المحاسن والأضداد. بيروت: دار الهلال، 1423. الجرجاني. أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن، دلائل الإعجاز، تح: محمود محمد شاكر، ط: 3. جدة: دار المدني، 1413.

حبنكة، عبد الرحمن حسن. البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها. دمشق: دار القلم، 1996. الخطيب القزويني. محمد بن عبد الرحمن. الإيضاح في علوم البلاغة. شرح: محمد عبد المنعم خفاجي. بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1405هـ.

الخفاجي، ابن سنان، عبد الله بن محمد. سر الفصاحة. بيروت: دار الكتب العلمية، 1982. الرماني، علي بن عيسى. النكت في إعجاز القرآن. تح: محمد خلف الله. القاهرة: دار المعارف، 1976. سيبويه، عمرو بن عثمان أبو بشر. الكتاب، تح: عبد السلام هارون. القاهرة: الخانجي.

سيد نوفل. البلاغة العربية في دور نشأتها، القاهرة، 1948. الشافعي، محمد بن إدريس. الرسالة. تح: أحمد محمد شاكر. القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1939. الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي، طبقات الفقهاء، تح: إحسان عباس، ط: 1، بيروت، دار الرائد العربي، 1970.

- ضيف، شوقي. البلاغة تطور وتاريخ. القاهرة: دار المعارف.
عتيق، عبد العزيز. علم البيان. بيروت: دار النهضة العربية، 1982.
العسكري، أبو أحمد الحسن بن عبد الله. المصون في الأدب. تح: عبد السلام هارون. الكويت: 1984.
العسكري، أبو هلال، الصناعتين. تح: علي محمد الجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم. بيروت: المطبعة العصرية 1419هـ.
الفراء، يحيى بن زياد. معاني القرآن. تح: أحمد نجاتي وآخرون. القاهرة: دار المصرية، 1988م.
القاضي الجرجاني، علي بن عبد العزيز. الوساطة بين المتنبي وخصومه. تح: محمد أبو الفضل إبراهيم وغيره. القاهرة: عيسى البابي الحلبي. دون تاريخ.
القاضي عياض، عياض بن موسى اليحصبي. الشفا بتعريف حقوق المصطفى. بيروت: دار الفكر، 1988.
المبارك، مازن. الموجز في البلاغة. دمشق: دار الفكر، دون تاريخ.
المبرد، محمد بن يزيد أبو العباس. الكامل في اللغة والأدب. بيروت، مؤسسة الرسالة، تح: محمد أحمد الدالي، ط: 3، 1997.
المرزباني، محمد بن عمران أبو عبد الله، الموشح في مآخذ العلماء على الشعراء، تح: محمد حسين شمس الدين، (بيروت: الكتب العلمية ط: 1، 1995).
مسلم، بن الحجاج. الجامع الصحيح. تح: محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: إحياء التراث العربي، 1954.

KAYNAKÇA

- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh. *es-Sinaatey*. thk. Ali Muhammed el-Bicevi ve Muhammed Ebu'l Fazl İbrahim, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1419.
Askerî, Ebu Ahmet el- Hasan b. Abdullah. *el-Mesun fi'l-Edep*. thk. Abdusselam Harun, Kuveyt 1984.
Atiik, Abdulaziz. *İlmu'l-Beyan*. Daru'n-Nahdati'l Arabiyye, Beyrut 1982.
Buhari, Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Mustafa Dib el-Buga, Daru ibn Kesir, Beyrut 1987.
Câhiz, Amr b. Bahr, *el-Beyan ve't-Tebyin*. thk. Fevzi Atavi, Daru Saib, Beyrût 1968.
Câhiz, Amr b. Bahr. *el-Beyan ve't-Tebyin*. Dâru'l-Hilal, Beyrût, 1423.
Cahiz, Amr b. Bahr. *el-Hayavan*. thk. Abdusselam Harun, Matba'at Mustafa el-Babi, Kahire 1381.
Cahiz, Amr b. Bahr. *Kitâbü'l-Mehâsin ve'l-azdâd*. Dâru'l-Hilal, Beyrût 1423.
Curcani, Ebu Bekir Abdulkahir b. Abdurrahman. *Delâilü'l-Îcâz*. 3. Baskı, thk. Mahmud Muhammed Şakir. Daru'l-Medeni, Cudde 1413.
Dayf, Şevkî. *el-Belâğa Te'tavvur ve târih*, Daru'l Maarif, Kahire.
Ebû Ubeyde, Ma'mer b. Müsennâ. *Mecâzü'l-Kur'ân*. thk. M. Fuat Sezgin. Matba'atu's-Saade ve'l-Hancı, Kahire.

- Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd, *Me'âni'l-Ḳur'ân*. thk. Ahmed Yusuf Necati vd., Daru'l Misriyye, Kahire 1988.
- Hebenneka, Abdurrahman Hasan. *el-Belagatu'l Arabiyye*. Daru'l Kalem, Dımaşk 1996.
- İbn Fâris, Ahmed b. Faris b. Zekeriyye Ebu'l-Hüseyn. *Mu'cemu mekâyisi'l-luġa*. thk. Abdusselâm Hârûn. Dâru'l-Fikr, Beyrût 1979.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Fethu'l-Bârî*. Daru'l-Marife, Beyrut 1379.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukerrem. *Lisânu'l-'Arab*. Dâr Sâdır, Beyrût 1414.
- İbn Reşîk, el-Kayrevânî. *el-'Umde fi mehâsini's-şi'r ve âdâbih ve naġdih*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamih, Daru'l-Cil, Beyrut 1981.
- İbn Sinan, Abdullah b. Muhammed el-Hufaci. *Sirru'l-Fasaha*. Daru'l Kutübi'l İlmiyye, Beyrut 1982.
- İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdulhalim el-Harrânî. *el-İmân*. Matba'atu's-Sa'âde, Kahire 1320.
- İbn Kuteybe, Abdullâh b. Müslim ed-Dineverî. *eş-Şi'r ve ş-şu'arâ*. Daru'l Hadis, Kahire 1423.
- İbnü'l-Esir, Ziyâeddin b. Muhammed. *el-Meseli's-sâ'ir fi edebi'l-kâtib ve ş-şâ'ir*. thk. Ahmed el-Hufi ve Bedevi Tabana Kahire, Daru Nahdati, Mısır.
- İbnü'l-Mu'tez, Ebü'l-Abbâs Abdullâh b. Muhammed el-Mu'tezz. *el-Bedî*. thk. Ignaty Yulianovich Krachkovsky. Daru'l Mesire, Beyrut 1982.
- Isfahani, Ebu'l Ferec. *el-Eġânî*. thk. Semir Cabir, Dâru'l-Fikr, Beyrût.
- Kâdi, Alî b. Abdilazîz el-Cürçânî. *el-Vesâta beyne'l-Mütenebbî ve ħusûmih*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim vd., Matba'atu İsa'l-Babi'l-Halebi, Kahire.
- Kâdi, İyâz b. Mûsâ el-Yahsubî. *eş-Şifâ Bi-Ta'rîfi Huġûki'l-Muştafâ*. Dâru'l-Fikr, Beyrût 1988.
- Kazvîni, el-Hatîb Muhammed b. Abdirrahmân. *el-Îzâh fi Ulumi'l-Belaga*. thk. Muhammed Abdulmunim Hufaci. Daru'l-Kitabi'l-Lubnani, Beyrut 1405.
- Kudâme b. Ca'fer. *Naġdü's-siir*. thk. Muhammed Abdulmunim Hufaci, Daru'l Kutübi'l İlmiyye, Beyrut.
- Mirzebani, Ebu Abdullah Muhammed b. Umran. *el-Muveşşeh fi Maahizi'l Ulema'i ala's Şuara*. thk. Muhammed Hüseyin Şemsuddin. 1.baskı, Daru'l-Kutübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995.
- Mubarek, Mazin. *el-Mucez fi'l-belaga*, Dımaşk, Dâru'l-Fikr.
- Müberred, Muhammed b. Yezîd Ebü'l-Abbâs. 3.baskı, thk. Muhammed Ahmed ed-Dali, Müessesetu'r-Risale, Beyrut 1997.
- Muslim, B. el-Haccac. *el-Camiu'l-Sahih*. thk. Muhammed Fuad Abdalbaki, Daru İhyai't-Turasi'l Arabi, Beyrut 1954.

- Nevfel, Seyyid. *el-Belagatu'l Arabiyye fi Duuri Neşatiha*. Kahir 1948.
- Rummânî, Alî b. Îsâ b. Alî. *en-Nüket fi I'câzi'l-Ḳur'ân*. thk. Muhammed Haleful-lah, Daru'l Maarif, Kahire 1976.
- Şafii, Muhammed b. İdris. *er-Risale*. thk. Ahmed Muhammed Şakir, Matba'atu Mustafa el-Babi, Kahire 1939.
- Sîbeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osmân. *el-Kitap*. thk. Abdusselam Harun, el-Hancı, Kahire 1988.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî. *Ṭabaḳâtü'l-Fuḳaha*. 1. baskı, thk. İhsan Abbas, Daru'r-Raidi'l Arabi, Beyrut 1970.

YAYIN İLKELERİ

1. Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmaları yayımlayarak ilahiyat ve sosyal bilimler (tarih, hukuk, felsefe, sosyoloji, psikoloji, edebiyat, sanat, antropoloji, siyaset bilimi, uluslararası ilişkiler vs.) alanında bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.
2. Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Aralık ve Haziran aylarında, yılda iki kez yayımlanan hakemli bir dergidir.
3. Derginin yayın dili Türkçedir. Ayrıca Arapça ve İngilizce olarak hazırlanan bilimsel çalışmalar da dergide yayımlanır. Diğer dillerde hazırlanan çalışmalara ise Yayın Kurulu karar verir.
4. Dergide yayımlanacak makaleler özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Bununla birlikte hazırlanan makalelerde kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılmalıdır. Ayrıca Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviriler, sadeleştirme, edisyon kritik, kitap tanıtımı, röportaj, sempozyum, kongre ve panel değerlendirmeleri de kabul edilir.
5. Dergiye gönderilen çalışmalar daha önce yayınlanmamış olmalı, ayrıca makale yayım süreci tamamlanmadan farklı bir yerde yayınlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır.
6. Gönderilen yazılar öncelikle şekil açısından incelenir. Yayın ve yazım ilkelerine uyulmadığı görülen yazılar, içerik incelemesine tabi tutulmadan gerekli düzeltmelerin yapılması için yazara iade edilir.
7. Yayımlanmayan yazıların dergi arşivinde saklanma hakkı mahfuzdur.
8. Yayınlanması talebiyle dergiye teslim edilen yazıların şekil ve içerik yönünden ön-inceleme Dergi Yayın Kurulu tarafından yapılır. Bu inceleme sonucunda Kurul, yazıların hakemlenip hakemlenmeyeceği konusunda karar verir. Hakemlenmesine gerek görülmeyen yazılar, Kurul tarafından reddedilir. Hakemlenmesi yönünde karar verilen yazılar ise ilk aşamada iki hakem görüşüne arz edilir. (Çeviriler, orijinal metinleriyle birlikte hakemlere gönderilir). Hakem raporları sonucunda:
 - a) Her iki hakem de "yayınlanamaz" raporu verirse, yazı yayınlanmaz.
 - b) İki hakemden sadece biri "yayınlanır" raporu verirse veya Yayın Kurulu hakem raporlarını yeterli görmezse, üçüncü bir hakemin görüşüne başvurulur. Gelen rapora göre son kararı Yayın Kurulu verir. (Gerekli görüldüğü takdirde, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu, üçüncü hakeme başvurmaksızın nihai kararı verme hakkına sahiptir).
 - c) Hakemlerden bir veya ikisi, "düzeltmelerden sonra yayınlanabilir" raporu verirse, yazı gerekli düzeltmeleri yapması için yazara geri gönderilir. Gerekli görüldüğü takdirde, yazarın yapmış olduğu düzeltmelerden sonra makale, nihai değerlendirmeyi almak için tekrar ilgili hakemin/hakemlerin görüşüne sunulabilir.

- d) Onaylanan makaleler, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi yayın formatına uygun hale getirilmesi için yazara gönderilir.
 - e) Yayın Kurulu, derginin görünüm ve üslup bütünlüğünü temin amacıyla yazılarda imla vs. ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir.
 - f) Hazırlanan makalelerin son şekli bir okumaya daha tabi tutulur ve yazarın onayından sonra yayına hazırlanır.
9. Yayınlanmasına karar verilen yazıların hakem raporlarında “düzeltmelerden sonra yayımlanabilir” görüşü belirtilmişse yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazarına iade edilir. Yazar düzeltmeleri farklı bir renkle yapar. Düzeltmelerden sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı kontrol edilerek yazı yeniden değerlendirilir.
 10. Yayınlanması istenen yazılar ve yazar tarafından imzalanmış telif hakkı sözleşmesi, dergi yazışma adresine elektronik ortamda ve bilgisayar çıktısı şeklinde posta yoluyla veya ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr adresine “ekli word belgesi” halinde gönderilmelidir.
 11. Tercümelere ayrılan yer, derginin toplam sayfa sayısının 1/3 ünü geçemez. Orijinal metnin telif hakkını elinde bulunduran kişi veya kurumdan tercüme ve yayın için izin alınmış olması gerekir. İzni olmayan tercüme değerlendirmeye alınmaz.
 12. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmayacağı konusunda en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.
 13. Sayı hakemlerinin isimleri derginin ilgili sayısında yer alır.
 14. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.
 15. Yayınlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez. Yazara ait makalenin bulunduğu dergiden 2 adet gönderilir.
 16. Yayınlanan çalışmanın bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazarına/yazarlarına aittir.
 17. Yayınlanmak üzere kabul edilen yazıların bütün yayın hakları Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’ne aittir. Yayınlanan yazılar kaynak gösterilmeden kısmen veya tamamen iktibas edilemez.
 18. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu’na aittir.

YAZIM İLKE VE KURALLARI

Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, makale yazım ilke ve kuralları konusunda İSNAD Atf Sistemi’ni uygulamaktadır.

İlgili kurallar için <https://www.isnadsistemi.org/> adresini ziyaret edebilirsiniz.