

YAKIN DOĞU ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

JOURNAL OF THE NEAR EAST UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY

YAKIN DOĞU ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
JOURNAL OF THE NEAR EAST UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY
ISSN: 2148-6026.

Yakın Doğu Üniversitesi Adına Sahibi
Owner on Behalf of Near East University
Dr. Suat İrfan GÜNSEL

Onursal Editör | Honorary Editor
Prof. Dr. Ümit HASSAN (Rektör/President)

Editör | Editor in Chief
Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK
capakibrahim@hotmail.com

Editör Yrd. | Co-Editor
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ
mehmet_mahfuz@yahoo.com

Yayın Kurulu | Editorial Board
Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK, Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ,
Prof. Dr. Halil İbrahim BULUT, Prof. Dr. Ümit HASSAN,

Danışma Kurulu | Advisory Board
Prof. Dr. Mümtaz ALİ (International Islamic University, MALEZYA)
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ (Yakın Doğu Üniversitesi Öğretim Üyesi, KKTC)
Prof. Dr. Talip ATALAY (K.K.T.C. Din İşleri Başkanı, KKTC)
Prof. Dr. Muhammed BABAAMMİ (Metodoloji Enstitüsü Müdürü, CEZAYİR)
Prof. Dr. İsmail BARDHİ (Dean School of Islamic Theology of Skopje, ABD)
Prof. Dr. Şenol BEKTAŞ (Yakın Doğu Üniversitesi Rektör Yardımcısı, KKTC)
Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK (Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı, KKTC)
Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE)
Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ (Uluslararası Balkan Üniversitesi Rektörü, MAKEDONYA)
Prof. Dr. Enis HURŞİT, (Refah Üniversitesi Rektörü, PAKİSTAN)
Prof. Dr. Ali KARADAĞI, (Katar Üniversitesi, KATAR)
Prof. Dr. Raşit KÜÇÜK (Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanı, TÜRKİYE)
Prof. Dr. Mehmet Emin ÖZAFŞAR (T.C. Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı, TÜRKİYE)
Prof. Dr. Ömer ÖZSOY (Frankfurt Üniversitesi ALMANYA)
Prof. Dr. Burhanettin TATAR (Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE)
Prof. Dr. Hasan Kamil YILMAZ (T.C. Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı, TÜRKİYE)
Doç. Dr. Recep DURAN (Yakın Doğu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, KKTC)
Doç. Dr. Hakan OLGUN (İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE)
Doç. Dr. Muhammed REYYAN, (Ürdün Üniversitesi, ÜRDÜN)
Doç. Dr. Mehmet ÜMİT (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE)
Yrd. Doç. Dr. Yusuf SUIÇMEZ (Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Yönetim Yeri | Head Office
Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Email: ilahiyatdergi@neu.edu.tr; mehmetmahfuz@gmail.com

Baskı/Printing: Yakın Doğu Üniversitesi Matbaası/Ocak 2015

Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi yılda iki defa yayın yapan uluslararası hakemli bir dergidir. Dergide yer alan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayımlanan yazılar izin alınmadan kısmen ya da tamamen başka bir yerde yayımlanamaz. [The Near East University Journal of the Faculty of Theology is a bi-annual peer reviewed journal. All responsibility originating from articles and other texts published in the journal belongs to the author. It is not permissible to partially or entirely reproduce any text or article published in the journal.]

İÇİNDEKİLER

<i>Editörden</i>	5
İbrahim ÇAPAK <i>Gazzali ve Dikkat Çektiği Bazı Meseleler</i>	7
Doç. Dr. Recep DURAN <i>İslam Felsefesinde "Vucud-u Zihni" (Zihinsel Varlık) Anlayışına Bir Geç Dönem Osmanlı Örneği: İsmail Gelenbevi I</i>	33
Tayseer ez-Ziyadât-Semira KARUKO <i>Bedr Şâkir es-Seyyâb'ın Şiirlerinde Özlem</i>	59
İbrahim USTA <i>Bir Bürokrat Şair Ömer Ebû Rişe</i>	79
M. Kâmil YAŞAROĞLU <i>Diyanet İşleri Başkanlığı'nun Hutbe Hizmetlerine Genel Bir Bakış</i>	93
Ahmet KOÇ <i>Küşmihenî ve Hadis Cüzü</i>	109
Joseph-GabrielBAUDOUIN <i>Arabic Morphemes and Machine Translation</i>	125
Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ <i>Mahfuzat: Batı Afrika'da Bir İslam Cumhuriyeti: Moritanya</i>	135
د. إسماعيل عبد الغني التميمي <i>نظرية النغم الخفي في القرآن الكريم</i>	159
<i>Yazım Kuralları</i>	183

EDİTÖRDEN

Aziz Okurlar!

Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin periyodik akademik yayını olan YUDİLAF dergimizin yeni sayısı ile karşınızdayız. İkinci yaşına giren dergimizin bu sayısı da önceki sayılar gibi önemli akademik çalışmalar içermektedir. Dergideki ilk yazı fakültemiz öğretim üyelerinden biri olan İbrahim ÇAPAK Bey'e aittir. Yazının konusu olan Gazalî, İslam düşünce tarihinde bir dönüm noktasını teşkil etmektedir. Özellikle mantık ilmini bütün ilimler için bir giriş konumunda gören Gazalî, "Mantık bilmeyenin ilmine güvenilmez" diyerek, mantık bilmeden İslami ilimlerle iştigal eden zevatın hatalardan beri olmayacağına dikkat çekmektedir. Bu yönü ile Gazalî, İslam dünyasında yeni bir çığır açmış ve mantık ilminin meşrulaşmasını sağlamıştır. İbrahim ÇAPAK'ın söz konusu makalesi bu mütebahhir ilim adamını daha iyi tanımamıza imkân sağlayacaktır.

Derginin ikinci makalesi Yakın Doğu Üniversitesinin öğretim üyelerinden Recep DURAN Beyefendiye aittir. Duran, Mehmet Tahir Münif Paşa ile başladığı felsefi serüveninde daha çok *Tahafütlar*la ilgili yaptığı çalışmayla dikkat çekmiştir. Son zamanlarda yöneldiği konulardan biri de zihin felsefesi mevzuudur. Elinizdeki çalışma bu alanla ilgili olup iki parçadan oluşmaktadır. İkinci parçası ise yakın zamanda yine sizinle buluşturulacaktır. Derginin bir sonraki yazısı ise Arap edebiyatı sahasında olup fakülte öğretim üyelerimizden Samira KARUKO ile Şırnak Üniversitesi Öğretim Üyelerinden Teysir ez-Ziyadât'a aittir. İbrahim USTA Bey'e ait olan bir sonraki makale de benzer konuda önemli bilgiler içermektedir.

Cami hizmetleri bağlamında hutbelerin özel bir yerinin bulunduğu herkesçe malumdur. Öteden beri bu hutbelerle ilgi tartışmalar yürütülmekte, bunların yaygın din eğitimi bağlamında daha kaliteli hale getirilmesi konusu müzakere edilmektedir. Kamil YAŞAROĞLU Bey'in makalesi bu bağlamda düşünülmüş ve yayınlanarak alana bir katkı sağlaması murat edilmiştir. Bir sonraki makale ise Ahmet KOÇ Bey'e aittir. Makale, akademik saha dışında kalan Türk okurunun hakkını da çok az bir bilgiye sahip olduğu Küşmihenî ve onun hadis cüzünü konu edinmektedir. Çalışma bu sahada önemli bir boşluğu dolduracak gibi görünmektedir.

Dergimizde yer alan iki yabancı yayından ilki İngilizce olup Joseph-Gabriel BAUDOIN'e ait iken, ikincisi ise Arapça olup İsmail Abdulğani et-TEMİMÎ'ye aittir. Bay Baudouin, Arapça Biçim Bilim ve Makina çevirisi üzerinde dururken, İsmail et-TEMİMÎ, Kur'an-ı Kerim'in okunuşunda bir deruni musikinin bulunduğu nazariyesine yoğunlaşmıştır. Dergimizin son yazısı ise fakülte öğretim üyelerimizden bir başkası olan Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ Bey'e aittir. SÖYLEMEZ'in Moritanya ile ilgili olan bu yazısı iki bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde günümüz moritanyası tanıtılmış ve tarihinden bir kesit sunulmuştur. İkinci bölümünde ise bu ülkeye yaptığı seyahat güncesini bize takdim etmiştir.

Her biri bir önemli emek mahsulü olan bu çalışmaların siz değerli okurlarımızda bir ufuk açmasını temenni ediyor, sonraki sayıda buluşmak üzere diyoruz. Selametle kalın...

Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK
EDİTÖR

GAZZALİ VE DİKKAT ÇEKTIĞİ BAZI MESELELER

İbrahim ÇAPAK*

Öz

Gazâlî, İslam dünyasının yetiştirdiği en önemli mütefekkirlerden biridir. Hem fizik hem de metafizik alanla ilgili çeşitli eserler kaleme aldığı için bazen kelimacı, bazen mutasavvıf bazen de filozof olarak anılmıştır. Gazâlî, *İhau'l-ulumiddin* adlı eseri ile dini yeniden ihya etme çabası içerisinde girerek, *Tehafütü'l-felasife* isimli eseri ile Felasife'yi eleştiren, fıkıhla ilgili olan *Mustasfa* isimli eserinin başına yaklaşık 100 sayfalık mantık mukaddimesi ekleyerek, "Mantık bilmeyenin ilmine güvenilmez" diyen bir alimdir. Ayrıca *Kıstasü'l-mustakim* adlı eserinde mantığı ilahi kaynağa dayandıran Gazâlî, Batınileri Kur'an ayetlerinin anlamını mantığı yanlış kullanarak çarpıtıklarını ileri sürmektedir. Biz bu makalede Gazâlî'nin hayatına kısaca yer vererek, onun felsefe, kelam, tasavvuf, mantık ve fıkıh konusundaki görüşlerine yer vereceğiz.

Temel Kavramlar: Gazâlî, Fıkıh, Kelam, Felsefe, Mantık, Tasavvuf

Abstract

Al-Ghazâlî is one of the most important thinkers of the Islamic world. Having written several books on both physical and metaphysical realms, he is considered to be a theologian and a sufi (mystic) and a philosopher at times. He had tried to revive the religion with his work *İhau'l-ulumiddin* (*The Revival of Religious Sciences*) and criticized the philosophy with *Tehafütü'l-felasife* (*The Incoherence of Philosophers*). He also added a hundred-page logic preface in his fiqh (Islamic Law)-related work named *al-Mustasfa* saying that "He who does not comprehend logic (mantıq) cannot be trusted". Besides, he based logic on divine resource in his work named *Al-Qıstas al-Mustaqim* (*The Correct Balance*) and claimed that the esoteric (Batini) distorted the meanings of Koranic verses by misusing the logic. We will briefly introduce Al-Ghazâlî's life in this article and present his views on philosophy, theology, sufism, logic and fiqh.

Key Words: Al-Ghazâlî, Fiqh, Kalam, Philosophy, Logic, Sufism.

Hayatı

Gazâlî'nin (1058-1111) asıl adı Muhammed'dir. Muhammed b. Muhammed'in oğludur. İslam dinine yaptığı büyük hizmetlerden dolayı İslam âleminde "İmam, Zeynü'd-Din, Hücetü'l-İslam" gibi unvanlarla anılır. 1058 (450) tarihinde Horasan'da, bugün adı Meşhed olan,

* Prof. Dr. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi/Kıbrıs Yakın Doğu Üniversitesi

Tus şehri civarında “Gazale” köyünde doğmuş ve daha sonra doğduğu köye nispetle Gazâlî adını almıştır. Onun Gazâlî, adını babasının mesleği olan ve Arapça’da yün eğirme anlamına gelen “Gazzal” sıfatından aldığı da kaynaklarda yer almaktadır. Ancak ağır basan görüş doğduğu yere nispetle söz konusu adı aldığıdır. Bu görüşü amcasının ulemadan olması ve “Büyük Gazâlî” adıyla tarihe geçmesi de desteklemektedir. Çünkü amcasının, yün eğirme sanatıyla bir ilgisi yoktur.

Gazâlî, daha çocukken babasını kaybetmiş, babası öleceğine yakın oğulları Muhammed ile Ahmed’i (Gazâlî ile küçük kardeşi) bir sofiye teslim etmiştir. Onlara bıraktığı ve çok az olan malı bitince, sofi geçimlerini sağlamak amacıyla onları bir medreseye yerleştirmiştir. Sonraları Gazâlî, bu hadiseye işaret ederek “Biz Allah rızası için ilim tahsiline başlamadık. Fakat ilim Allah rızası için olmaktan başka bir amacı kabul etmedi” demektedir.¹ Gazâlî’nin, meşhur bir âlim ve sufi olarak bilinen, Ahmed adında bir erkek kardeşi ve birkaç tane kız kardeşi olduğu rivayet edilir. Ayrıca Tus kasabasının âlimlerinden biri olan, yaklaşık 1043 tarihinde vefat eden ve Ebu Hamid el Gazâlî olarak anılan bir amcasının dışında onun ailesiyle ilgili kesin bir şey bilinmemektedir.

Gazâlî, öğrenimini Tus’da yapmış, daha sonra Curcan’a giderek orada Şafii fikhının yanı sıra diğer ilimleri de öğrenmiştir. Buradan memleketine dönerken yolda başından şöyle bir olay geçtiği kaynaklarda yer alır: Beraber yolculuk yaptığı kervanın yolunu hırsızlar keserek, bütün yolcuları soyar ve Gazâlî’nin, içinde notları bulunan torbasını da alırlar. Gazâlî başkanlarına müracaat ederek, öğrenmek için zaman harcadığı bilgilere ait notlarının torbada olduğunu ve bu notların kendilerine hiçbir faydası olmayacağını söyleyerek geri verilmesini ister.² Başkan gülümseyerek, “elinden kâğıt parçaları alınınca cahil kalıyorsun. Bilgi böyle mi olur?” der ve adamlarından torbanın geri verilmesini ister. Bunun üzerine Gazâlî, Tus’ta üç yıl bu notları ezberlemekle uğraşır. Sonra Nişabur’a giderek “İmamü’l-Haremeyn” adını taşıyan büyük âlim Cüveynî’den ders almaya başlar. Bu sıralarda daha genç yaşta iken eser telif eder. Hocası Cüveynî’nin ölümüne kadar Nişabur’da kaldıktan sonra, Bağdat’a bağlı bulunan ve bugünkü adı Samra olan “Serremen rea” şehrine gidip “Nizamü’l-Mülk”ün ikram ve tazimine mazhar kalmıştır. 484 tarihinde Bağdat’taki “Nizamiye Medresesi”nin müderrisliğine tayininden dört yıl sonra tedrisi bırakarak, Şam’a gitmiş, iki yıla yakın burada kalmış, daha sonra Kudüs ve Hicazı ziyaret ettikten sonra vatanına dönmüştür. On sene kadar inzivada kaldıktan sonra 1105 tarihinde dönemin padişahı

1 Gazâlî, *el-Munkız*, (çev. Hilmi Güngör), İstanbul, 1990, Önsöz, s. 7.

2 *Age.*, Önsöz, 5; Watt, W. Montgomery, *Müslüman Aydın*, (çev. Hanefi Özcan), İzmir, 1989, s. 15.

Melikşah'ın oğlu Mehmet Gıyaseddin, onu Nişabur'a davet etmiştir. Orada yeniden tedrise başlayan Gazâlî, bilahare bu görevi de bırakarak Tus'a dönmüştür. Yaptırdığı bir tekke ile bir medresede tedris ve irşad ile meşgul olan Gazâlî, 14 Cemaziyelahir 505 (18 Aralık 1111)'de vefat etmiştir. Mezarı Tus'da meşhur şair Firdevsi'nin mezarının karşısında bulunmaktadır.³

Felsefeye Bakışı: Gazâlî'ye göre hakikati araştıranlar dört gruptan ibarettir. Bunlar şöyle sıralanabilir: Birinci sınıf, rey ve istidlal sahibi olduklarını iddia eden kelim alimleridir. İkinci sınıf, talim ashabından olduklarını, hakikatleri "Masum İmam"dan öğrendiklerini söyleyen Batınilerdir. Üçüncü sınıf, mantık ve burhan erbabı olduklarını iddia eden felsefecilerdir. Dördüncü sınıf, Allah'ın huzurunda bulduklarını, müşahede ve keşf ashabından olduklarını iddia eden mutasavvıflardır.⁴

Kelam ilmini bitirdikten sonra felsefeye başladığını ifade eden Gazâlî, bir ilmi son derecesine kadar öğrenmeyen kimsenin o ilimdeki bozukluğu bilemeyeceğini ifade eder. Ona göre bir ilmin fasit olduğunu iddia edecek kimse o ilimde en büyük âlim sayılan kimseye eşit olmakla kalmayıp onun derecesini geçmeli ve onun kavrayamadığı derin noktaları kavramalıdır. Ancak bu durumda o ilmin fasit olduğuna dair iddiası doğru olabilir. Gazâlî'ye göre kelamcılarının kitaplarında, felsefecileri reddettikleri yerlerde onlardan aldıkları bilgiler vuzuhsuz, tenakuz ve fesatla doludur. İlimlerin inceliklerine nüfuz ettiğini iddia edenler şöyle dursun, cahil halktan bir kimse bile o sözlere kanmaz. Gazâlî, felsefe öğrenimine ciddiyetle sarıldığını, bu konuda yazılmış kitapları bir üstattan yardım görmeğe muhtaç olmadan okumaya başladığını ifade ederek, Allah'ın, boş zamanlarındaki mütâalalarla iki seneden az bir zamanda onu, bu ilmin en son derecesine muttali kıldığını söyler.⁵

Gazâlî, felsefecilerin fırkalarının çok, mezheplerinin farklı olduğunu ifade etmekle beraber onları temelde dehriler, tabiiler ve ilahiler olmak üzere üç kısma ayırır:

Dehriler, en eski felsefecilerden bir gruptur. Kâinatın tedbirli, âlim ve muktedir bir yaratıcısı bulunduğunu inkâr ederler, onlara göre âlem öteden beri kendiliğinden böylece vardır, bir yaratıcısı yoktur. Hayvan meniden, meni de hayvandan meydana gelir. Öteden beri böyledir ve böyle gidecektir.

Tabiiler, daha çok tabiat âleminde, hayvanların ve nebatın ilginçliklerinden bahseden gruptur. Tabiiler, "Hayvanların azasını teşrih (cerrahlık)" ilmi ile çok meşgul oldukları için bu ilimde Allah'ın hayret

3 Gazâlî, *el-Munkız*, Önsöz, s. 6; Watt, W. Montgomery, *Müslüman Aydın*, s. 16-18.

4 Gazâlî, *el-Munkız*, *Resail*'in içinde, Beyrut, Lübnan, Tarihsiz, s. 31.

5 *Age.*, 34-35.

verici sanatlarını ve yüksek hikmetlerini görmüşler, işlerin gayelerine vâkıf, kadir ve hâkim bir varlığı itiraf etmek zorunda kalmışlardır. Onlara göre insandaki “Kuvvei âkile” mizaca tabidir ve mizacın bozulmasıyla o da bozulur; bozulan, yok olan bir şey ise tekrar var olmaz. Bu sebeple bunlara göre “Ruh ölür, bir daha dönmez” ve ahiret yoktur. Onlar cenneti, cehennemi, kıyameti ve hesabı inkâr ederek, ibadet için sevap, günah için azap olmayacağını iddia ederler.

İlahiler, daha sonra yetişen felsefecilerdir. Bunlardan biri Eflatun’un hocası olan Sokrat’tır. Eflatun da Aristoteles’in hocasıdır. Bunlar Dehşetlerle Tabiiileri reddederek, onların büyük hatalarını başkalarına söz bırakmayacak şekilde açıklamışlardır. Sonra Aristoteles, Eflatun, Sokrat ve daha önce yaşamış ilahilerin felsefesini reddederek, hepsinden uzaklaşmıştır. Bununla beraber onların küfür ve bid’at sayılan bazı fikirlerini kabul etmiş, kendini o gibi fikirlerden kurtaramamıştır. Bu sebeple gerek bunları, gerek İbn Sina, Farabi ve başkaları gibi onlara uyan İslam felsefecilerini tekfir etmek vacip olmuştur.⁶

Gazâlî’ye göre felsefi ilimler, elde etmek istediğimiz amaca göre, ri-yaziye, mantık, tabiiye, ilahiye, siyasiye, ahlak olmak üzere altı kısma ayrılır:

Riyaziye: Hesap, hendese (geometri) ve heyet (astronomi) ilimlerinden ibarettir. Bunların hiçbirinde ne olumlu ne de olumsuz yönden dinle ilgili bir şey yoktur. Bunlar akli delillerle ispat olunan şeylerdir. Anlaşıp öğrenildikten sonra inkârı gerekmez.⁷ Matematik bilimleri, matematik; aritmetik ve geometrinin gerekliliklerine değil, bizatihi geometrinin ve aritmetiğin kendileri hakkında düşünmektir. Aritmetik ve geometri akla aykırı olmadıkları gibi, aklın onları inkâr ve ret etmesi de söz konusu değildir.⁸ Matematik biliminin konusu; genel olarak nicelik, özel olarak miktar ve sayılardır. Matematiğin temel dalları, geometri, aritmetik, astroloji; alt dalları ise, optik, ağırlıklı tartma, cebir v.b. bilimlerdir.⁹

Mantık: Mantıkta da ne müsbet ne de menfi yönden dinle ilgili bir şey yoktur. Mantık ilmi, kelamcılarının ve ilim erbabının delile ait zikrettikleri şeyler cinsindedir. Aralarındaki fark ifade şekilleri ve terimlerde görülür.¹⁰ Felsefeciler mantık bilimleri alanında genellikle doğru bir metoda dayanırlar. Mantıkçılar anlam ve amaçlarda değil, kavram ve aktarımlarda hak ehline muhalefet etmektedirler. Onların amacı delil çıkarma yollarını süslemektir¹¹

6 Bkz. *Age.*, s. 35-36.

7 *Age.*, s. 38.

8 Gazâlî, *Makasıdu'l-Felasife*, (tahk. S. Dünya), Mısır, 1961, s. 32.

9 *Age.*, s. 139.

10 Gazâlî, *el-Munkız*, s. 40.

11 Gazâlî, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 32. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. İbrahim Çapak, *Gazâlî'nin Mantık Anlayışı*, Ankara 2005

Tabii İlimler: Bu ilimler, âlemdeki cisimlerden yani göklerden, yıldızlardan, yerdeki su, hava, toprak, ateş gibi basit cisimlerden; bitki, madenler gibi mürekkep cisimlerden; bunların değişmeleri, dönüşümler geçirmeleri sebeplerinden bahseder.¹² Felsefeciler, tabii bilimleri ilahiyat bilimlerinin önüne alır. Fakat Gazâlî, ilahiyat bilimini öne almayı tercih eder. Çünkü ilahiyat daha önemlidir ve bu alanda fikir ayrılıklar daha çoktur. İlahiyat, ilimlerin gayesi ve amacıdır.¹³

İlahi İlimler (Metafizik): Felsefecilerin en çok yanıldıkları meseleler ilahi ilimlerle ilgilidir. Onlar mantıkta burhan için kabul ettikleri şartlara hakkıyla riayet etmedikleri için aralarında birçok ihtilaf çıkmıştır. Felsefecilerin ilahiyat konusunda yaptıkları hatalar yirmi esasa dayanır. Üçü küfrü gerektirir; on yedisi İslam dinine göre bid'at sayılır.¹⁴ Felsefecilerin, metafizik alanındaki inançlarının çoğu gerçeğe aykırıdır ve doğruları çok azdır.¹⁵ İlahi ilimlerin konusu en genel husus yani mutlak varlıktır. Matematik ve tabii ilimlerin konusu olduktan sonra varlığa ilişkin hususlar, ilahi ilmin konusu olmaz. İlahi ilmin konusu, varlığın bütün nedenlerini incelemektir.¹⁶

Siyaset: Felsefecilerin bu konudaki bütün sözleri “dünya işlerine ait saltanat tarafından maslahata binaen kabul edilen tedbirler” şeklinde özetlenebilir. Onlar, bu konudaki bilgileri, Allah tarafından Peygamberlere gönderilen kitaplardan ve geçmişte yaşamış velilerden nakledilen hikmetlerden almışlardır.

Ahlak: Felsefecilerin bu husustaki bütün fikirleri “nefsin sıfatlarını saymak, ahlakını beyan etmek, bunların cins ve türlerini anlatmak, kötü olanların düzeltilmesi için gereken tedbirleri almak ve mücahede bulunmak” tarzında özetlenebilir. Felsefeciler, bu bilgileri mutasavvıfların sözlerinden almışlardır.¹⁷

Şüpheliği ve Bilgi Anlayışı: Meşhur Fransız filozofu Descartes'ten (1596-1650) beş buçuk asır önce dünyaya gelen Gazâlî, Descartes gibi duyulara ve akla dayanan bilgilere tamamıyla güvenilemeyeceğini daha o zaman ortaya atmış, kesin bilgiyi edininceye kadar bütün bilgilerden şüphe etmiştir. Nihayet “zaruri” yani delile muhtaç olmayan bedihi bilgileri kesin bilgi olarak kabul edip şüphelilikten kurtulmuştur.

Gazâlî, kendisindeki bilgileri kontrol ettiğini, kendisinde hissiyat ve zaruriyat dışından bilgi olmadığını, problemleri bu bilgiler dışında çözebilecek daha açık başka bir vasıta olmadığını için bu bilgileri ince-

12 Gazâlî, *el-Munkız*, s. 41.

13 Gazâlî, *Makasıd*, s. 133.

14 Gazâlî, *el-Munkız*, s. 42.

15 Gazâlî, *Makasıd*, s. 32.

16 *Age.*, s. 139-140.

17 Gazâlî, *el-Munkız*, s. 44.

leyerek kuvvet derecelerini öğrendiğini ifade eder.¹⁸ Ona göre mahsusat, renkleri, tatları, kokuları, sesleri, sertlikleri, yumuşaklıkları ayırt etmek gibi beş duyu ile bilinen şeylerdir.¹⁹ Eğer mücerret (soyut) akıl, duyu organlarını kullanmazsa mahsusattan olan önermelerle ilgili hüküm veremez.²⁰ Mesela, “Kar beyazdır”, “Ay yuvarlaktır”, “Güneş aydınlatıcıdır” gibi önermeler mahsusatla bilinir.²¹ Gazâlî, çok ciddi bir şekilde mahsusat ve zaruriyat üzerinde düşündüğünü, bunlarda şüpheye düşüp düşmeyeceğini araştırmaya başladığını ve uzun müddet şüpheden ileri gelen araştırmalardan sonra mahsusatta hata olmayacağına emin olmayı nefsinin kabul etmediğini zikreder. Ona göre mahsusatla ilgili en güvenilir bilgi göz ile elde edilen bilgidir ve bu bilgide bile yanılmak mümkündür. Çünkü göz gölgeye bakar, onu sabit, hareketsiz görür. Ancak bir müddet sonra tecrübe ve müşahade ile onun tedrici olarak hareket ettiğini anlar. Aynı şekilde göz yıldızla bakar, onu bir altın büyüklüğünde görür. Hâlbuki hendesi deliller, onun üzerinde bulunduğumuz küreden daha büyük olduğunu göstermektedir.²² Buna göre bazı arızı durumları istisna ettikten sonra duyularla (mahsusat) bilinen şeylerin doğruluğundan şüphe etmemek gerekir.²³

Mahsusatla elde edilen bilgide şüphe söz konusu iken, akli olan bilgilerden şüphe edilemez. Çünkü “on, üçten büyüktür; bir şey aynı anda hem olumlu hem de olumsuz olmadığı gibi, hem hadis, hem kadim; hem var, hem yok; hem vacip hem muhal olamaz”.²⁴ Gazâlî, nihayetinde zaruriyat denilen bilgilerin güvenilir olduğuna emin olduğunu fakat bu güveni, delil tertip ve tanzim etmek suretiyle değil, Allah’ın onun kalbine attığı bir nur ile elde ettiğini ifade eder.

Gazâlî’ye göre yakın derecesine varan bilgilerde bilinen şeyin asla şüphe götürmeyecek derecede açık olması gerekir. Bunda yanılma, vehme kapılma ihtimali olmaz. Kalp böyle bir ihtimale imkân veremez. Hatadan emin olmak için bilgi o derece kuvvetli olmalıdır ki, mesela birisi o bilginin batıl olduğunu iddia etse ve taşı altına, deyneği ejderha çevirmek suretiyle de davasının doğruluğuna delil getirirse, bu keyfiyet o bilgi sahibini şüpheye düşürmez. Gazâlî, “Ben on sayısının üç’ten büyük olduğunu bildiğim halde birisi “hayır üç on’dan daha büyüktür. Sözüme inanmanız için de şu deyneği ejderhaya çevireceğim” dese ve dediğini yapsa, bilgimde bir şüphe oluşmaz. Ancak o adamın bunu nasıl yaptığına şaşarım” der. Ona göre bu şekilde bilinmeyen, yakın

18 Age., s. 27.

19 Gazâlî, *Miracu’s-Salikin, Resail’in içinde*, Beyrut, Lübnan, s. 112

20 Gazâlî, *Miyaru’l-İlm*, (nşr. S. Dünya), Kahire, 1961, s. 187.

21 Gazâlî, *el-Mustasfa min İlmî’l-Usul*, Mısır, h.1322, 45; *Mihakku’n-Nazar*, (tahk. Refik Acem), Beyrut, 1994, s. 103; *Miyar*, s. 187; *Makasid*, s. 103.

22 Gazâlî, *el-Munkuz*, s. 27; *el-Mustasfa*, s. 45; *Mihak*, s. 103, *Miyar*, s. 188.

23 Gazâlî, *Miyar*, s. 188.

24 Age., s. 28.

meydana getirmeyen bilgi güvene layık değildir, çünkü onda hatadan emin olunamaz. Hatadan emin olunmayan bilgi de yakın ifade etmez.²⁵

Gazâlî, bilimin nesnesi olarak incelenmesi mümkün olan konuları, varlığı eylemlerimize bağlı olan nesnelere (siyaset, yönetim, ibadet, matematik, vb. insani uğraşlar) ve varlığı eylemlerimize bağlı olmayanlar (gök, yer, bitki, hayvan, maden, melek, cin, şeytan ve diğer nesnelere) olmak üzere iki kısma ayırır. Ona göre hikmet ilmi de iki kısma ayrılmaktadır: 1. Eylemlerimizin durumlarını kendisiyle öğrendiğimiz ve pratik ilim diye isimlendirilen, hikmet ilmi. Bu ilmin faydası; dünya işlerimizin kendisiyle düzene girdiği, ahiret beklentilerimizin doğrulandığı fiillerin açığa çıkmasıdır. 2. Bütün varlıkların mahiyetlerinin bir düzen içerisinde nefiste meydana gelmesini sağlayan ve varlıkların mahiyetlerini kendisiyle öğrendiğimiz hikmet ilmi. Bu ilim, teorik ilim diye isimlendirilir.²⁶ Bu iki ilimden her biri kendi içinde üç kısma ayrılır:

a- Pratik ilim; 1. İnsanın diğer insanlarla ilişkilerini düzenleyen yönetim bilimi, 2. Ev yönetimi bilimi; birey, hanımıyla, çocuğuyla, hizmetçi ve evde yaşamakta olan diğer şahıslarla geçinmeyi bu ilimle öğrenir. 3. Sıfatlarında, huylarında hayırlı ve erdemli biri olmak için insanın sahip olması gereken nitelikler ve ahlak ilmi.

b- Teorik ilimler de üçe ayrılır: 1. İlahi (metafizik) ve el-felsefetü'l-ula (ilk felsefe) 2. Matematik, aritmetik ve matematik ile aritmetik arasındaki ilim (el-ilmu'l-evsat) 3. Tabiat bilimi ve aşağı derecede olan ilim (el-ilmu'l-edna) diye isimlendirilen teorik ilimler.²⁷

Gazâlî, ilimleri temelde üç'e ayırmaktadır: 1. Dinin doğrudan teşvik etmediği ve yönlendirmediği, matematik, hendese (geometri) ve astronomi gibi sadece akli olan ilimler. 2. Hadis ve Tefsir gibi sadece nakli olan ilimler. Bu tür ilimleri edinmek kolaydır. Bu ilimlerde ezber kuvveti yeterli olduğu ve akla pek yer olmadığı için büyük, küçük herkes bu ilimleri elde etme açısından eşit durumdadır. 3. Hem akli hem de nakli olan ilimler. İlimlerin en şerefli olanı ise, kendisinde akıl ve naklin birlikte bulunduğu ilimdir; fıkıh ve fıkıh usulü bu ilimlerdendir.²⁸ Ayrıca Gazâlî, ilimleri tıp, matematik, hendese gibi, akli; kelam, fıkıh, fıkıh usulü, hadis, tefsir ve batın yani kalp ve kalbi kötü huylardan arındırma ilmi gibi dini olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Gerek akli gerekse dini ilimler kendi içerisinde külli ve cüz'i kısımlarına ayrılırken, kelam ilmi, dini ilimler içerisinde külli, diğerleri ise cüz'i ilimlerdir.²⁹ Gazâlî, bir de bilgiyi evveli ve matlup olmak üzere ikiye ayırmak-

25 Age., s. 26-29.

26 Gazâlî, *Makasid*, s. 134.

27 Age., s. 135-136.

28 Gazâlî, *el-Mustasfa*, s. 3.

29 Age., s. 5.

tadır: Evveli bilgi, hiçbir araştırma ve talep olmaksızın kendiliğinden öğrenilen bilgidir. Mesela varlık (vucud) ve şey terimleri ile duyuların bir çoğu böyledir. Matlub bilgi ise ismi, kendisinin ayrıntısız ve açıklamasız biçimde bütün durumunu gösteren (ismi, tanımını tamamen içermeyen) bilgidir; bu tür bilgi tanım yoluyla öğrenilir. Matlub bilgi, tanım yoluyla elde edilebildiği halde, doğrulama ve yanlışlaması yapılabilen bilgi çeşidi, burhan yoluyla elde edilebilir. Buna göre, burhan ve tanım, diğer matlub bilgilerin edinilmesine yarayan aletten ibaret olmaktadır.³⁰

Mantık: Gazâli, felsefenin bazı kısımlarını özellikle de metafiziği eleştirdiği halde mantığa ve açık seçik analitik düşünceye büyük saygı gösterir. Ona göre mantık, doğru tanım ve kıyası, yanlış tanım ve kıyastan, kesinlik ifade eden bilgileri, kesinlik ifade etmeyen bilgilerden ayıran bir ilimdir. Mantık ilmi, diğer bütün ilimlerin ölçüsü konumundadır; hatta yeni bilgilere ulaşmanın tek yoludur.³¹ Mantık, bütün bilgiler, bütün bilimler için bir mizan, bir miyar, bir mihakk (ölçüt) gibidir. Mantık ölçüsüne vurulmadıkça hangi bilginin tam ve hangi bilginin eksik olduğu bilinemez. Ayrıca şiire göre vezin, iraba göre nahiv ne ise, akli delillere göre mantık da o dur. Zira şiirin ölçüsüz olanı vezinli olanından ancak şiir vezinleri ile, irabın doğru olanı yanlış olanından nahiv yoluyla ayrıldığı gibi, akıl yürütmelerin doğru olanı yanlış olanından mantık ölçüleri ile ayrılır.³²

Gazâli, bazı eserlerinde mantık ilmini, Eflatun'a dayandırmaktadır. Ona göre Eflatun'un öğrencisi Aristoteles, bu ilmi geliştirmiş ve delillendirme sanatını tertip etmiştir. Astronomi ve geometri (hendese) ilimleri de böyledir. Aristoteles'in kitapları bunlara da temel kaynak olmuştur.³³ Aristoteles'in, mantık ilmini tertip ederek, felsefi ilimlerin daha kolay anlaşılır hale gelmesini sağladığını söyleyen Gazâli, onun ilmini bize layıkıyla aktaranın Farabi ve İbn Sina olduğunu belirtir. Gazâli'ye göre bu iki filozofun dışında Aristoteles'in ilmini bize aktaranlar, hatalı ve karışık olarak aktarmışlardır.³⁴

Gazâli, filozofların mantık ilmi ile ilgili hükümlerinin doğru olduğunu, fakat mantığın sadece onlara ait bir ilim olmadığını zikreder. Ona göre mantık, kelamcıların "Kitap en-Nazar" adını verdiği sanatın kendisidir. Filozoflar, bu ifadeyi kendi arzularına uyararak mantık şeklinde değiştirmişlerdir. Gazâli, mantığın İslam âlimleri tarafından "Kitap en-Nazar" ismi dışında bazen "Kitab el-Cedel" bazen de "Medarik el-Ukul" ismiyle kullanıldığını güçsüz ve akıllı görünmek iste-

30 Age., s. 11-12.

31 Gazâli, *Makasid*, s. 36-37

32 Gazâli, *Miyar*, s. 59-60.

33 Gazâli, *Miracu's-Salikin*, s. 56.

34 Gazâli, *el-Munkız*, s. 36.

yen kişilerin mantık ilmini duyunca bunun, kelamcılarının bilmediği yabancı bir sanat olduğunu ve filozoflardan başka kimsenin bu sattan haberdar olmadığını zannettiklerini ifade eder.³⁵ Ayrıca Gazâlî, *el-Kıstasul-Mustakim* adlı eserinde mantığın temel konularından olan kıyas çeşitlerini, “ölçü=mizan” olarak isimlendirmekte ve buna delil olarak da “Rahman, 1-9” ve “Haddid, 25.” ayetlerini göstermektedir. Gazâlî, aynı eserde ilk öğreticinin Allah, ikinci öğreticinin Cebrail ve üçüncü öğreticinin de Peygamberler olduğunu ifade ederek mantığın kaynağını vahye dayandırmaktadır.³⁶

Gazâlî’ye göre mantığın ele aldığı konular din ile ilgili olmadığından, onun din açısından reddedilmesini gerektirecek bir durum söz konusu değildir.³⁷ Gazâlî’nin felsefi ilimlerin altı disiplininin biri olarak kabul ettiği mantığa verdiği önemi, *el-Mustasfa* adlı eserine yazdığı mukaddimedeki “bu mukaddime, bütün ilimlerin bir mukaddimesidir ve bu mukaddimeyi tam olarak kavramamış kimselerin ilimlerine kesinlikle güvenilmez”³⁸ şeklindeki ifadeleri açıkça ortaya koymaktadır. Böylece Gazâlî, Aristoteles’in formel mantığına İslam aleminde meşruiyet kazandırmış, kendi döneminden başlayarak yakın zamanlara kadar medreselerde okunmasına sebep olmuştur. Aslında Gazâlî, “Mantık bilmeyenin ilmine güvenilmez” demekle mantığa karşı takınılan olumsuz tavrı değiştirmekle kalmamış, onun öğrenilmesinin zorunlu olduğunu da vurgulamıştır.

Gazâlî, mantığı İslami ilimlere özellikle de fıkıh usulüne sistematik olarak uygulayan ilk kişi olarak bilinir.³⁹ Ona göre, mantıkta ne olumlu ne de olumsuz yönden dine taalluk eden bir şey yoktur. Mantık, kıyasların usulünü, burhanın öncüllerinin şartlarını, nasıl tertip edileceğini, haddi sahih denilen tariflerin şartlarını, bunun nasıl takip edileceğini araştırır. Bilgi, ya tanım yoluyla öğrenilen tasavvurdan ya da burhan yoluyla öğrenilen tasdikten ibarettir. Bunlarda inkâr edilmesi gereken bir yön yoktur. Bunlar kelamcılarının ve diğer ilim erbabının delile ait zikrettikleri şeyler cinsindedir. Aralarındaki fark ifade şekillerinde görülür.

Gazâlî’ye göre mantıkçılar, mantık ilminin uygulamasında bazı yanlışlıklara sebep olmuşlardır. Mesela onlar, “burhan” için yakın ifade eden bir takım şartlar ortaya koydukları halde dini meseleleri inceleme sırasında bu şartlara tamamiyle riayet etmeyip çok toleranslı davranmışlardır.⁴⁰ Gazâlî, mantığın din ile bir ilgisinin olmamasına

35 Gazâlî, *Tehafut el-Felasife*, (tahk. Maurice Bauyges), Beyrut, Lübnan, 1927, s. 45.

36 Gazâlî, *el-Kıstasul-Mustakim*, Mısır, 1900, s. 21-22.

37 Gazâlî, *el-Munkız*, s. 40.

38 Gazâlî, *el-Mustasfa*, C. I, s. 10

39 es-Seyyid, Ahmed, A.T., *Ghazali's Views on Logic*, Ph.D. Edinburg Univ. 1981, s. 187.

40 Gazâlî, *el-Munkız*, s. 40-41.

rağmen onunla ilgilenenlerin iki yönden dine zarar verebileceklerini ifade eder: 1. Bilgisiz insanların, dini savunmak amacıyla fasit fikirleri reddetmek için mücadele ederken filozoflar tarafından kabul gören ve önemsenen ilimlerin tamamına saldırmaları. Mesela, onlarla mücadeleye kalkışan bazı bilgisizler geometri, aritmetik, mantık ve astronomi gibi ilimleri inkâra kalkışmışlardır. Hâlbuki bu ilimler üzerinde yapılan karşılıklı inatlaşma ve çekişmeler anlamsızdır.⁴¹ Bu ilimlerin, dinin esaslarıyla hiçbir ilgisi yoktur, dolayısıyla mantıkçılar bunları inkâr edenin aklından, hatta dininden şüphe edebilirler. 2. Çoğu zaman mantığı inceleyen bir kimse onu beğenir, çok açık ve kesin bulur. Mantıkçıların, kendilerinden rivayet edilen ve küfre varan konuları delillerle ispat ettiklerini sanır; dini ilimlerde, o konular hakkında yapılan çalışmalara iyice vakıf olmadan yanlış fikirleri kabul ederek küfre düşer.⁴² Böylece Gazâlî, mantığı inceleyen kimselerin de hatalara düşmeye karşı hazırlıklı olmaları gerektiğini vurgulamaktadır.

Gazâlî'ye göre mantık ilminin en önemli faydası, doğru bilgiyi yanlış bilgidan ayırmaktır.⁴³ Mantık, kesin (yakini) bilgiyi, kesin olmayan bilgidan ayıran bir kanunlar bütünü ve bütün bilgiler için bir ölçüdür. Ayrıca bizi teorik bilgiye götüren tanım (hadd) ve kıyasta bazen madde, bazen şekil, bazen de hem madde hem şekil açısından hata olabilir ve böylece doğru olanları ile yanlış olanları birbirine karıştırılabilir. Bu karışıklıktan kurtulmanın en güzel yolu ve en güvenilir yöntemi mantık bilimidir. Mantık, doğru bilgiyi elde etmek isteyen kişiye tasavvur ve tasdik konusunda doğru hüküm vermesinde yardımcı olur.⁴⁴ Yakini bilgiyi elde etmenin tek yolu olduğu için bilgidan faydalanmayı sağlar. Bilginin faydası da ebedi mutluluğun elde edilmesini sağlamaktır. Mutluluğu elde etmenin nefsin kemaline, tezkiye ve arındırılmasına dayandığı doğru olduğuna göre mantık zorunlu olarak büyük faydaları olan bir ilim dalıdır.⁴⁵ Mantık, duyuların yanıltmalarına karşı insana aklın güvenilirliğini gösterir ve bütün ilimlerde doğru olanı yanlış olandan ayırır.⁴⁶ Kısaca mantık, bilgiyi bilgisizlikten ayırdığı gibi, duyuların yanıltmalarına karşı insana aklın teminatını sağlar. Doğru tanım ve kıyası yanlış olanından ayırt eder. Akli şeyleri, duyulara dayanan şeylerden ve inanç alanında burhanı şüpheden ayırt eder. Zihnin, doğruluğu apaçık olan bilgilerden bilinmeyenlere nasıl ulaşılacağını öğretir.⁴⁷

Gazâlî'ye göre mantık sadece bir alet değil, aynı zamanda bir ilimdir. Bu ilim, bütün ilimlere bir giriş, bir başlangıç mesabesindedir.

41 Gazâlî, *Miracu's-Salikin*, s. 56-57.

42 Gazâlî, *el-Munkız*, s. 41.

43 Gazâlî, *Makasid*, s. 36.

44 Gazâlî, *Miyar*, s. 60.

45 Gazâlî, *Makasid*, s. 37; Dumitriu, Anton, *History of Logic*, C. II, Kent, 1977, s. 29.

46 Gazâlî, *el-Munkız*, s. 26

47 Gazâlî, *Miracu's-Salikin*, s. 110; *Makasid*, s. 35; *Miyar*, s. 60.

O, bilinmeden diğer ilimleri hakkıyla öğrenmek mümkün değildir. Bu bakımdan Gazâlî'ye göre mantık salt bir ilim değil, bütün ilimlerle iç içedir. Buradan hareketle Gazâlî'nin mantığı evrensel bir ilim olarak gördüğü söylenebilir.

İslam Meşai Felsefesi Eleştirisi: Gazâlî'ye göre mülhitlerin taklit ettikleri önceki filozoflar ve sonrakilerden hayatta olanlar, Allah'a ve Ahiret gününe iman konusunda ittifak etmişlerdir, ihtilafları ise ayrıntılara yöneliktir. Mucizelerle desteklenmiş olan peygamberler, Allah'a ve Ahiret gününe insanları imana davet için gönderilmiştir. Fikir sahibi kimseler nezdinde değer verilmeyen küçük bir azınlık dışında Allah'ı ve Ahireti inkâra yeltenen olmamıştır. Filozoflar, Allah'a inanmışlar ve onun resullerini tasdik etmişlerdir. Bu esaslar dışında kalan konularda yanlışlığa düşüp, doğru yoldan sapmışlardır.

Gazâlî, filozofların ihtilaflarının çok ve metotlarının birbirinden farklı olmasından dolayı, muhatap olarak sadece muallim-i evvel veya feylesof-u mutlak olarak isimlendirilen Aristoteles'i seçer. Çünkü filozofların iddialarına göre onların bilimlerini, düzenleyen, fikirlerindeki karışıklığı gideren, arzularının esaslarına en yakın olanı Aristoteles'tir. Aristoteles, kendisinden önce gelen herkesi, hatta filozofların yanında "Eflatun-i ilahi" olarak bilinen hocasını bile reddetmiştir. Sonra da hocasını muhalefetine mazur göstermek için "Eflatun'u severim, doğruyu da severim. Ancak doğruyu daha çok severim" demiştir. Gazâlî'ye göre bu ifadeler, filozofların görüşlerinin kendi aralarında bile düzenlenmiş ve tespit edilmiş olmadığını ve onları kesin bilgiyi, araştırmaya dayanmayan zan ve tahminlere dayandırdığının göstergesidir. Filozoflar ilahi ilimlerin doğruluğunu matematik ve mantık ilimleri ile ispata çalışarak, zayıf akılları kandıra kandıra, mezheplerini kabul ettirmeye çalışırlar. Hâlbuki onların ilahiyat sahasındaki delilleri, matematik ve mantık sahasındaki kesin delilleri gibi tahminden uzak olsaydı, bu sahada ittifak ettikleri gibi, ilahiyat meselelerinde de ayrı görüşlere kapılmazlardı.

Gazâlî'ye göre filozoflarla öteki fırkalar arasında bulunan anlaşmazlıklar üç kısımdır: a- Birinci kısımdaki anlaşmazlık lafza aittir, tabir ve ifadelerle ilgilidir. Filozofların Allah'a "cevher" demeleri böyledir. Ancak onlar, "cevher" derken, "bir yerde olmayan, yer kaplamayanı" kastederler. Yani "cevher", muhaliflerin anladığı manayı kastederek "bir yerde duran, mekân kaplayan" anlamında değil, başka bir şeye ihtiyaç göstermeden kendi kendine duran varlık demektir. Gazâlî'ye göre bu görüş doğrudur. Çünkü âlemin yaratıcısı, kendi kendine durandır. Allah'a cevher denmesi dil ile ilgilidir, nitekim dâlimlerin çoğu Allah'a "cevher" demektedir. b- İkinci kısım, filozofların görüşlerinin din esaslarından birine aykırı olmayan meseleleri içine alır. Bunların kabul veya reddi, peygamberleri tasdik prensibi ile ilgili değildir. Me-

sela onlar, ay tutulmasını açıklarken, dünyanın, güneş ile ay arasına girmesi sonucunda ay ışığının yok olmasından ibaret olduğunu söylerler. Çünkü dünya, küre biçimindedir ve ışığını güneşten alır, gök onu her yandan kuşatmıştır. Ay, dünyanın gölgesi altında kalırsa, güneşin ışığı kendisine ulaşmaz. Kısacası bilimsel olan ve din ile ilgili olmayan konuları inkâr etmenin bir anlamı yoktur. Bu tür konularla ilgili görüşleri reddetmenin, din bakımından bir görev olduğunu düşünen kimse, dine karşı suç işlemiş ve dinin durumunu zayıflatmış olur.⁴⁸ c-Üçüncü kısımda anlaşmazlık, alemin hadis olması, Allah'ın sıfatları, insanların bedenleri ile birlikte haşredilmeleri gibi dinin esaslarından biri ile ilgilidir. Filozoflar bütün bunları inkâr etmişlerdir. Gazâlî'ye göre filozofların dini konularda (ilahiyat konusunda) yaptıkları hatalar yirmi esasa dayanır. Üçü küfrü gerektirir. On yedisi ise İslam dinine göre bid'at sayılır. Gazâlî, filozofların bu yirmi meseledeki görüşlerini yıkmak için *Tehafütü'l-Felasife* adlı eserini yazmıştır. Buna meşhur İslam filozofu Endülüs'lü İbni Rüşd *Tehafütü Tehafütü'l-Felasife* adlı kitabıyla cevap vermiş, Fatih Sultan Mehmet de devrinin âlimlerinden Hocazade Mustafa ile Tus'lu Alaeddin'e bu iki kitabın mukayesesi hakkında birer kitap yazmalarını emretmiştir.

Gazâlî'nin filozofları küfürle itham ettiği üç mesele şunlardır:

1. İnsan öldükten sonra cesedi tekrar dirilmez. Sevap ve azap gören ruhtur. Azap, cismani değil, ruhanidir. Gazâlî'ye göre "filozoflar, ruhun azap çekeceğini kabul etmede isabet etmişlerdir. Ruh azabı çekecektir. Ancak filozoflar, cesedin dirilmesini inkâr etmede hatâ etmişler ve bu iddia ile şeriata göre küfre girmiş sayılırlar.⁴⁹

2. Allah'ın cüz'ileri ve hadiselerin ayrıntılarını bilmeyip sadece küllileri bildiğini, ciz'ileri ise, ancak gök meleklerinin bildiğini söylemeleri.⁵⁰ Onların "Cenabı Hak külliyatı bilir, cüz'iyatı bilmez" demeleri, şeriata göre açık bir küfürdür. Nitekim Kur'an'da "O'nun ilminden göklerde ve yerde zerre kadar bir şey kaçmaz" (34/3) denmektedir.⁵¹

3. Âlemin kadim olduğunu, Allah'ın, illet'in (neden'in) malul'e (nedenliye) takaddümü gibi, alem'e rütbe itibariyle takaddüm ettiğini, aksi takdirde bunların, varlıkta iki eşit varlık gibi görüleceğini ileri sürmeleri. Filozoflar, Kur'an'ın ayetleri ile karşılaştıkları zaman, bu ayetlerin ihtiva ettiği akli lezzetlerin insanlara anlatılmasının ve onların da bunları anlamasının imkânsız olduğunu ileri sürerler. Böylece bu lezzetleri hissi lezzetlere benzetmiş oluyorlar ki, bu da açık bir küfürdür.

48 Gazâlî, *Tehafut el-Felasife*, s. 39-40.

49 Gazâlî, *el-Munkız*, s. 42-43; *Miracüs-Salikin*, s. 83-84.

50 Gazâlî, *el-İktisat fi'l-İtikad*, (hızr. İ. A. Çubukçu ve H. Atay), Ankara, 1962, s. 249.

51 Gazâlî, *el-Munkız*, s. 42-43; *Miracüs-Salikin*, s. 83-84.

Gazâlî, filozofların âlemin yaratıcısını, nübüvveti ve peygamberimizi tasdik etmekle beraber, şer'i nasslara aykırı düşen birtakım inançlara sahip olduklarını ifade eder. Onlara göre Peygamber haklıdır; söylediği sözlerden insanların iyiliğini kastetmiştir, fakat insanlara gerçeğin anlatılması ve onların da bunu anlamasının güçlüğü, hatta imkânsızlığından dolayı hakikati açıklamaya kadir olamamıştır.⁵²

Kelama Bakışı: Gazâlî, kelim ilminin özüne vakıf olduğunu, bu ilimde "Muhakkik" sayılan kimselerin kitaplarını incelediğini, bu ilmin kendi gayesini gerçekleştirmek için yeterli olmakla beraber, onun amacını gerçekleştirmede yetersiz olduğunu ifade eder. Ona göre kelim ilminin gayesi, Ehli Sünnet inancını muhafaza etmek, onu bid'at erbabının karıştırmalarından korumaktır. Allah, elçisinin diliyle kendi kullarına din ve dünyalarının iyiliğini sağlayan hak bir inancı telkin etmiştir. Kur'an ve hadisler bunu bize haber vermektedir. Sonra şeytan, bid'at ashabının vesveselerine, sünnete aykırı bir takım fikirler ortaya çıkarmış, insanlar da bu fikirleri yayarak, Müslümanların doğru inançlarını bozmaya çalışmışlardır. Bu nedenle kelim âlimleri, Ehli Sünnet inancına aykırı bir şekilde türeyen bid'at ashabının kötü gidişlerini meydana koyacak fikirlerle sünnete yardımcı olmuşlardır.

Bazı kelimciler, sünneti iyi müdafa, peygamberin telkin ettiği akideyi muhafaza ederek, uydurma bid'atlere karşı koymakla beraber, bu müdafalarda, hasımları tarafından ileri sürülmüş, kendileri tarafından taklit, ya icma-ı ümmet, ya da Kur'an ve hadise uygunluk dolayısıyla kabul edilmiş bazı öncüllere dayandılar. Daha çok hasımlarının sözlerindeki çelişkileri ortaya koymak, onların kabul ettikleri esasların doğurduğu batıl fikirleri muaheze etmek gibi şeylerle uğraştılar. Gazâlî'ye göre bedihi sözlerden başka sözleri kabul etmeyen bir kimse için bu çeşit sözlerin faydası çok azdır. Kelim ilmi meydana geldikten sonra onunla meşguliyet çoğalınca, kelimciler, sünneti savunurken eşyanın hakikatlerini anlamaya özendiler. Cevher, araz ve bunların ahkâmından bahsetmeğe başladılar. Fakat kelim ilminin amacı bu değildir. Bunun için kelimciler asıl amacı gerçekleştiremediler ve halkın inanç ihtilafından doğan şaşkınlık karanlığını tamamıyla gidere-mediler.⁵³

Gazâlî, kelim ilminin bazı insanlar için önemli olduğunu ifade etmekle beraber avamdan olanlar için zararlı olduğunu zikreder. Ona göre avamın kelim ilmi ile meşgul olması sakıncalıdır. Bu ilimde ele alınan deliller, kalp hastalıklarını tedavi eden ilaçlar gibidir. Bu ilaçları kullanan doktor, sağlam fikirli, keskin görüşlü ve maharetli değilse,

52 Gazâlî, *el-İktisad fi'l İtikad*, s. 249-250.

53 Gazâlî, *el-Munkız*, s. 32-33.

faydadan çok zarar verir.⁵⁴ Gazâlî, kalamcı ile avam tabakası arasındaki farkı ortaya koymaya çalışırken, avamın sadece inanmakla yetindiğini, bunun onlar için yeterli olduğunu, kalamcıların ise inanmakla yetinmeyip inandıkları şeye neden inandıklarını da delillendirdiklerini ifade eder.⁵⁵

Kelam ilminde derinleşmek ve onun ayrıntılarıyla uğraşmak farz-ı ayın değil, farz-ı kifayedir. Batılda ısrar eden ve delilleri anlamaya zekâsı müsait olan kimseyi delil ile hakka davet etmek dinde önemlidir. Bir sapığın türemesi ve şüpheler ortaya atarak, doğru yolda olanları sapıtmağa yeltenmesi mümkündür. Böyle bir kimsenin şüphesine karşı koymak isteyen, bu şüpheyi açıklaması ve onun sapıklığa teşvikine muhalefet etmesi gerekir. Bu da ilimsiz mümkün değildir. Bu gibi hadiseler her yerde olur. Her yerde sapıklık propagandacılarına karşı koyacak, haktan ayrılanları geri çevirecek, şüphenin tesirlerinden Ehl-i Sünnet inancına sahip kimselerin kalplerini temizleyecek ve bu ilimle meşgul olarak hakkı koruyacak bir kimsenin bulunması zorunludur. Fakihsiz ve doktorsuz kalan bir memleket gibi, böyle bir âlimden mahrum olan memleketin bütün halkı, bu mahrumiyetten sorumludur.⁵⁶

Din, aklın tek başına idrak edemediği bazı şeyleri getirmiştir. Çünkü akıl, ibadetin ahirette mutluluk, isyanın mutsuzluk sebebi olacağını tek başına idrak edemediği gibi bunların imkânsızlığına da hükmedemez. Akılın tek başına idrak edemediği konularda din destekleyici görev yapar. Mesela, akıl, mucizenin doğruladığı şeylerin doğrulanması gerektiğine hükmeder ve ondan gelen haberi bu yolla tasdik eder. İşte kelam ilminin içeriğini bu gibi konular oluşturur. Bütün bunlardan kalamcının inceleme ve araştırması, öncelikle en genel şey'den yani mevcut'tan başlayıp detaya doğru indiği anlaşılmalıdır. Kalamcı bu detay içerisinde, Kitap, Sünnet ve Peygamberin doğruluğu gibi ilkeleri ortaya koyar. Bu noktadan hareketle usulcü, fakih, müfessir ve muhaddisin kelam ilmini öğrenmelerinin şart olduğu, çünkü bu alimlerin en yüksek olan külli ilmi halletmeden, cüz'i ilimlere inmelerinin mümkün olmadığı söylenebilir. Ancak her ne kadar kelam ilmini de öğrenmek, dini ilimlerle donanmış mutlak bir alim olmak için şart olsa da, usulcü, fakih, müfessir veya muhaddis olabilmek için kelam ilmini öğrenmek şart değildir. Çünkü her bir cüz'i ilmin bünyesinde, taklit yoluyla önceden kabul edilen ve sübutunun kanıtı başka bir ilimde aranan birtakım ilkeler vardır.⁵⁷

Gazâlî, Hz. Peygamber ve ashabının kelam ile ilgilenmemesinin gerekçesi olarak onların döneminde kelama ihtiyaç duyulmamasını gös-

54 Gazâlî, *el-İktisad fi'l-İtikad*, s. 9.

55 Gazâlî, *Kitabu'l-Erbain fi Usulud-Din*, (tahk. Muhyiddin Sabri el-Kurdi), 1344, Mısır, s. 25.

56 Gazâlî, *el-İktisad fi'l-İtikad*, s. 13-14.

57 Gazâlî, *el-Mustasfa*, 6-7.

termektedir. Çünkü bid'atler o dönemden sonra ortaya çıkmış, akaid meselelerinde fırkalar türemiştir. Bu nedenle peygamber ve ashabının yolunu savunmak sonrakilere için çok büyük bir zaruret ve önemli bir görev olmuştur. Kalam, bid'at hastalığına tutulanların iman ve itikadını tedavi eden ve birçoklarını da bu hastalıktan, koruyan tedavi bilgisidir. Şunu da ilave etmek gerekir ki kalam ilminin duraklaması veya gelişmesi bid'atların, İslam inancına itiraz ve saldırılarının kuvvet ve önemine bağlıdır.⁵⁸

Batinileri Eleştirisi: Batiniler İslam inancını saptırarak yanlış anlaşılması için çaba sarf eden bir gruptur. Gazâlî'ye göre bu mezhebin dışı Rafizilik, içi küfürdür. Onlar, ilimlerin esaslarını sadece masum imamın sözüne bağlayarak, şüphe hastalığına tutulma ve akıl yürütenlerin ihtilafları bahanesi ile akılların gerçeği kavrama vasıtası olmaktan çıkarılması gerektiğini iddia ederler. Onlara göre gerçeği sadece masum imam gösterebilir. Dinin bütün sırlarına Allah tarafından muttali olan sadece o'dur. Hidayete ermeye sebep olan ve problemleri çözen o'dur. Her dönemde dini konularda müphem kalan hususlarda kendisine müracaat edilecek bir masum imam bulunur. Batinilerin asıl gayesi dine aykırı olan şeyleri dindenmiş gibi göstermektir. Onlara göre davet yolları için bir tek metot belirlenmiş değildir. Aksine kendilerine uymalarını ve imamlarına sevgi beslemelerini sağladıktan sonra, her guruba, görüşlerine uygun olacak tarzda hitap ederler.⁵⁹

Gazâlî, Batinilerin "biz her şeyin manasını, hakkı öğretmeğe memur masum bir imamdan öğrenmişiz" şeklindeki fikirlerinin halk arasında yayılmasından dolayı onlarla ilgili bir eser yazmak isterken tesadüfen bu dönemde halife olan Müstazhir Billah İbni Muktedi tarafından bu konuyla ilgili bir kitap yazma teklifi aldığını ve bunun zaten yazmayı düşündüğü kitap konusunda onu şevklendirdiğini, bu amaçla Batinilerin fikirlerini ortaya koyarak eleştirdiği *Fedaihu'l-Batiniyye/el-Mustazhiri*, adlı esri yazdığını ifade etmektedir. Gazâlî, Batinilere karşı ciddi fikri mücadelelerde bulunmuş, onlara karşı *Fedaihu'l-Batiniyye/el-Mustazhiri* adlı esrinin yanı sıra, yine bu eserin kısa bir özeti niteliğinde olan *K. Kavasımu'l-Batiniyye* ve onların fikirlerini kıyas çeşitleriyle çürütmeyi konu edinen *el-Kıstasu'l-Mustakim* adlı eserleri yazmıştır.

Gazâlî'ye göre Batinilerden, insanı karışık ve karanlık fikirlerden kurtaracak bir şifa beklenemez. Bunlar imamın tayini hususunda delil göstermekten acizdir. Onlara masum imamdan ne öğrendiniz? denerek bir takım sorular sorulduğunda söyleyebilecekleri bir şey yoktur. Onlar kendi acizliklerini görünce işi imama havale ederler. Bunlar muallimi aramak ve onu bularak kurtuluşa kavuşmak fikriyle ömür-

58 Gazâlî, *İlcamu'l-Avam an İlmi'l-Kelam*, Kahire, 1303, s. 29.

59 Gazâlî, *Fedaihu'l-Batiniyye/el-Mustazhiri*, (tahk. Abdurrahman Bedevi), Kahire, 1964, s. 37.

lerini boşa harcarlar. Bunlardan bazıları imamdan öğrenilmiş bilgileri olduğunu iddia eder, ancak anlattıkları Fisagorun bozuk felsefesinden başka bir şey değildir. Amaçları cahil halkı, akli zayıf olanları muallime ihtiyaç bulunduğuna inandırmak, “muallime ihtiyaç yoktur” diyenlere karşı kuvvetli ve susturucu sözlerle mücadele etmektir. Birisi “muallime ihtiyaç vardır” diye onlardan birine uyar gibi görünse ve “muallimden öğrendiğini anlat, onun taliminden bizi de faydalandır” dese, duraklarlar.⁶⁰

Sonuç olarak Batinilerin görüşlerinin, hatalı, sapık ve bidat olduğu kabul edilmeli ve kendilerinin İslam inancının dışında oldukları vurgulanarak, onlardan uzak durulmalıdır.⁶¹

Uluiyyet Anlayışı: Allah'ın varlığını ispat edenler, O'nun her şeyi bildiğinde ittifak etmişlerdir. Fakat O'nun ilminin, kendi zatına zait olup-olmadığı konusu ihtilafıdır. Gazâlî'ye göre Âlemin ya bir yaratıcı vardır veya yoktur. Eğer, “bir yaratan yoktur” denecek olursa bu hüküm doğru olmaz. Eğer âlemin bir yaratıcı varsa, bu yaratıcı, ya yarattığı bu âlemi bilir veya bilmez. Eğer yarattığı halde onu bilmediği iddia edilirse, ya birinin zoruna mağlup olmuş veya unutmuş, gaflet etmiştir. Böyle bir hüküm muhal olduğu için bu ihtimaller batıldır. O halde “Allah, yarattığı âlemi bilir” ihtimali geriye kalır.⁶²

Allah, zatında Bir'dir, ortağı yoktur. Tek'tir, benzeri yoktur. Her şey ona muhtaç iken O, hiçbir şeye muhtaç değildir. Kadimdir, varlığının evveli yoktur. Ezelidir, mevcudiyetinin başlangıcı yoktur. Varlığı devamlıdır, sonu yoktur. Ebedi'dir, varlığının nihayeti yoktur. Varlığı bizatihi kaimdir, ne ezelde ne de ebed'de kendisine yokluk gelmez. O, Evvel'dir, Ahir'dir, Zahir'dir, Batın'dır, her şeyi bilir. İlmi her şeyi kuşatmıştır.⁶³ Âlemin varlığını gerektiren sebep, kadimdir eğer hadis olsaydı, başka bir sebebe ihtiyaç duyar, böylece teselsül, sonsuzluğa varırdı. Bu da ya muhaldir ya da kesin olarak bir kadimde son bulur. Gazâlî, kadim sözleriyle varlığına yokluk arız olmayan şeyi kastetmekle beraber, ondan iki şeyin anlaşıldığını ifade eder: Bunlardan biri, bir şeyin varlığını ispat etmek diğeri de, geçmişte o şeyin varlığından önce yokluğunun bulunmadığını ortaya koymaktır.⁶⁴

Âlemin yaratıcısı ezelden beri vardır ve varlığı devamlıdır. Çünkü kıdemi sabit olanın yokluğu muhaldir. Âlemin yaratıcısının kıdemi sabit olduğuna göre O, yer tutan bir cevher değildir. Eğer bir yer tutsaydı, orada hareket ve sükûndan uzak kalamazdı. Her cisim yer işgal etti-

60 Gazâlî, *el-Munkız*, 47, 54-55.

61 Gazâlî, *Fedaihu'l-Batinıyye/el-Mustazhiri*, s. 146

62 Gazâlî, *Miracüs-Salikin*, s. 83.

63 Gazâlî, *Kavaidu'l-Akaid*, (trc. Yaman Arıkan), İst. 1971, s. 256; *Miracüs-Salikin*, s. 86.

64 Gazâlî, *el-İktisad fi'l-İtikad*, s. 35.

ği için âlemin yaratıcısı cisim değildir. Âlemin yaratıcısı, araz olmadığı gibi, yönlerden hiçbirleriyle de ilgisi yoktur. Yüce Allah arş üzerinde kurulmuş olmakla vasıflandırılmamalıdır. Zira cismaniyeti kabul eden ve bunun üzerine kararlaştırılmış olan her şey, zorunlu olarak bir ölçü üzerine yaratılmıştır. Çünkü böyle bir şey cisimden ya daha büyük, ya daha küçük, ya da ona eşit olur. Gazâlî, “Rahman Arşa kuruldu” (20/5,9) ayeti hakkında şöyle demektedir: “İnsanlar bu konuda avam ve ulemâ tabakaları olmak üzere iki kısma ayrılırlar. İnsanların avam tabakasına layık olarak gördüğümüz husus, onların bu gibi tevillere karıştırılmayıp, teşbihi gerektiren ve hudusa delalet eden her şeyin inanç ve akidelerinden sökülüp atılmasıdır. Avam bu ayetlerin manalarından şiddetle men edilmeli ve onlara, “bu sizin anlayabileceğiniz bir mesele değildir. Bu gibi konulardan uzak kalmalısınız ve her ilmin mütehasısları olduğunu bilmelisiniz” denmelidir. Gazâlî, Mutezile’nin tersine Yüce Allah’ın gözle görülebileceğini iddia eder. Ona göre Allah, zatı’nın varlığından dolayı görülür. Bu ise ancak kendi zatından dolayı olup, fiilden veya sıfatlarından belirli bir sıfattan dolayı değildir. Buna göre O’nun bilinmesi vacip olduğu gibi, görülmesi de vaciptir. Gazâlî, bununla, O’nun bilfiil bilinir ve görülür olmasının vacip olduğunu kastetmediğini, amacının O’nun bil kuvve olarak görülebileceğini ortaya koymak olduğunu ifade etmektedir. Başka bir deyimle, O, zatı itibarıyla rüyet’in kendisine taalluk etmesine hazır bir durumdadır. Kendi zatında buna engel olacak veya bunu muhal kılacak hiçbir şey yoktur.⁶⁵

Nübüvvet Anlayışı: Peygamberler, Allah’ın, kullarına gönderdiği elçilerdir. İnsanların hidayete gelmeleri için Allah peygamberleri göndermenin yanı sıra onları mucizelerle de desteklemiştir. Melekler vasıtasıyla Peygamberlere vahiy gelir ve onlarda kendilerine gelen vahiy ile insanları doğru olan şeylere davet ederler. Allah, okur-yazar olmayan ve Kureyş kabilesine mensup olan Muhammed (a.s)’ı, Arap ve Arap olmayan bütün insan ve cinlere son elçi olarak göndermiş, ona verdiği din ile bütün geçmiş dinleri hükümsüz kılmıştır. Allah, kullarına Hz. Muhammed’in getirdiği dünyevi ve uhrevi bütün hususları tasdik etmelerini ve ona tabi olmalarını zorunlu kılmıştır. Hz. Muhammed, haber verilmesi gereken her şeyi haber vererek insanları Allah’ın yoluna davet etmiştir. Allah’tan uzaklaştırıp cehenneme götürecektir şeylerden de onları men etmiştir.⁶⁶

Allah, insanlara Nübüvveti anlamaları için uyku örneğini vermiştir. Uykuda olan kimse gaipten haberdar olabilir. Gelecekte olacak bir şeyi açık veya tabir ile anlaşılacak bir şekilde idrak edebilir. Bunu insan nefsinde tecrübe etmese ve kendisine “Bazı insanlar baygın bir şekilde

65 Gazâlî, *el-İktisad fi'l-İtikad*, s. 35, 38-41, 51-52, 60-61.

66 Gazâlî, *Kitabu'l-Erbain*, s. 22-23.

ölü gibidir, duyguları, işitmeleri, görmeleri yok olur ve bu halde gaybı idrak ederler” dense inkâr edip, bunun mümkün olmadığını delil ile ispata kalkışır. Oysa his kuvvetleri insanın bunu inkâr etmesini engellemektedir.

Gazâlî'ye göre akıl insanların hallerinden biridir. Bu hal içinde kendisinde manevi bir göz açılır. Onunla his kuvvetlerinin idrakten uzak kaldığı makulat çeşitleri anlaşılır. Bunun gibi nübüvvet de içinde insanda manevi bir gözün hâsıl olduğu bir haldir. Bu gözde, gaybı ve aklın idrak edemeyeceği şeyleri gören bir nur vardır. Nübüvvet hakkında ya imkânında ya varlığında ya da muayyen bir şahısta olmasında şüpheye düşülebilir. Mümkün olmasına delil, onun var olmasıdır. Var olması ise dünyada akıl ile elde edilmesi tasavvur edilmeyen birtakım bilgilerin varlığı ile sabittir; tıp, nücüm ilimleri gibi. Bunlardan bahseden kimse bunların sadece Allah'ın ilhamı ve tevfiği ile idrak olduğunu bilir. Bunlar tecrübe yolu ile elde edilmez. Nücüm ilmine ait bin senede bir meydana gelen olaylar vardır. İlaçların hassaları da böyledir. Bu, akıl ile idrak edilmeyen şeylerin idraki için de bir yolun bulunmasının mümkün olduğunu gösterir. Nübüvvetten maksat da budur. Daha doğrusu aklın idrak edeceği şeylerin dışında kalan bu gibi şeylerin idraki nübüvvetin hassalarından sadece biridir. Nübüvvetin bundan başka daha birçok hassaları vardır. Bunlar tasavvuf yoluna bağlanmakla meydana gelen zevk ile idrak edilir. Çünkü yukarıdaki nübüvvet hassasını ancak insanda var olan örnek ile yani uyku ile anlamak mümkündür. Muayyen bir şahsın peygamber olup olmadığından şüphe edilirse, onun halleri müşahede veya tevatür ile öğrenilmedikçe yakın oluşmaz. Mesela tıp ve fıkıh bilinirse; kendilerini görmeden sözlerini işitmek suretiyle fakih ve tabipler de bilinebilir. Bunun gibi nübüvvetin manası anlaşıldığında Kur'an ve hadisleri çok okuyanda, Hz. Muhammed'in nübüvvet derecelerinin en yükseğinde bulunduğu dair zaruri bir ilim meydana gelir.⁶⁷

Nübüvvet, bir şahsa verilir. Allah, bu şahsın elinde garip fiiller izhar eder; harikulade şeyler gösterir. Bunlarla kişinin insanüstü bir kaynaktan kuvvet aldığı ortaya çıkar. Peygamber olan şahıs, Allah'ın kendisine verdiği kuvvet ile insan zekâsının başarabileceği ne kadar hüner varsa hepsine meydan okur ve yıkar. Böylece kendisinin insanüstü bir kuvvetten yardım aldığı anlaşılır.

Gazâlî'ye göre bir kimseye peygamber denebilmesi için kendisinde şu sekiz şartın bulunması gerekir: 1. Peygamberlik iddiası, risaletin sahil olacağı bir dönemde olmalıdır. Mesela, Muhammed (a.s) peygamberlerin sonuncusudur. Ondandan sonra peygamber gönderilmeyeceğine göre, herhangi bir peygamberlik iddiası doğru olamaz. 2. İnsan

maharetine dayanan ve o dönemde revaçta olan her türlü hünerleri mucizelerle yıkabilmelidir. 3. Peygamberlik davasında bulunan kişi, davasıyla meydan okumalıdır. 4. Davası ameline uygun olmalıdır. 5. Sözü kalbe taalluk etmelidir. 6. Yalancı olmamalı, alni ak olmalıdır. 7. Gösterdiği harikuladeliklerin mucize olduğuna inanılmalıdır. 8. Hiçbir insan, onunla muarazaya girememeli, herkes aciz kalmalıdır. Bu sekiz şarta eklenen dokuzuncu bir şart da, gösterdiği mucizelerin, zamanın ilim, hüner ve hikmet erbabı tarafından üzerinde atışma ve tartışmalar yapılan şeyler cinsinden olmasıdır.

Allah Resulünün gösterdiği mucizeler sihir değildir. Çünkü sihir, onu yapan varoldukça vardır. Hâlbuki İslam dini asırlar geçmesine rağmen varlığını sürdürmüştür. Ayrıca bugüne kadar gelmiş-geçmiş bütün insanlar Kur'an'ın bir benzerini meydana getirmekten aciz kalmışlardır. Allah Resulü hiç ilmi olmayan ümmiler arasından çıkmış, onların arasında yetişmiş olmasına rağmen, bütün ilimlere şamil olan ve kimsenin bir benzerini meydana getiremediği Kur'an'ı getirmiştir.⁶⁸ Kur'an'ın üslubunun akıcılığı, insana hayret veren nazmıyla bir arada bulunan fesahati, Arapların gerek şiirlerinde, gerekse hutbelerinde kullandıkları metotlardan farklı bir metot kullanması, son derece akıcı ve anlaşılır olması, onun mucize olduğunun göstergesidir.⁶⁹

Ahiret Anlayışı: Ölümünden sonra hayatın devamı meselesi bütün ilimler için önem arz etmektedir. Çünkü ilimler hayatın devamı anlayışı göz önünde bulundurulduğu zaman önem kazanır. Eflatun'a göre ruh kadimdir. İbn Sina'ya göre ise hadis'tir; fakat her ikisi de beden ölmesiyle ruhun ölmediğinde ittifak etmişlerdir. Eflatun ruhun varlığının bir başlangıcı olmadığını savunurken, İbn Sina onun varlığının bir başlangıcı olduğunu savunur. Bazı Dehriiler de ruhun, beden ölmesiyle öldüğünü iddia etmiş, fakat bu iddialarına bir delil getirememişlerdir. İslam âlimlerine göre ruh hadistir. Varlığının bir başlangıcı olduğu gibi, yokluğu kabul etmeyen bir cevherdir.⁷⁰

Ahirette herkesin dünyada yaptıklarının karşılığı olarak hesaba çekileceğine inanmak gerekir. O gün halkın halleri birbirinden farklıdır. Allah, kullarını dirilttikten sonra onları fiil, söz, niyet ve inançlarına göre hesaba çeker. Bu hesap esnasında kimisi güçlülükle karşılaşır, kimisi kolaylıkla hesabını verir, kimisi de sorusuz-sualsiz cennete girer.⁷¹ Ahirette günahkar mü'minler, işledikleri günahların cezasını çektikten sonra cehennemden çıkarılırlar. Öyle ki kalbinde zerre kadar iman bulunan hiç kimse cehennemde kalmaz. Günahkar mü'minlere peygamberler, âlimler, şehitler ve şefaahat hakkı bulunan diğer mü'minler

68 Gazâlî, *Miracu-Salikin*, s. 98-99.

69 Gazâlî, *el-İktisad fi'l İtikad*, s. 207-209.

70 Gazâlî, *Miracus-Salikin*, s. 68, 76.

71 Gazâlî, *Kitabu'l-Erbain*, s. 21.

şefaath eder, onlar için şefaath eden bulunmazsa Allah'ın fazlı ile cehennemden çıkarılırlar. Sonra, imanlı kişiler ebediyen kalmak ve Allah'ın cemalini temaşa etmek üzere cennete; imansızlar da çeşitli azaplar görmek ve bir perde ile Allah'ın cemalinden uzaklaştırılmak üzere cehenneme yerleşirler.⁷²

Haşr: Haşr, yaratıkların tekrar diriltilmeleri, kendi bedenlerine iade edilmeleri anlamını taşır. Haşra dini hükümler delalet etmektedir. Ayrıca bu, ilk yaratma deliliyle mümkündür. Çünkü ruhun bedenlere iadesi, ikinci bir yaratmadır. Bununla ilk yaratma arasında bir fark yoktur. Şüphesiz bir şeyi inşa etmeye ve ilk defa yaratmaya kadir olan, onu iade etmeğe, yeniden yaratmağa da kadirdir. İşte Yüce Allah'ın "De ki, onları ilk defa yaratan diriltecektir" (36/79) sözünün anlamı budur.⁷³ Enbiya, 21/104, Yasin, 36/77-81, Nuh, 71/17-18 ayetlerinde olduğu gibi, Kur'an ayetlerinin çoğu haşr hakkındadır ve bu ayetler, ruhların, cesetlere iade edileceğinin kesin birer delilidir. Haşrı tasdik etmeyen, Resulüllah'ın doğruluğunu kasten inkâr ediyor demektir. Gazâlî, Allah'ın cesetleri aynen yaratacağını iddia etmemektedir. Ona göre Allah, nasıl insanları yoktan yaratıp dünyaya getirdiyse, aynı şekilde yeni bir yaratılışla ruhlarla beraber bedenleri de yaratabilir.⁷⁴

Kabir azabı: Kabir azabının varlığına şer'i hükümler delalet etmektedir. Çünkü dualarda kabir azabından Allah'a sığınmak için, gerek Hz. Peygamberden (s.a.v.), gerekse sahabelerden çeşitli hadis ve sözler rivayet edilmiştir. Hz. Peygamberin, iki kabrin önünden geçerken içindekilerinin azap çektiğine dair sözü meşhurdur. Ayrıca kabir azabına, Yüce Allah'ın "kötü azap, Firavun'un adamlarını sardı. Onlar sabah akşam ateşe sunulurlar" (40/45-46) ayeti de delalet etmektedir. Kabir azabının varlığı mümkün olduğu için onu tasdik etmek gerekir. Mutezile, müşahede ile ölünün cesedinin azap çektiğini görmediğimizi ve ölünün cesedinin gömülmeden herhangi bir sebeple yok olabileceğini ileri sürerek kabir azabını inkâr etmiştir. Gazâlî'ye göre bu görüş saçmadır. Çünkü ölünün cesedini görmek, ancak cismin zahirini görmektir. Oysa gerçekte azabı gören, hangi şekilde olursa olsun, kalpten veya batından bir cüzdür. Azap için bedeninin görünüşünde bir hareketin meydana gelmesi zorunlu değildir. Aksine mesela, uyuyan bir kimsenin görünüşüne bakan bir insan, onun gördüğü rüyadan dolayı duyduğu lezzeti veya rüyasında gördüğü dövülme ve benzeri gibi fiillerden dolayı çektiği acıyı müşahede etmez. Dolayısıyla uyuyan kimse uyanıp, uykusunda gördüklerini, çektiği acıları ve duyduğu lezzetleri anlattığı zaman, uykusunda böyle bir şey görmeyen bir insan, hemen onun söylediklerini, cismin görünüşteki hareketsizliğine dayanarak inkâr eder.

72 Gazâlî, *Kavaid'ul-Akaid*, s. 264-265; *Kitabu'l-Erbain*, s. 21.

73 Gazâlî, *el-İktisad fi'l İtikad*, s. 213.

74 Gazâlî, *Miracüs-Salikin*, s. 101.

Münkir ve Nekir: Münkir ve Nekir meleklerin ölen kimseye sorular sormaları hak ve gerçektir. Din bu soruların mümkün olduğunu bildirdiği için, bunlara inanmak gerekir. Çünkü Münkir ve Nekir melekleri için şart olan, sadece sorduklarını, sesli veya sessiz olarak ölüye anlatmak ve ölünün de bunları sesli veya sessiz anlamasıdır. Ölünün bunları anlaması şart olduğu gibi, bunları anlaması için de hayat şarttır. İnsan, bir şeyi bütün bedeniyle değil, sadece kalbinin batınındaki bir cüzle anlar. Binaenaleyh, soruyu anlayacak olan böyle bir cüzün yaratılması mümkündür ve bu Allah'ın kudreti dâhilindedir.

Mizan (terazi): Dini hükümler mizanın hak olduğuna delalet etmektedir. Hz. Peygamber'den bu mesele sorulduğunda şöyle demiştir: "Ameller tartılacaktır. Zira "Kıramen Kâtibin" insanların amellerini yazmaktadır. Bu yazılan ameller teraziye konduğu zaman, Allah onun kefesi (bir gözü) için, yapılan itaat ve sevapların büyüklüğü derecesinde bir meyil yaratacaktır. Şüphesiz O, dilediğini yapmaya kadir olandır".⁷⁵

Allah ölüm ile, ruhlarla bedenleri birbirinden ayırır. Sonra, haşır anında ruhları bedenlere iade ederek, bütün ölüleri diriltir. Her mükellef, hayır veya şer ne işlerse onun karşılığını görür. Her ne kadar amellerin terazisi, cisimleri tartan teraziye benzemesine de, herkes, hayır ve şer ne kadar ameli varsa bunların miktarını doğru bir miyar (ölçü) ile bilir. Bu miyara mizan denir.⁷⁶ Amellerin tartıldığı ölçü aleti, maddi cisimlerin tartıldığı ölçü aletine benzemez. Nitekim zamanların, miktarların ölçü aletleri ve şiirlerin mizanı olan vezinler de sair ölçü aletlerine benzemez. Mizan, kulun kendi amellerinin miktarını bizzat görmesi ve adaletle cezalandırıldığını veya Yüce Allah'ın lütfü ile affedildiğini bilmesi açısından son derece önemlidir.⁷⁷

Sırat: Sırat haktır ve ona inanmak gerekir. O, cehennem'in üzerinde uzanan ve ahirette insanların üzerinden geçecekleri bir köprüdür.⁷⁸ Sırat, inançsızların mekânlarıyla, mü'minlerin mekânları arasında kurulmuş kıldan ince ve kılıçtan keskin bir köprüdür. Ömrünü Allah'ın gösterdiği doğru yolda geçirenler ondan kolaylıkla geçerken, Allah'ın yolundan sapanlar geçemezler. Ancak, lütfü ve keremiyle Allah'ın bağışlamış olduğu kişiler de bu köprüyü geçebilir.⁷⁹

Cennet ve Cehennem: Cennet ile cehennem birbirine zıt iki kutuptur. Cennette, gümüşten, inciden, yakuttan, köşkler, meyveler vardır. Orada oturanlar için ölüm yoktur. Ebedi olarak zevk-u safa içinde kalırlar.

75 Gazâlî, *el-İktisad fi'l İtikad*, s. 215-219.

76 Gazâlî, *Kitabu'l-Erbain*, s. 20.

77 Gazâlî, *el-İktisad fi'l İtikad*, s. 219- 220.

78 *Age.*, s. 220.

79 Gazâlî, *Kitabu'l-Erbain*, s. 21.

Kesinlikle elem çekmez, hüznün, keder nedir bilmezler. Acıkmaz, susamazlar, kötü söz işitmezler. Cehennem ise inançsızların dünyada işledikleri günah ve yaptıkları haksızlıkların cezasını çekecekleri yerdir.⁸⁰

Fıkıh Hakkındaki Görüşleri: Fıkıh sözcüğü, dildeki ilk konusu ve kullanılış itibarıyla bilmek ve anlamaktan ibarettir. Mesela; *Fulanun yefkahu'l-hayr ve's-şerr* denilir ve bununla, *o kişinin hayır ve şeri bilip anladığı* kastedilir. Fakat âlimlerin yaygın kullanımı sebebiyle fıkıh teriminin anlamı, mükelleflerin fiillerine ilişkin olarak sabit olan dini hükümleri bilmekten ibaret hale gelmiş ve bu teâmülün sonucu olarak fakih ismi, akdin sahih ve fasit veya batıl olması; ibadetin kaza ve eda olması gibi şer'i hükümleri bilenler hakkında özelleşmiştir.⁸¹

Gazâlî'ye göre bir kimse fıkıh veya kelim ilmini öğrenmeye kendini kabiliyetli görürse, memleketinde bu ilimleri bilen başka birisi de yoksa, ikisini de öğrenmeye zamanı yetmiyorsa fıkıhla uğraşması zorunludur. Çünkü fıkıh dair hadiseler daha çok ve ona olan ihtiyaç daha geneldir. Herkes her zaman fıkıh ihtiyacı duyar. Kelam ilmi ile ilgili şüphelerin meydana gelmesi, fıkıhi hadiselere nispetle daha azdır. Nitekim doktorsuz ve fakihsiz olan bir yerde fıkıhla meşgul olmak daha önemlidir. Çünkü her tabakadan bütün halkın fıkıh ihtiyacı vardır. Hâlbuki doktorlara sağlıklı insanların ihtiyacı yoktur. Hastalar ise, sağlıklılara nispetle daha azdır. Hasta, doktorsuz olamayacağı gibi, fıkıhsız da olamaz. O, fani hayatı için tıbbı ve ebedi hayatı için de fıkıhı muhtaçtır. Tıbbın faydası fıkıhın faydasıyla karşılaştırılırsa, bu ilimlerden hangisinin daha faydalı olduğu anlaşılır. Sahabe'nin görüşme ve anlaşılmalarda müracaat ettikleri fıkıhın, ilimlerin en önemlisi olduğu delillerle bilinir. Kelam ilmi asıldır ve fıkıh da onun bir dalıdır diyerek, kelam ilmine gereğinden fazla önem veren bir kimsenin tehdidi kimseyi aldatmamalıdır.⁸²

İlimlerin en şerefli olan kendisinde akıl ve naklin bir arada bulunduğu fıkıh ve fıkıh usulüdür. Çünkü fıkıh ve fıkıh usulü doğru yolu, dinin ve aklın özünden alır. Bu, fıkıh ve fıkıh usulünün dinin tasvip etmediği şekilde sadece akla veya aklın desteklemediği ve düzeltmediği taklide dayanmadığını gösterir. Fıkıh ilminin bu üstünlüğünden dolayı Allah, insanların bu ilmi talep etmesi için bir çok sebep hazırlamıştır; âlimler bu ilim sayesinde diğer âlimlere nazaran en üstün makama yükselmiş, sayıca en fazla tabi ve yardımcıya sahip olmuşlardır.

Fakihin açıklamasını üstlendiği fiiller; vâcib, haram, mubah, mekruh ve mendub gibi hükümlerdir. Bunlar anlaşılınca, fıkıh usulünün, bu hükümlerin delillerinden ve bu delillerin hükümlere tafsili olarak değil de icmali olarak delalet yönlerinden ibaret olduğu da anlaşıl-

80 Gazâlî, *Miracüs-Salîkîn*, s. 102.

81 Gazal, *el-Mustasfa*, s. 4-5.

82 Gazâlî, *el-İktisad f'l-İtikad*, s. 14-15.

miş olur. Fıkıh usulü, kitap, sünnet ve icma'nın sabit olma yollarını, sıhhat şartlarını ve hükümlere delalet yönlerini bilmekten ibarettir. Fakih, hitabın Allah'tan, fiilin mükelleften sabit olduğunu taklit yoluyla alır ve fiilin hitaba nisbetini inceler. Böylece fıkıh ilminin nihai fonksiyonunu yerine getirmiş olur. Usulcü de, aynı şekilde Peygamber sözünün hüccet olduğunu ve bunun, doğruluğunu zorunlu bir delil olduğunu mütekellimden taklit yoluyla alır; sonra bunun delalet yönlerini ve sıhhat şartlarını inceler.⁸³

Tasavvuf Hakkındaki Görüşleri: Mutasavvıflar Allah'a inanan bir bir zümredir. Onlar Allah'ın zikrine devam, nefsin arzularına muhalefet ederler. Dünyadan yüz çevirerek Allah'a giden yolda yürürler. Böylece nefsin ahlakı, kayıpları, hareketlerinin kötü tarafları kendileri tarafından bilinir.

Gazâlî'ye göre her asırda Allah dostlarından bir cemaat bulunur, Cenabı Hak dünyayı onlarsız bırakmaz. Onlar yeryüzünün manevi büyükleri temel taşları sayılır. Onların bereketiyle yeryüzündeki halka rahmet yağar. Hz. Peygamber bir hadisinde "Bunların yüzü suyu hürmetine insanlara yağmur yağar, rızık ihsan olunur. Ashabı Kehif bunlardan bir cemaat idi" buyurmuştur.

Tasavvuf, ilim ve amelin ikisiyle tamamlanır. Mutasavvıfların ilmi, sonuç itibariyle nefse ait geçitleri atlatmaktan, onun kötü ahlakiyle kötü niteliklerden kendilerini uzaklaştırmaktan ibarettir. Böylece insan, kalbini Allah'ın dışındaki şeylerden boşaltır, onu Allah'ın zikriyle bezer. Gazâlî, kendisine tasavvufun ilim yönünün amelden daha kolay geldiğini ifade eder.

Büyük mutasavvıfların elde etmek istedikleri gaye öğrenmekle değil; tatmak, yaşamak, hal ve sıfatları değiştirmek suretiyle elde edilir. Sıhhatin ve tokluğun tariflerini, sebeplerini, şartlarını öğrenmekle sağlam olmak, tok olmak, arasında çok fark vardır. Aynı şekilde sarhoşluğun tarifi ile sarhoş olmak arasında büyük bir fark vardır. İşte bunun gibi zühdün (dünyadan yüz çevirmenin) hakikatini, şartlarını, sebeplerini bilmek ile zahit hayatı yaşamak; nefsi dünyadan vazgeçirmek arasında da fark vardır. Mutasavvıflar iyi hallere sahiptirler, kuru sözlerden uzaktırlar.

Mutasavvıflar Allah yolunu tutan kimselerdir. Onların gidişi, gidişlerin en iyisidir. Yolları yolların en doğrusudur. Ahlakları, ahlakların en güzelidir. Dünyadaki bütün akıllı insanların aklı, hâkimlerin hikmeti, şeriatın esrarına vakıf olan âlimlerin ilmi, onların gidişlerinden, ahlaklarından bir kısmını değiştirmek, daha iyi bir hale getirmek için bir araya gelse buna imkân bulamazlar. Onların içlerindeki ve dışla-

rındaki bütün hareketleri ve durgunlukları nübüvvet kandilinin ışığından alınmıştır. Çünkü yeryüzünde nübüvvet ışığından başka aydınlatacak bir nur yoktur.⁸⁴

Gazâli, içine düştüğü sıkıntılardan Allah'ın kalbine attığı bir nur sayesinde kurtulduğunu ifade eder. Bu nur, birçok bilginin anahtarıdır. Ona göre hakikatlere ermek daima delil ile olur zannedenler Allah'ın geniş ve sonsuz rahmetini daraltmış olurlar. "Allah bir kimseyi hidayete erdirmek istediği zaman, İslam dinini kabul etmesi için göğsünü şerh eder." Hz. Peygamber bir hadiste buradaki şerhin Allah'ın gönlüne attığı nur olduğunu zikreder. Bu nur, gurur yeri olan dünyadan uzaklaşma, ebediyet diyarı olan ahirete bağlanma ve sığınmayı sağlar.

Gazâli, tasavvufu ve tasavvufçuları övmekle beraber onların İslam inancına aykırı olan inaçlarına karşı çıkmaktadır. Ona göre Allah'a çok yaklaşarak, Ona hulul ettiğini, Onunla birleştiğini, Ona vasıl olduğunu söyleyenler hata etmişlerdir.⁸⁵ Hululün kendisi de buna inanmak da sırf hatadır, sırf sefalettir.⁸⁶

Eserleri

el-Menhul fi'l-Usul (el-menhul min ta'likati'l-usul), *el-Basit fi'l-Füru'*, *el-Vasit*, *el-Veciz*, *el-Fetava*, *el-Mustasfa fi İlmi'l-Usul*, *Hulasatü'l-Muhtasar ve Nikavetü'l-Mu'tasar*, *Gayetü'l-Gavr fi Dirayeti'd-Devr* (Gayetü'l-gavr fi mesa'ili'd-devr), *et-Ta'lika fi Furu'l-Mezheb*, *Me'ahizü'l-Hilaf*, *Tehzibü'l-Usul*, *Mi'yarü'l-İlm*, *Mihakkü'n-Nazar fi İlmi'l-Mantık*, *Şifaü'l-Galil*, *el-Kıstasü'l-Müstakim*, *Lübabü'n-Nazar*, *Tahsinü'l-Me'ahiz*, *el-Mebadi ve'l-Gayat*, *Feda'ihu'l-Batiniyye*, *el-İktisad fi'l İtikad*, *el-Maksadü'l-Esna fi Şerhi Esmailahi'l-Hüsna*, *Faysalü't-Tefrika beyne'l-İslam vez-Zendaka*, *el-Kanunü'l-Küllü fit-Te'vil*, *Risale ila Ebi'l-Feth Ahmed b. Selame* (er-Risaletü'l-va'ziyye), *ed-Dürretü'l-Fahire fi Keşfi Ulumi'l-Ahire*, *İlcamü'l-Avam an İlmi'l-Kelam*, *Kavaidi'l-Akaid*, *Hüccetü'l-Hak*, *Mufasssülü'l-Hilaf*, *ed-Dürcü* (ed-Dercü)'l-Merküm bi'l-Cedavil, *Makasidü'l-Felasife*, *Tehafütü'l-Felasife*, *el-Madnun bih ala Gayri Ehlih*, *el-Madnun bil ala Ehlih*, *er-Risaletü'l-Ledünniyye*, *Mişkatü'l-Envar*, *el-Münkız mine'd-Delal*, *Mizanü'l-Amel*, *el-Mearifü'l-Akliyye*, *İhya'ü Ulumi'd-Din*, *Bidayetü'l-Hidaye*, *Cevahirü'l-Kur'an*, *Kimya-yı Saadet*, *Eyyühe'l-Veled*, *Nasihatü'l-Müluk*, *el-İmla ala Müşkilati'l-İhya*, *Minhacü'l-Abidin*.

Bunların dışında Gazâli'nin, kendisine aidiyeti kabul edilmekle beraber telhis veya seçmeler şeklinde telif edildikleri anlaşılan daha başka eserleri de bulunmaktadır.⁸⁷

84 Gazâli, *el-Munkız*, s. 44, 57, 62.

85 Gazâli, *el-Munkız*, s. 29-30; 63-64.

86 Gazâli, *Mitracus-Salikin*, s. 98.

87 Bkz. Mesut Okumuş, *Gazâli'nin Kur'an Anlayışı ve Yorum Metodu*, (Basılmamış D.T.), Ankara, 2000, s. 24-41.

KAYNAKÇA

- Dumitriu, Anton, *History of Logic*, c. II, Kent, 1977.
- es-Seyyid, Ahmed, A.T., *Ghazali's Views on Logic*, Ph.D. Edinburg Univ. 1981.
- Gazâlî, *Kitabu'l-Erbain fi Usulud-Din*, (tahk. Muhyiddin Sabri el-Kurdi), 1344, Mısır.
- el-Munkız*, (Çev. Hilmi Güngör), İstanbul, 1990.
- el-Munkız*, *Resail'in içinde*, Beyrut, Lübnan, Tarihsiz.
- Makasıdu'l-Felasife*, (tahk. S. Dünya), Mısır, 1961.
- Miracu's-Salikin*, *Resail'in içinde*, Beyrut, Lübnan.
- Miyaru'l-İlm*, (nşr. Süleyman Dünya), Kahire, 1961.
- el-Mustasfa min İlmî'l-Usul*, Mısır, h.1322.
- Mihakku'n-Nazar*, (tahk. Refik Acem), Beyrut, 1994.
- el-Kıstasu'l-Mustakim*, Mısır, 1900.
- el-İktisat fi'l-İtikad*, (hızr. İ. Agah Çubukçu ve H. Atay), Ankara, 1962.
- İlcamu'l-Avam an İlmî'l-Kelam*, Kahire, 1303.
- Fedaihu'l-Batiniyye/el-Mustazhuri*, (tahk. Abdurrahman Bedevi), Kahire, 1964.
- Kavaidu'l-Akaid*, (trc. Yaman Arıkan), İst. 1971.
- İbrahim Çapak, *Gazâlî'nin Mantık Anlayışı*, Ankara 2005
- Mesut Okumuş, *Gazâlî'nin Kur'an Anlayışı ve Yorum Metodu*, (Basılmamış D.T.), Ankara, 2000.
- Watt, W. Montgomery, *Müslüman Aydın*, (çev. Hanefi Özcan), İzmir, 1989.

İSLAM FELSEFESİNDE “VUCUD-U ZİHNİ” (ZİHİNSEL VARLIK) ANLAYIŞINA BİR GEÇ DÖNEM OSMANLI ÖRNEĞİ: İSMAIL GELENBEVİ¹ I

Doç. Dr. Recep DURAN*

Öz

Bilginin mahiyeti ve menşei ve doğruluk problemleri felsefenin ebedi problemleridir. İslam epistemolojisi algılayan özne, algılanan nesne ve aleliltlak algı arasındaki üçlü ilişkiyle ilgilenmiştir. Ancak bu konuları açıklarken bilgiyi gerçekliğin bilenin ruhunda kalan sureti olarak sunmaları töz ve araz kategorilerinde bir takım karışıklıklara sebep olmuş, bu yüzden farklı teoriler ortaya çıkmıştır. Buna göre bilgi izafettir; veya suretin irtisamıdır; veya bilinen nesnenin mahiyetinin ruhta yerleşmesidir. İslam dünyasında bu konuyla ilgilenilmiş ve bu konuyla ilgilenen düşünürler birbirini takip etmiştir. Fârâbî, İbn Sinâ, Sühreverdi, F. Razi, Nasır Tusi, Recep Ali Tebrizi gibi.

Anahtar Kavramlar: Zihni varlık, nefsu'l-emr, Gelenbevî, değişme, zaman, mahal

Abstract

The nature and origin of knowledge, and the problem of truth are of perennial problems of philosophy. In Islamic philosophy the epistemologic inquiry primarily concerns perception and the threeway relationship between the percept, the perceived object, and perception. The Meşşai (Peripatetic) account of knowledge as the “illustration” of the reality of the perceived object in the soul, or the presence of its essence in the soul, lead the confusion of

* Yakın Doğu Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Başkanı.

1 *Bilim ve Felsefe Metinleri* dergimizde seri halinde olmasa bile ardarda yayınladığımız ve “Nefsu'l-emr Risaleleri” adını verdiğimiz yazılar grubu tarihsel gidişi nazar-ı itibara almaksızın Cürcani'nin risalesi ile başlamış idi. Daha sonra Nasır Tusi'nin *İsbat-ı Akl-ı Küll* yayınlanmış idi. Şimdi burada, *Bilim ve Felsefe Metinleri*'nde (ve belki zamandaş olarak *Bilim ve Felsefe Metinleri*' mizin “sister” dergisi, e-dergimiz *Metin Dergisi*'nde olabilir) çok uzun sürmeyeceğini umduğumuz bir zaman dilimi içinde Tusi'nin bir şerhi olan Devvani'nin risalesini, ve bu şerhe bir haşiye olan Erdebilî'nin risalesini yayınlamayı planlamaktayız. Bu plana, bu seride yayınlamayı düşündüğümüz yazılara, onbeşinci yüzyılda İstanbul'da yaşamış kelamcı-filozof, veya kelamcı-felsefeci Ali Tusi'nin “nefsu'l-emr”le doğrudan ilişkili ama adı “risale” olmayan “Tehafüt”ü *Kitabu'z-Zuhr*'undan bir pasaj dahildir. Bunun ardından, bir risale için fazlaca uzun sayılacak eseriyle İbn Kemal, veya Kemal Paşazade'nin *al-Vucud al-Zihni* adlı 40-50 varaklık hacmiyle kitap sayılabilecek eserinin *Bilim ve Felsefe Metinleri*mizin gelecek sayılarından birinde yayınlamayı umuyoruz. Eğer bu yayınlar tamamlanır ve elimizin altında toplu olarak bulunursa, belki, o zaman, “nefsu'l-emr” konusunda, ve bu konuya bağlı konularda daha sağlıklı bilgi ve yargılara ulaşma şansımız ve imkanımız doğabilir. Çünkü “felsefe devleri”nin çoktan söyledikleri, ve bu devlerden haberdar olmayanların bunu çoktan yadsıdıkları üzere, metinsiz felsefe tarihi olmaz. *Bilim ve Felsefe Metinleri*imiz bir dev değildir ama bu fikre katılır.

categories between substance and accident. Thus in response other theories of knowledge were posited such as knowledge as the quality by correlation, knowledge as imaging of forms, and knowledge as the inherence of the quiddities of the perceived object in the soul. In the Islamic world, it can be spoken of a series of thinkers who were interested in the subject directly as well as indirectly. Among them whose names may be mentioned are Fârâbî, İbn Sinâ, Sühreverdî, F. Razi, Nasır, Recep Ali Tebrizi.

Of these thinkers, philosophical or theological or both, we personally interested in especially in Nasır Tûsî, Ali Tûsî, Erdebili, Devvânî, Kemal Paşazâde, and İsmail Gelenbevi.

Key words: metal egzistance, nafs a'l-amr, Gelenbevi, change, time, place.

Giriş

Düşünce tarihine baktığımızda Bilgi meselesinin birçok düşünürün ilgilendiği bir mesele olduğunu görürüz. Eski Yunan'da felsefi düşüncedeki hareketli dönemden sonra gelen "duraklama"yı müteakip İslam dünyasına geçmesiyle problem, yeni ve taze bir "kan" ve yeni ve taze bir "ruh" kazanmış, Rosenthal'in işaret ettiği üzere, İslam dünyasında bilim ve felsefede bütün konularda bir hareketlenme, bir canlanma ve bir şeyleri üstlenme ve üstlenilmiş şeyleri tamamlama duygusu oluşmuş, herkes bir "bilinçle ve mes'uliyet duygusu" ile bir şeyler yapma ihtiyacı duymuştur. İslam dünyasında bilginin ne olduğu sorusu, dini sahada çok büyük önemi haizdi. Çünkü İslam kelamına yönelik metodolojik yaklaşım bu soruya verilecek cevaba dayalıydı.² Mütekadiminden oldukça farklı bir yön ve hatta yönleme sahip olan müteahhirinin bakışı ve kavrayışı, söyleyelim, kelamcının kelamcı olarak varlık sebebi olan "din olarak din"e bakışları ve dini koydukları yer mütakadiminden farklı bir şekil almış olsa da, hatta bazı problemlerin "pseudo" problem, "ölü" problemler haline gelmiş olduğu iddia edilecek olsa da bu yaklaşım, İslam kelamının metodolojik yaklaşımı özünde değişmemiştir.

Dilimizde, Türkçe literatürde konu belirginleşmiştir ve, seçkin felsefe tarihçiliği yanında hiç de "âşkâr" etmediği mütefekkirliğiyle felsefe dünyamızın Kutup Yıldızı, özelde Fârâbî üstadı, genelde İslam Felsefesi tarihçisi Prof. Dr. Mübahat Türker'in vurgularından bu tarafa artık biliyoruz ki, Bilgi-Varlık ikilisinden "Hangisinden başlayalım?" diye sordüğümüzde, "Ya Varlık'tan başlayacak" ve bu durumda Varlığın bilgisinin hesabını vereceğiz; veya "Bilgi'den başlayacak" ve bu durumda da bu bilginin bilgisi olduğu varlığın hesabını vereceğiz. Yani

2 Franz Rosenthal, *Bilginin Zaferi, İslâm Düşüncesinde Bilgi Kavramı*, çev. Lami Güngören, Ufuk Kitapları, İstanbul 2004, s. 231.

her hâlükârda bir “hesap” verilecektir, iki tavır arasındaki fark, hesap verirken neyi “temele aldı”ğımızdır. Yoksa şu tavrı seçtiğimizde hesap gerekli ve öbüründe gerekli değil, gibi bir “imtiyaz” a sahip olmamız söz konusu değildir.³

Felsefe, kendinde olarak, işte bu “imtiyazsız”ın alanıdır, ve imtiyazsız alandır. Bu yüzden kraliçenin “Niye zahmet ediyorsunuz Bay Descartes?” söylemi manidarlığını sürdürmektedir, sürdürecektir; Geometri var oldukça durum böyle olacaktır. Ve ama Geometri, bizim toplumumuz ve bize benzeyen toplumların arzuları hilafına, “kokoreç satmak”tan matematik yapmaya fırsat ve vakit bulamayan sözlüğü küçük ve bu sözlüğünü küçültmenin yollarını arayan ve bulduğunda uygulamaktan çekinmeyen, kendine ve akıla ve dünyaya sırtını dönmüş ve bu duruma şarkılar ve şiirler düzmüş toplumların arzuları hilafına Geometri hep var olacaktır. Paniklemek gerekmez. Kolay değil elbette. “Zaman ve Mekan”ı zorlayan ve zor duruma sokan, bu iki devle boğuşmayı göze alan o koca Kant bile paniklemişti. Ama bizim önümüzde örneği bulunmak gibi bir şansımız bulunmaktadır; bu az bir avantaj değildir, yararlanalım. Geometrik sistem sayısının artması ya da eksilmesi aleltilak Geometri’yi özünde etkilemez. Onun varlığını tehdit etmez. Kendilerini aynı formlarda göstermeyen ve belki de “sistemde” veya hatta “kategori”de veya kategorilerde, veya bilgide ve hatta algıda “kriz” diye, belki bazı çevrelerce zevkle adlandırılacak olan, birtakım paniklemeler belki olacaktır, ama sonunda Geometri -Matematik, Mantık, Gramer okuyunuz-, insanın ulaşabildiği kristal yapısıyla insanın ufkunda var olmaya devam edecektir.

İslam dünyasında ister “nefsu’l-emr”, ister “vucud-u zihni”, meselesi gibi adlarla anılmış olsun, isterse “külliler”, isterse “tümeller” diye adlandırılsın, neticede zihnimiz ile zihnimiz “dış”ının birbirlerine ve hatta her birinin kendilerine karşı verilmesi gerekli olan bir hesap söz konusudur. İşte bizim medeniyetimizin tefekkür tarihi için “nefsu’l-emr” meselesi, “zihinsel varlık” meselesi, bu zor ve nazik ama muhakkak verilmesi gereken bir hesabın verilmesi olgusudur. Gerçi bu problemler, bize uzak olan hiç karşılaşmadığımız problemler değildirler. Kelamın daha sonra problem olarak üstleneceği bu konular incelenmeye değer konulardır ve incelenmeyi beklemektedirler. Takip edilmesi sabır gerektiren konulardan biri olan meşhur “iştikâk ve tevâtü” mesele ve kavramları işte doğrudan bu şekilde olan iki kav-

3 Buradaki “vurgu”ya işaret bana aittir, yoksa bu seçkin alim ve mütefekkirimizin –alehtlak- “Hoca”dan, (alehtlak “Filozof” gibi), söz ederken kendisinin severek şöyle dediğine şahit oldum: “Hoca altına bir söyler”. Bilmiyorum ekler miydi her zaman, daha sonra bir defa eklediğini duyduğum: “Gümüşe ağzını açmaz”. “Dilemmanın boynuzları” için bkz M. Türker-Küyel, *Aristoteles ve Fârâbî’de Varlık ve Düşünce Öğretileri*, A.Ü. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yay. 188, Ankara 1969, s.1.

ramdır. Esasında sadece felsefeye ve bilgi teorisine ait bir problem olmayan “iştikâkle yükleme,” ya da yüklememe, problem olarak, bizim de günlük hayatımızda sıkça kullandığımız, er meydanı Kırkpınar yağlı güreşlerinde “Haydi aslanım..” deyen cazgırdan, “Benim güzel manolyam” diyen “San’at Güneşimiz”e daha birçok çeşit yüklemeye kadar hayatın çeşitli alanlarında ve her zaman yaptığımız bir şeydir. Oysa biz biliriz ki, ve bildiğimizi de biliriz ki, ne cazgır kimseye “hayvan” -“beast” anlamına- demek istemektedir, ne de sanatçı muhatabına “bitki” demek istemektedir.

Professor Murtaza Hajihosseini’nin hoş anlatımıyla,⁴ İslam felsefecilerine göre, varlıkların bilgisi, zihnimizin “hâric” ile, bizim “dış”ımız ile zihnimiz arasındaki münasebettir. Bilgimize konu olan bu varlıkların, zihnimizin dışında bulunmalarına rağmen, bizim için zihinsel bir varlıkları vardır. Bize bağlı olan bu zihinsel var bulunuş “bilgisel varlık” (al-vucud al-ilmî) diye adlandırılır. O halde varlıklar için iki çeşit varlık söz konusudur: Birincisi, zihnimizden bağımsız olan “zihin dışı” varlıktır (al vucûd al hâricî), ve ikincisi, zihine bağımlı olan ve “zihinsel varlık” (al-vucud al-zihni) diye adlandırılan varlıktır. Ancak işaret etmek gerekir ki bazı Kelâmcılar, mesela Eş’arî’nin kendisi başta olmak üzere bazı Eş’arîler bu varlık moduna çok titiz ve ciddi itirazlar serdederek karşı çıkmışlar ve bu varlık modunu kabul etmemişlerdir. Bu gruba göre bilgi dediğimiz şey, zihin (özne) ile dış dünya (nesne) arasındaki bir izâfetten ibarettir. Yoksa bilgi sözkonusu olduğunda, yani zihin bilgiye sahip olduğunda zihinde bir varlık hâsıl olmaz.

İrânlı araştırmacılarından Damad’ın anlatımına göre zihinsel varlık görüşü, Nasîr Tûsî zamanında ortaya çıkmış, ve bu görüşle daha sonra ayrıntısıyla Molla Sadrâ tarafından uğraşılmış, İslâm dünyasına has bir görüştür.⁵ Her bir varlığın iki varlık moduna sahip olduğu söylenmişti: Biri, zihin-dışı dünyadaki maddi varlıktır; diğeri bilişsel varlıkla (cognitive) aynı olan zihindeki varlıktır. Bu ikisi arasında bir benzerlik sözkonusudur, yoksa birlik (unity) sözkonusu değildir. Birlik sadece bu iki çeşit varlığın öz ve mâhiyeti hakkında sözkonusudur. Böyle yapmakla İslâm felsefecileri insan zihnini dış dünyaya açmışlar ve insan için zihin-dışı varlıkları oldukları gibi tanıma imkanı kabul etmişlerdir. İslâm felsefecileri bize göstermiştir ki, ister zihinsel olsun isterse zihin-dışı olsun, var olma durumu, şeylerin özleri ve mâhiyetleri aracılığıyla kavranmaz, nasıl ki yad-varlık öz ve mâhiyetle kavranmaz. Çünkü şeylerin mâhiyetlerinin, kendiliklerinde, bu mahiyetlerine bir şey eklenmeksizin var olmakla veya var olmamakla bir alâkaları

4 Burada s. 11, not 3.

5 *Transcendent Philosophy*, vol. 2, no. 4.

yoktur. Zihin-dışı varlıktaki öz ile zihinsel varlıktaki öz aynıdır. Bu doktrine göre insanın ruhu akledilir (ma'kûl) âleme (el-âlem el-akli) döner. Bu dünya ile zihin-dışı dünya arasındaki fark, zihin-dışı dünyada varlıkların doğal ve maddî varlık kılığında görünmeleridir. Oysa akledilir âlemde varlıklar zihinsel varlık kılığında görünürler. Ancak Damada göre, İslâm dünyasındaki her düşünür bu görüşü kabul etmez. Bazı düşünürler zihinsel varlık görüşünü kabul ederken, öze ait olanın zihin-dışı dünyayla birliğini reddederler, ve zihinsel varlıkta bulunanın, bilinenin zihinde bulunan mâhiyeti olmadığını iddia ederler. Zihinde bulunan, hayâlden başka bir şey değildir. Bu görüş, Dürretü't-Tâc yazarı İsrâkî filozof Kutbeddin Şîrâzî'nin,⁶ Nasîr Tûsî'nin Tecrîdu'l-İ'tikâd'ına yaptığı şerhte açıklamış olduğu görüşü ile ilişkilidir. Şîrâzî, filozofların bilgiyi zihinde bulunan kazanılmış sûret olarak tanımladıklarını, "sûret"ten de bir ressam tarafından çizilmiş resimi anladıklarını söyler.⁷

Şüphesiz zihin-dışı varlık, zihinsel değildir, ve kimse bilginin hâsıl oluşunda zihin-dışı varlığın zihine geçtiğini ve orada var-bulunduğunu iddia etmez.⁸ Aksine zihinde var olan, başka bir bağımsız varlıktır. Şimdi, eğer hâricî varlığın öz ve mâhiyeti zihinsel varlığın öz ve mâhiyetinden farklı olsaydı, bilgi, temsil edici bir özelliğe sahip olmayacaktı. Bu durumda kimse hâricî dünyaya onu anlamak için yönelemeyecek ve bilişsel ve algısal formlar acı ve zevk gibi ruhsal durumlardan ibaret kalacaktı. Söylemeye bile ihtiyaç yoktur ki, biz, zihnimizde dış dünyaya ait varlıkların hakikatlerine ilişkin bir takım sûretlere sahibiz ve bu sûretler bizim için bu varlıkları temsil ederler. Bu özsel aynileştirme ile İslâm filozofları, zihinsel varlık ile zihin-dışı varlık arasındaki boşluğu ortadan kaldırmışlar, ve böylece, zihinsel varlık ile zihin-dışı nesnenin uyumu meselesini halletmişler ve temsil problemini çözmüşlerdir.⁹

İbn Sînâ-sonrası İslam felsefesinde bir şeyin bilgisini edindiğimizde bu şeyin özünün (essence), veya mâhiyetinin (quiddity), bizim zihnimizde başka bir varlık moduna sahip olduğu kabul edilir. Bizim zihnimizde bir varlığın sûreti, dış dünyadaki bir nesneye uygun olarak hâsıl olduğuna göre, zihnimiz, dış dünyayı bize aksettiren bir "ayna"

6 Bkz. John Walbridge, *The Science of Mystic Lights: Qutb al-Dîn Shîrâzî and the Illuminativist Tradition in Islamic Philosophy*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1992. Kahire: GEBO, 1974, s. 131-177.

7 Ayrıca bkz. Ali Tusi, *Zuhr*; Damad, "İslam Felsefesinde Zihinsel Varlık Problemi Üzerine Notlar", *Journal of Transcendental Philosophy*, c. 2, sayı 4.

8 Murtaza Hajihosseini, "Theories of Knowledge: From İbn Sina to Mulla Sadra", *Transcendent Philosophy*, London vol. 2, no. 4, 2001, pp. 39-58; "Puzzle of Knowledge in İslamic Philosophy", vol. 3, no. 4, 2002.

9 Damad, aynı yer.

gibi görünmektedir. Özü ve mâhiyeti, dış dünyadaki varlığın özü ve mâhiyeti ile aynı olan bir şeyin varlığı zihnimizde hasıl olduğunda bu iki varlık arasındaki fark onların varlık modlarından kaynaklanmaktadır. Mesela bir taş hayal ettiğimizde, zihnimizde bir taş varlığa gelir, bu varlığa geliş, o varlığın özü ve mâhiyeti vasıtasıyla; zihindeki bu taşın özü ve mâhiyeti, dış dünyada var olan taşın özü ve mâhiyetiyle aynıdır. Bu iki taş arasındaki fark, bu taşların varlık modlarıdır, biri zihni varlıktır, diğeri zihin-dışı varlıktır. İslam felsefesinde mâhiyetten, varlığın doğası ve özü anlaşılır.¹⁰ Bu, varlığın hakikati hakkında sorulacak soruya verilecek cevaptır. Mesela, Tuğrul'un veya Selçuk'un veya Gökhan'ın hakikatını sorduğumuzda bize cevap olarak onların "üniversite öğrencisi" olduğu söylenir; o halde onların mâhiyeti "üniversite öğrencisi"dir.

Nasır Tusi bu konuyla doğrudan ilgilenmiş bir mütefekkidir, ve bu konuyla ilgili olarak "İsbat-ı Akl-ı Külli" adlı müstakil bir risale yazmıştır.¹¹ Nasır Tusi, külliler üzerine olan bu risalesine, yakîni hükümlere sahip bulunduğumuz ve bu konuda hiç bir şüphemizin bulunmadığı teziyle başlamaktadır: "Bir ikinin yarısıdır.", "Karenin köşegeni kenarına eşit olamaz." hükümlerinde olduğu gibi. Tusi'ye göre bu bilgiler, bu bilgiler orada, yani, şu anda veya o anda buldukları yerde bulunmadan önce hiçbir zihin'in erişemeyeceği bir yerde bulunmalıdır; "doğru"lar "var bulunmalı" ki, "doğru"ya "doğru" diyebilmemiz için önermelerimizin doğruluğunu tespit etmeye çalışırken bizdeki önermeyi kendisiyle kıyaslamak üzere "ölçüt" yapabilelim. Bu konuya daha Platon işaret etmişti (Menon, Parmenides). Fakat, Platon için problem olmayan, ve kabul edilmesi de herhangi bir problem ortaya çıkarmayan "kıdem", "hudüs", "ezeliyet", "birlik-çokluk" gibi meseleler Nasır Tusi için, veya genel olarak İslam filozofları ve Kelamcılarını için çözülmesi, veya en azından dikkate alınması gereken meselelerden idi.

Ölçüt konusuna dönecek olursak, "karşılaştırma" için kendisine başvurulacak bir "asıl"ın ve bu "asıl"a uyup uymadığına bakılacak bir "ikinci"nin, ve bu ikisi arasında hiç olmazsa bu araştırma veya soruşturmaya vesile olacak bir "benzerlik" bulunması gerektiği açıktır. Buradaki "benzerlik", ikisinin ortak olduğu "mutabakat" konusu, bu ikisinin "zihni sübut"udur. Karşılaştırmak durumunda bulunduğu

10 Krş. T. Izutsu, "İslam Metafiziğinde Tabii Külli ve Mâhiyet Problemi", *Etudes Philosophiques*, neşr. O. Amine; Tabâtabâi, *The Elements of Islamic Metaphysics*, s. 47, 52, 128; İbn Sina, *Kitabu'l-Hudud*, (Avicenne, *Livre des Définitions*, edite, traduit et annoté par A.-M. Goichon, L'Institut Français d'Archeologie Orientale du Caire, 1963, no. 5, s. 3; Kiki Kennedy-Day, *Books of Definition in Islamic Philosophy*, Routledge-Curzon, s. 99.

11 *İsbâtu'l-Aklî'l-Küllî*, bkz. Recep Duran, "Nasır Tusi'nin *Nefsu'l-Emr* Risalesi *İsbâtu'l-Aklî'l-Küllî*", *Bilim ve Felsefe Metinleri*, Bahar 2005, Sayı 4, s. 9-21.

muz “materyal”lerimiz “önerme”dirler. Ancak iki şeyin karşılaştırılabilmesi için bu iki şeyin “aynı” platformda olmaları gerekir. Bu açıktır. Açık olan bir başka şey, bizim zihnimizde bulunan önermenin bizim zihnimizde bulunduğu ve bu konuda da herhangi bir tereddüdün sözkonusu olmadığıdır. Yani “ölçüt”e vurulacak iki yandan birine sahip bulunmaktayız ve bu konuda tereddüdümüz yoktur. Problem, İslam felsefesinde “zihinsel varlık”, “nefsu'l-emr” gibi adlarla anılan, bizim “dış”ımızda, zihnimizin dışında bulunan, ama bulunduğu yer hakkında çeşitli, farklı, hatta birbiriyle çelişik kanaatlere sahip düşünürlerin bulunduğu, bize göre “ikinci”, Nasır Tusi'ye göre “birinci”, -çünkü hiçbir “ölümlü”nün, diyelim, zihnindeki bir önerme bu “birinci”nin zihnindeki, hatta belki bu “birinci” kimine göre salt “zihin”dir, tekdüm edemez, yani bir “ikinci” bir şey “birinci”den daha önce bir şeyi asla bilemez- önermenin yerini soruşturmak, bu “Birinci”ye, -hem “zihin” hem de “zihindeki” anlamına “birinci”- ona yer aramaktır. Eğer, biz burada, şu anda, meseleyi doğru anlıyor ve doğru koyuyor isek, “nefsu'l-emr”den bu anlaşılmalıdır. Tusi, ısrarla bizim “dış”ımızda tutmak istediği bu “entity”lere yer aramak gibi zor ve çetin bir problemle uğraşmaktadır. Gerçi o bilmektedir ki, “Felek kavî tâlî’ zebûn”dur. Tusi'nin bunun için birçok koşulu gerçekleştirmesi, karşılaması, yerine getirmesi gerekmektedir, ki bunlar Platon veya Aristoteles için sözkonusu değildir. Yani bu “sübut”u kabul eden Tusi'nin şimdi yapacağı şey, bu, bizim, zihnimizin dışında varlığını kabul ettiğimiz “zihin-dışı gerçek”in nasıl olabileceğini açıklamaya çalışmaktır. Zamanının düşünme ve akıl yürütme modellerinin yaygın kullanılan önemli parçalarından biri olan dikotomik bölmeler vasıtasıyla ihtimallerin neler olabileceğiyle soruşturmasına başlayan Tusi ilk olarak zihnimizin dışındaki bu “ne-ise-o”nun önce “kendinde var” olabileceği ihtimalini, daha sonra “gayrında mütemessil” olabileceği ihtimalini gözden geçirerek; “kendinde var”ın da, ya “durum sahibi” (vaz') olarak var bulunabileceği seçeneğini, veyahut ta “durum sahibi” olmayarak var bulunabileceği seçeneğini tartışarak soruşturmasına başlıyordu.¹²

Nitekim, önemli bir kanıtla ilk defa Tûsî'nin Tecridü'l İ'tikâd'ında karşılaşıyoruz. Tûsî hakikî önermeleri zihinsel varlık için en önemli kanıt sayar ve şöyle der: “Varlık iki çeşittir: Zihinsel varlık ve zihin dışı varlık. Aksi takdirde (yani, zihinsel varlık var olmasaydı) hakikî önerme tamamen saçma olurdu.” Oysa bizim çok önemli bazı önermelerimiz hakikî önerme dediğimiz türden önermelerdir.¹³

12 *İsbâtu 'l-Aklî' l-Kullî* risalesi.

13 Aynı yer; Nasır Tusi, *Tecridü' l-Kelam*, “Giriş Bölümü”, Ali Kuşçu'nun, bu eserin şerhi olan *Şerh-i Tecridü' l-Kelam* adlı eserinin içinde, Birinci Maksad, Birinci Fasil, s. 4-82; Nasır Tusi'nin “vucud” taksimi, s. 12; “zihnin yanması ve donması”, s. 13.

Bugünkü bilgimize nazaran Nasrettin Tusi ile başladığını söylediğimiz “zihni varlık” adıyla, veyahut “nefsu'l-emr” adıyla veyahut da “küllî” adıyla problem olarak felsefe literatüründe –ve İslam dünyası için Kelam literatüründe-- yerini almış olan bu zihinsel varlık meselesiyle geç dönem Osmanlı düşünürlerinden, felsefeci ve mantıkçı ve matematikçi ve kelamcı Gelenbevi İsmail Efendi de ilgilenmiştir.

İslam dünyasında bazı “metafizikçi”ler, İranlı çağdaş araştırmacı Tabâtabâî'nin sunumuna göre,¹⁴ bizim mutlak ma'dum hakkında olumlu önermeler kurabildiğimizi dikkate alarak, veya Tümelin varlığını dikkate alarak, veya bizim soyutlama (tecrid) yetimizi ve bu yetimiz sonucu ulaştıklarımızı dikkate alarak “zihinsel varlık”ın mevcudiyetine inanmışlardır. Şöyle ki,

1. Biz esela civa denizi gibi madumlar hakkında olumlu önermeler kurarız. Veya “iki nakızın ictimai ile iki zıddın ictimai farklıdır” gibi önermeler söyleriz. Olumlama (tasdik) bir şeyin varlığını farzeder. Bir şeyin, diyelim, B'nin varlığı bir başka şeyin, diyelim A'nın varlığına nazaran ise, B'nin varlığını söylemek A'nın varlığını söylemektir. B'nin A'ya nisbetle olumlanması A'nın varlığı neticesini verir. Buna göre hariçte var olmayan öznel bir varlığa sahip olurlar. Bunlar hariçte var olmadıklarına göre, bir yerde bir varlığa sahip olmalıdırlar. Bu yer zihindir.

2. Tümel olma özelliğine sahip bazı fikirlerimizi “insan” gibi, “canlı” gibi, kavramlaştırabiliyor, kavramsallaştırabiliyoruz. Bir kavram akılsal bir göstergedir, var-olanı göstermezse anlamsız olur. Tümel olarak tümeler hariçte var değildirler, öyleyse bir yerde var olmalıdırlar. Bu yer zihindir.

3. Biz her varlığı, diğer varlıklarla münasebetinden veya levahıkından soyutlayıp mutlak yalınlığında tasavvur edebiliriz. Mesela beyazlık dışında her şeyden soyutlanmış bir “beyazlık” kavramı vardır. Mutlak olarak (sırf al-şay') hiç bir şey ikiliğe ve çokluğa müsaade etmez. Tektir, ve bu tekliginde cinse dahil bütün varlıkları ihtiva eder. Bu özellikteki varlık hariçte var olamaz. Bir başka yerde olmalıdır. Bu yere biz “zihin” diyoruz.

Bilginin, başta Fahreddin Razi olmak üzere, bir çok kelamcı ile birlikte, “bilen özne ile bilinen obje arasındaki ilişki (relation)” olduğuna işaret etmiş olan düşünürlerden biri de İslam dünyasının geç dönem

14 Tabatabai, *The Elements of Islamic Philosophy (Bidayah al-Hikmah)* tr. by S. Ali Qûli Qarâi, ICAS Press, London 2003, “Translator's Endnotes”, s. 158; Sebzevari, *Gurar* ., terc. s. 58 vd.

düşünürlerinden olan Sebzevari'dir.¹⁵ Günümüz İslam felsefesi araştırmacılarından bir Japon araştırmacı olan Toshihiko Izutsu ile İranlı araştırmacı Mehdi Muhaghghigh'in birlikte Kanada McGill'den yayınladıkları kıymetli etüdde Tabatabaî'nin görüşlerini paylaşmış oldukları görülmektedir. Ancak, bunun, daha sonra da konu edileceği üzere bu iki araştırmacının aynı şeyleri söyledikleri anlamına alınmaması gerekir.¹⁶ Çünkü Tabatabaî, Mutahhari ile birlikte "zihni varlık"ın ilk defa tarihte görünmesi konusunda, bizim, "erken verilmiş" bir karar olarak nitelemeye çalışacağımız bir düşünceyi paylaşmaktadır.

"Sadece var-olan üzerine konuşulabiliyor ise ve var-olmayan üzerine konuşulamıyor ise, ve var-olan üzerine konuşmak konuşmamak ise, hiçbir şey üzerine düşünmek düşünmemek"¹⁷ ise var-olmayan üzerine düşünmek ve bu düşünme sonucu söylenen önerme yanlış ise, var-olmayan hakkında konuşmak tutarlı olmayacak; öyleyse tutarlı olmak istiyor isek var-olmayan üstüne önerme söylemeyeceğiz demektir. Var-olan ise "şurada" -ve biz İslam dünyasında Eş'ari ile birlikte ekleyelim, Aristoteles'in bilkuve varlığı gibi bir varlık cinsinden varlık olmayacaktır- ve "şimdi" var-olandır. Zihinde varlık diye adlandırılan varlık varlık değildir. Gerçeklik dediğimiz maddeseldir "materia" cinsindedir,¹⁸ ve bu konuda Parmadies'in bir tereddüdü yoktur. "Var-olmayan" konuşmaya, öyleyse de haydi haydi düşünceye konu olamaz, hiçbir şey üzerine düşünmek düşünmemektir.¹⁹ Parmenides'in anlayışına göre varlık hakkında söyleyebileceğimiz ilk önerme onun var olduğunu söylemek, "O vardır" demektir, "o" yani Gerçeklik, Varlık, doğası, mahiyeti ne olursa olsun, vardır, ve var olmaması imkansızdır. Varlık hakkında konuşulabilir, ve varlık üzerine düşünülebilir, sadece varlık düşünceye konu edilebilir.²⁰

Mükemmel bir kanun koyucu ve yurdunun çok saygı gören bir yurttaş, zengin ve parlak bir soydan gelen, meşhur filozof Xenophanes'in derslerini dinlemiş, ancak aradığı iç dinginliğine bu dersler vasıtasıyla değil de yoksul fakat olgun bir kişi olan Diokhaites oğlu Pythagorasçı Ameinias sayesinde kavuşmuş, Pyres oğlu Elealı Parmenides, duylara dayanan olgunun asla doğrunun esası olamayacağı fikrini,

15 *Bidaye*, s. 157 not 2.

16 Bkz. burada s. 17 not 1.

17 Copleston, *A History of Philosophy*, s. 49; Mary Louise Gill, Plato: Parmenides. Introduction and Translation (co-translator: Paul Ryan). Hackett Publishing Company, 1996; ve *A Companion to Ancient Philosophy*. Co-edited with Pierre Pellegrin. Blackwell Companions to Philosophy Series. Oxford / Boston: Blackwell, 2006, "Introduction" ve özellikle "P. Curd, "Parmenides and After: Unity and Plurality", s. 34-56.

18 Copleston, s. 49.

19 Copleston, s. 49.

20 Copleston, s. 49.

düşüncesinin ve sisteminin ana “rükün”ü olacak şekilde düşünmektedir. Parmenides’e göre doğruyu yalnızca akıl verir, ve bu akıl meydana gelmeyi, değişmeyi, hareketi, yani var-olan bir şeyin var-olmayan bir şey haline geçmesini ve bunun tersini kavrayamaz, var-olmayan diye bir şeyin olduğunu düpedüz yadsımak zorundadır.²¹ “Doğruluğun sarsılmaz yüreği” Parmenides’i “var-olma ve var-olmamanın aynı şey olduğunu ve aynı şey olmadığını söyleyen, ve her yerde karşıtlık bulan ‘çift başlılar’ın düşüncelerinin yanlış olduğuna matematik kesinlikle inandırıyor”, ki gerçeklik sanki Parmenides’in önünde ‘tam bir yuvarlak küre yığımına benzer’ bir şekilde durmaktadır,²² duyular dünyası düştürden daha gerçek değildir ve yer değiştirme, renk değiştirme gibi şeyler ‘sadece ad’dırlar. “Var-olma vardır, var-olmama var değildir. Var-olmamayı tanıyamazsın, bildiremezsin var-olmayanı.”(B 1. 3). “Söylemek ve düşünmek gerek var-olanın olduğunu, var var-olmak, hiç ise yoktur.”(B 6)

Nesneler’in Yaratılışı Üzerine’de tasvir ettiği üzere “Kızların yol gösterdiği kaval sesi çıkaran tekerlekli arabayla yaptığı yolculuğun sonunda ulaştıkları yerde kapılar açılmış, Parmenides’i şiirinde adını vermediği bir Tanrıça karşılamış ve çok kısa bir karşılama töreninden sonra pek vakit kaybetmek istemeyerek doğrudan “konuya” girmiştir. Copleston’un ve başkalarının da muhakkak, pek dokunmadığı, dokunmak istemediği, Batı felsefesi oluşumu içinde Platon’a verilen şeref payesinin niçin bu çileli adama, Parmenides’e verilmediği meselesine dokunulmak gerekirdi, hala da gerekir, İlk çağ felsefecilerinin bileceği bir şeydir, biz İslam dünyasındaki bir felsefe problemi olan “Zihni Varlık” konusuyla ilgisi ve ilişkisi nokta-yı nazarından işaret etmekle yetinmek durumundayız. “Varlık” ve “imkan” gibi “has” ve “ağır” konuları kararlı bir yaklaşımla, kesin ve tereddütsüz bir dille aktardığı üzere, halletmiş olan Parmenides’i Tanrıça’nın pek bırakmaya niyeti yoktur, ve bu sözler sanki, İslam dünyasının en önde gelen düşünürlerinden, bir zamanlar “free” sıfatı kendilerine cömertçe verilen Mu’tezile’den biri, daha sonra Mu’tezile karşıtı olan düşünür Ebu Hasan Eş’ari’ye de söylenmektedir: “Ne bir kere var idi ne de olacaktır... Ya büsbütün olması gerek yahut olmaması,.. vardır yahut var değil. İmdi karar verildi, bu bir zorunluluk... Doğduysa var değildir, ilerde doğacaksa da öyle... doğuş sönmüştür ve ölüm yok olmuştur.”(B 7. 8)

Parmenides’in varlığın birliği hakkındaki, Sofistler’in aynı konuda varlığın çokluğu konusundaki görüşleri, Platon’a “en önemli diyalog-

21 Walter Kranz, s. 75.

22 Kranz, 77.

larından ve şüphesiz en muğlaklarından birini” yazdırmıştır. Şimdi Plato’nun problemi, varlık-düşünce ilişkisi problemiydi. Varlık düşünülürken ona insanın bildiği ve ne olduğu sorulduğunda açıklayabileceği, veya hiç değilse açıklayabileceğine inandığı özellikleri ardarda sıralamak, “bir”, “bütün”, “yuvarlak”, “mükemmel”, “yok olmaz”, vbg. olduğunu söylemek Parmenides dahil bir çok düşünür tarafından yapılan bir şeydi. Ancak problem tek yanlı değildi. “Değişmeyen” dediği varlıkta değişen bir şeylerin olduğunu, “sakalı ağaran”, “sırtı kamburlaşan” Parmenides de görüyordu. Yine “Hep değişen” dediği varlıkta değişmeyen bir yan olduğunu da “hep kendi evine giden”, kendi evi diye hiç Parmenides’in evine gitmeyen Heracleitos da görüyordu. Varlığa kendi “bakım”larından bakan Heracleitos ve Parmenides için problem yoktu, ve varlık ya hep değişen, veya hiç değişmeyen bir “entity” idi. İşte Platon’a M. Louise Gill’in deyişiyle “en önemli diyaloglarından birini ve şüphesiz en muğlaklarından birini” yazdıran konu bu idi.²³

Tanrıça ısrar ederken farkında mıdır bilinmez, ama, tam da onun ısrar ettiği yerden ve noktadan İslam dünyası tefekküründe özel adla bir özel teori vucuda gelecektir: “Bırakmayacağım seni” diyordu Tanrıça, Parmenides’e, “var-olmayandan ne söz etmeğe ne de düşünmeye: Söylenemez, düşünülemez çünkü var olmayan.”(B. 6) İslam felsefesinde özel teori olarak ortaya çıktığını söylediğimiz teori işte Tanrıça’nın kendine rağmen söylediği, Wittgenstein’in, insanın konuşamayacağı, daha açık ifadeyle, Wittgenstein’i tatmin edecek şekilde konuşamayacağı yerde, yani olgudan veya Wittgenstein’in onun yerine geçecek ve onun derecesinde sayacağı bir şeyden uzak kaldığı zaman kişi “susmalıdır” dediği noktada, tam da Tanrıça’nın “konuşmasına müsaade etmeyecek” olduğunu söylediği o noktada konuştuğu, konuşmaya, ve elbette düşünmeye devam ettiği gibi, Mutahhari, Hajihosseini, Damad, ve Sebzevari, ve Tabâtabâi’nin, ve bu “geç son dönem” diyebileceğimiz zaman dilimi düşünürlerinden de önce “klasik şerh ve haşiyeye dönemi” diye adlandırabileceğimiz, Prof. S. Uludağ’ın, Prof. Hüseyin Atay’ın sevmediği, ve hele Prof. Hüseyin Aydın’ın daha da sevmediği dönemin düşünürleri, --burada “sevme”ye konu olan, düşünürler değil fakat dönemdir, yani şerh ve haşiyeler, veya “yaratıcı düşünce” ile mukayese edildiğinde “tahşiye ve ta’lik aktı”nın kendileridir,-- Seyyid Şerif Cürçani ve Sadettin Teftazani ve bu adların herhangi bir zorla-

23 Mary Louise Gill, Plato: Parmenides. Introduction and Translation (co-translator: Paul Ryan). Hackett Publishing Company, 1996; ve A Companion to Ancient Philosophy. Co-edited with Pierre Pellegrin. Blackwell Companions to Philosophy Series. Oxford / Boston: Blackwell, 2006, “Introduction” ve özellikle “P. Curd, “Parmenides and After: Unity and Plurality”, s. 34-56.

maya mahal kalmaksızın çağrıştıracağı adların ilgilendikleri “ma’dum” veya daha sarıh olarak “mutlak ma’dum” ile ilgili meselelerle ilgili düşüncelerdir. Tanrıca uzaklarda kalmıştır, olayı takip edememektedir. Bu yeni medeniyet ise tanrıçalara itibar etmekte pek istekli görünmemektedir.

Erken önçikarım:

Öyleyse yok-olanla uğraşma. “Harici varlık”tan başka varlık yoktur. İslam dünyasında Kelamcı diyor ki, “Eğer “zihni varlık” mevcut olsaydı ateşi düşündüğümde zihnim yanar, buzu düşündüğümde donardı”. Nasıl filozof, bu konuda hariçte var değildir, “öyleyse zihinde olmalıdır”, o halde zihindedir, diye sonuç istintâc ediyor ise, ve bunda “tekebbür” ediyor ise; Kelamcı da felasifenin tavrının pek o kadar “akli” olmadığına işaret ve bunda ısrar için, ve de aynen felasifenin tavrını iade için iade-i “tekebbür” ediyor.

Ne, alelittlak, Felâsife ve ne de, alelittlak, Mütetekellimûn haklıdır. Ama iki grup da ayrı ayrı önemli noktalara işaret etmektedir. Bu işaretlerin hedefi olan noktalar, ihmal edildiğinde medeniyetin zihinsel boyutunun zarar göreceği, hatta yara alacağı noktalardır.

O halde biz, bu iki grubun söylediklerinde bir takım “mânâ”lar aramalıyız.

Yokluğun Düşünülme imkanı

Önerme, bir çeşit “ilişkilendirme” olduğuna göre “ma’dum” ile veyahut “mevcud” ile ilgili önerme kurabilme konusu ciddi olarak düşünürleri sıkıntıya düşürmüş ve Parmenides’e “var-olan” ile “düşünülen”i mukayese ettirmişti.

Aklın böyle bir ilişki kurmak için dayanağının var-olan’a “mevcud” a dayanması ile “ma’dum” a dayanması meselesi, Gelenbevi’de gece ile aydınlık olma durumu arasında kurulacak münasebetle yine aydınlık olma ile gece arasında kurulacak münasebetin dayanağı problemiyle ilgilenirken gündeme gelmiş ve aklımıza Gelenbevi’nin bu risalesinde yaptığı “mevhum varlık” “zihni varlık” ayırımına ne derece dayanak olabileceği sorusunu getirmiştir. Gelenbevi’nin düşen yaprağın “düşme”ye nisbeti, yani fiilin fiilin konusuna nisbeti, Kelamcıların üslubuyla konuşacak olursak ya vardır veyahut da yoktur. Yokluğu saçmadır, öyleyse vardır. Şimdi bu var dediğimize bakalım:

1. Bu varlığı, yani bu nisbeti mümkün kılan iki tarafın varlığı ise, yani fiil ve fiilin konusu, yani yaprak ve hareket, bu nisbet, gerçek varlık olan bu ikisinden soyutlanır. Yani bu bir var-olan’dan soyutlamadır ki, bu, zihni varlık kabul etmeyen kelamcının görüşüdür.

2. İkincisi, var-olan yerine bu ilişkinin zihinlerden bir zihinde olabileceği seçeneğidir. Bu durumda bu nisbetin gerçekleştiği zihin, yani Gelenbevi'nin verdiği Kur'an'dan alınmış örneğiyle, zifiri karanlık bir gecede bir yaprağın düşmesi bilgisinin "irtisam"ının vâki olduğu zihin aşağı bir zihin olamaz, çünkü bu zifiri karanlıkta bu düşüşü aşağı zihin sahibi bir yaratık görmemiş, bu olguyla ilgili bilgiye sahip olmamıştır. Bu şıkkın uygun olmadığı ortaya çıktığına göre diğer şıkkın olasılıklarını gözden geçirelim. Bu hareketin Yüksek bir zihne irtisamının varlığı ve sübutu kabul edilecek olursa, bu nisbetin şekline bakılır. Bu irtisam ya külli vecih üzere olmuştur veya cüz'i vecih üzere olmuştur. Cüz'i vecih üzere irtisamı filozofların genel kabullerine uymaz, çünkü filozoflarca kabul gördüğü ve filozoflar arasında yaygın olduğu üzere Yüksek bir zihin bildiğini külli olarak bilir. O halde, çünkü cüz'i ve külli vecih dışında bir vecih şekli bulunmamaktadır; bu bölme exhaustive bir bölmedir, bütün öğeleri tüketen bir bölmedir. Öyleyse Yüksek zihinlerden biri, bu zifiri karanlıkta bu yaprağın "pıt" diye bulunduğu yerden kopup düşmesi fiilini cüz'i olarak bilmemelidir, ama külli olarak bilmelidir. Oysa külli vecih de Gelenbevi'ye göre sorgulamadan "beri" değildir. Çünkü bu fiilin bu Yüksek zihne irtisamı bir fiil olduğuna göre her maddesel alandaki fiil gibi zaman gerektirecek ve bir vuku bulma zamanına sahip olacaktır. Bu şu demektir: Bu bilgi ve bu bilginin dayanağı olan irtisam, bu fiilin irtisamının gerçekleştiği zihin için "yeni"dir, "hâdis"tir, "sonradan olmuş"tur. Oysa bu durum Yüksek Kaynaklar'ın (Mebde) bilgileri hakkında muhaldir.²⁴

Geriye kalan seçenek çok arzu edilip sahiplenilecek bir seçenek değildir, çünkü bu seçeneğin kabulü, zamanda varlığa gelen bir fiilin ezelde mevcut olmasını kabul etmeyi gerektirir. Bu ise Gazali'nin Tehâfütü'l-Felâsife'sinde felâsifeyi eleştirirken söz konusu ettiği "ezeli hâdis" ("kadim hâdis" veya "hâdis kadim") düşüncesinin kabulüdür. Bunun safsata olduğu ise aşıkardır.²⁵

Gelenbevi Kelamcılarını çözümlenmeye devam ederek onların "nominalizm"lerine gönderme yapıyor. Kelamcılar hukemâ gibi "vucud-ı zihni" kabul etmediği için bu türden entitylere yer aramak durumunda değildirler, ama yine kaynağı yok diye de bir kavramı yok kabul etmek zorunda değildirler. Hem kavramın varlığını kabul ederler, hem de bu kavramın kaynağını gerçek varlık olarak kabul etmeyebilirler. Yani filozofların sıkıntılarından bilerek kaçınıp uzak durabilirler. Böylece kelamcılar, -gerçi aynı şeyi Aristoteles de yap-

24 Burada Gelenbevi'nin metni.

25 *Tehâfütü'l-Felâsife*, I. bölüm.

maktadır-, “gerçekten-mevcut-olan”dan soyutlanmış “külli”yi veya başka sözcükle ifade etmek istersek, “ma’kûl”ü kabul ederken bu makulü de “gerçekten-mevcut-olan”mış gibi kabul ederek bundan veya buradan “intiza” edeceği “ikinci ma’kul” için soyutlama kaynağı kılarlar. Kelamcılar, zihni varlık kabul etmemelerine rağmen, bu şekilde yapılmış intizanın temelsiz olacağına dair herhangi bir tereddüd emaresi veya işareti göstermeden, teorik ve sistematik olarak karşı oldukları “vucud-u zihni”yi bir sonraki dereceden ma’kul için harici varlık gibi, “muhakkak” (“tahakkuk etmiş”, “gerçekleşmiş”) bir “dayanak” olarak almakta ve kabul etmekte bir sakınca görmemektedirler. Bu durum, acaba, bir Batılı kelam tarihçisinin biraz da şikayetâmez bir şekilde, Matüridilerden söz ederken onların, “mütekaddimin”in tereddütsüz kullandığı, “hem var hem yok” veya “ne var ne yok” mantığıyla “bilâ keyf” öyle olduğunu veya olmadığını söylemekte bir sakınca görmemektedirler.²⁶ Ancak, itiraf edelim, böyle yapmakla onlar bizi, kendilerinin düşünce gidişlerini takip etmekte bazı sıkıntılara sokmaktadırlar. Çünkü biz onların, “tabia”ya yer vermemekte ısrar etmekle masum bir kaçış duygusuyla herhangi “sabit”ten, bir “değişmez”den kaçınma olarak mı, ve bunu sistematik bir hale koyup mümkün mertebe tabiat felsefesinden kaçınarak kendini “mahkum” etmeden sistemini devam ettirme çabaları olarak mı yorumlamalıyız, yoksa bunu, doğrudan, onların sistemlerindeki tutarsızlık olarak mı görmeliyiz, bilemiyoruz.

*

Meslekten felsefeciyi ve felsefe tarihçisini şaşırtacak ve neredeyse Bilgi teorisi yapan bir filozof gibi konuşacak kadar bilgi konusuyula ilgilenmiş olan Kâtip Çelebi (1608-1656), meşhûr ve mârûf, ve Fransızca’ya kısmen, Latince’ye külliye çevrilmiş ama Türkçemize henüz çevrilmemiş medâr-ı iftihârımız eseri Keşfu’z-Zunûn’unda bulunan “Mukaddime fî ahvâl-i ulûm” başlıklı bölümde, İslam dünyasında aşağı yukarı her düşünürün eserinde rastlanabilecek şekilde “rûhâni zevklerin cismânî zevklerden üstün olduğu”nu söyledikten ve “Ümmetimin bilginleri İsrailoğulları’nın peygamberleri gibidir” hadisini zikrettikten sonra, eserinin, yani yazacağı eserin “mevzûâtı’l-ulûm” (bilimlerin konuları) konusunda Miftâhu’s-Sa’âda gibi²⁷, “Şehid Molla

26 McDonald, “Kelam” maddesi, *İslam Ansiklopedisi*, Türkçe edisyonu, cilt 4, s. 538; *The Shorter Encyclopedia of Islam*, ed. By H. A. R. Gibb and J. H. Kramers, Fourth impression, E. J. Brill, Leiden, 1995, pp. 210-214.

27 Taşköprülüzâde Ahmed Efendi’nin (öl. 1561) ilimler tarihi ve tasnifiyle ilgili biobibliyografik ve ansiklopedik eseri. Osmanlı bilimsel zihniyetini besleyen birikim ve literature ve bu muhitin seviyesini göstermesi bakımından önemlidir. Eserin planına yön veren, makalenin yazarı İ. Kutluer’in İbn Sina’dan mülhem olduğunu söylediği, ana bölümleme, bilimin konusunun yazıda, sözde, zihinde ve dış dünyada bulunması şeklinde-

Lütfi'nin risalesi"²⁸ gibi, Fevâidu'l-Hikemiyye"²⁹ gibi bir eser olacağını belirterek eserine ilimin "tarif"i, "taksim"i ve "mahiyet"i konularını inceleyerek başlar. "Birinci bâb"ı "İlmin Tarifi ve Taksimi"ne ve bu babın "Birinci Fasil"ını da "İlmin Mahiyeti"ne ayırır.

Katip Çelebi, İslam dünyasında düşünürler arasında "ilmin mahiyeti" konusunda bir takım ihtilaflar bulunduğunu, bilginin bazı düşünürlerce "zaruri" kabul edilirken, bazılarınca "nazari"³⁰ kabul edildiğini söylemektedir.³¹ Katip Çelebi bilginin mahiyeti konusunda kendisine kadar gelen bilgi anlayışlarının bir özeti olacak şekilde bilginin neliği hakkında onbeş tanım zikretmektedir. Katip Çelebi'nin verdiği bu tanımlara göre bilgi,

1. Olduğu şekliyle bir şeye inançtır (itikad),
2. Bilinenin olduğu şekilde bilinmesidir,
3. Bilgi sahibinin bilen olmasını gerektiren şeydir,
4. Bilinenin olduğu şekilde kavranmasıdır (idrak),
5. Akıl itkânının kendisine dayandığı şeydir,
6. Bilinenin olduğu şekilde açıklanmasıdır,
7. Bilinenin olduğu şekilde ispatıdır,
8. Bilinenin o şekilde oluşuna kesin inançtır (sika),
9. Delilin veya zaruretin gerektirdiğine (câzim) uygun inançtır,

ki bölümlenmesi, bana merhum Aydın Sayılı'nın matematik bilimlerin konusundan söz ederken kullandığı ifadeleri hatırlatmaktadır (Bilim Tarihi Perspektivi içinde Bilgi ve Bilim", *Bilim Kavramı Sempozyumu Bildirileri 15 Mayıs 1984*, Ankara Üniversitesi Rektörlüğü yayını No. 91, Ankara 1985, s. 5-24; s. 7, 10-11). Taşköprülüzade ontik entityleri, harici varlıkları konu alan bilimleri "gerçek bilim" saymış, diğerlerini, konuları zihinde, sözde, yazıda (-- neticede zihinde demektir, yani bu tasnif adının üçlü olmasına rağmen ikili bir tasniftir, "zihni" ve "yad-zihni" olmak üzere—R.D.) oluşuna göre "alet ilimleri" saymıştır ki, çok ilginç ve geliştirilmesi gereken bir düşüncedir. Taşköprülüzade'ye göre bir ilimde sonuca "salt akıl"la ulaşıyorsa bu tür bilimlere **felsefi bilimler** denir. Tam bu noktada krş. A Sayılı'nın matematik bilimlerin konusu hakkında söyledikleri (*Bilim Kavramı Sempozyumu Bildirileri*), (İlhan Kutluer, "Miftâhu's-Saâde", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt 30, s. 19).

28 Molla Lütfi'ye nisbet edilen *es-Saadeti' l-Fâhire fi Siyadeti' l-Ahire*. Bu eserin akıbeti hakkında bkz. İlhan kutluer, "Miftâhu's-Saâde", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt 30, s. 19.

29 "Fevâid" kelimesi "bir konuya dair faydalı bilgileri toplayan kitap" manasında hemen her ilimde kullanılmakla beraber özellikle hadiste *ferd* ve *garip* rivayetleri toplayan eserlerin genel adı. *Fevaid* kelimesi sözlük anlamıyla çeşitli ilimlerde yazılan pek çok esere de ad olmuştur (M. Y. Kandemir, "Fevaid", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c. 12, s. 500). "Fevaidü' l-Hikemiyye" diye bir eser adına rastlamadık ama çok muhtemeldir ki böyle bir eser olsun ve biz görmemiş olalım. Ama öyle anlaşılıyor ki, bizim şu anda burada yaptığımız çok "arbitrary" bir "guess" sayılmaya müsait ise de, diyebiliriz ki, Katip Çelebi'nin felsefecileri, felsefe ile, hikmet ile ilgilenenleri toplayacağı kapsamlı bir eser tasarladığı anlaşılıyor.

30 Katip Çelebi, *Keşfu'z-Zunun: Şerhu' l-Mevakif, Şerhu' l-Makâsîd*, ve birçok Kelam kitabı.

31 Katip Çelebi, *Keşfu'z-Zunun*, I, 2.

10. Bir şeyin akılda hâsıl olmasıdır (husûl),

11. Bilinenin (idrâk edilenin) mahiyetinin bilenin (idrak eden) nefsinde temessül etmesidir (Burada Katip Çelebi bir not düşmekte ve bir açıklama yapma ihtiyacı hissetmektedir: “ Bir önceki ile birlikte bu iki tanım felâsife'nin bilgi tanımıdır ve zihinsel varlık'a (vucud-ı zihni) dayanmaktadır. Bilgi onlara göre zihinsel varlıktan ibarettir. Bundan önceki tanım küllileri ve cüzileri konu edinir, bu tanım ise zahiriyle küllilerle ihtisası öne çıkarır.”).

12. Bilgi bir sıfattır ki bulunduğu yerde nakız ihtimali olmayacak şekilde mânâlar arasında temyiz gerektirir. Bu tanım kelâmcılarınca tercih edilir. Bilgi manalar arasında temyiz gerektiren bir sıfattır.

13. Bilgi, mânâ'nın nefste nakızına ihtimal kalmayacak şekilde temyizidir [“Temyiz”e “belirme”, “belirginleşme”, “seçilme”, “seçkinleşme”, “ayrılma” dersek]. Bu tanımı daha ziyade, kelâmcılardan, bilginin, “bilenle bilinen arasında özel bir ilişki” olduğunu kabul edenler tercih ederler (Mânâ'nın nefste temyizi).

14. Bilgi, bu sıfata sahip olanın, bu sıfatla tecelli ettiği bir sıfattır.

15. Bilgi, mânâ'nın nefste o şekilde hâsıl olmasıdır ki, olduğu şekilden başka türlü olma ihtimaline yol yoktur. (Mânâ'nın, nefste, olduğu şekilde hâsıl olması). Bu tanım Âmidî'nin tanımıdır.

Katip Çelebi, zamanına kadar gelen İslam düşüncesindeki bilgi tanımlarını özetledikten sonra bilginin neliği konusunu ele almakta ve kendisine, bu konuda vaki üç görüşten hangisinin uygun görüldüğünü belirtmektedir.

“İkinci Fasil”, bilginin mahiyeti hakkındaki ihtilaflar ve bu konuda söylenenler hakkındadır. “Bil ki, bir şeyi bilmenin, o şeyin zihinde varlığını gerektirip gerektirmeyeceği konusunda, -Felâsifenin ve Mütelliminden bazılarının görüşü, bu şeyin zihinde varlığını gerektireceği yönündedir;- ve bilginin, -mütelliminden çoğunun görüşü olduğu üzere- bilenle bilinen arasında zihinde (fi'z-zihn) bir ilişki olup olmadığı hakkında ihtilaf bulunmaktadır.”

Özetle, Katip Çelebi'nin bize anlatmak istediği, bir şeyi bilmenin, o şeyin zihinde varlığını gerektirip gerektirmeyeceği ve bilginin bilenle bilinen arasında zihinde bir ilişki mi olduğu konusunda ihtilaf bulunduğuur.

Birinci görüşe göre, şüphesiz bir şeyi bildiğimizde üç şey gerçekleşir: 1. Zihinde hâsıl olan sûret, 2. Bu suretin zihinde irtisâmı, 3. Nefsin bu sureti kabul ederek ondan etkilenmesi (infiâl). İhtilaf bu üç

şeyden hangisinin bilgi olduğu hakkındadır. Bunlardan her birine bir “tâife” inanır, böylece bilginin keyfiyet kategorisinden mi, edilgi (infiâl) kategorisinden mi, yoksa nisbet kategorisinden mi olduğu hakkında birbirine aykırı görüşler ortaya çıkar. Daha makul olanı, yerinde açıklanacağı üzere bilginin keyfiyet kategorisinden olduğudur.

Zihni varlık'ın varlığını ileri sürenlerden bir grup şöyle der: Zihinde hasıl olan bilinenin şekli (şebeh) ve onun bir gölgesidir, bu, mahiyet bakımından bilinenin muhaliftir. Gayesi: bilinenin inkişafının ilkesidir, fakat buradaki akıl yürütme tam olsaydı bilinen için görüntü (şebeh) gibi hakikatte bilinenin muhalif olmayan bir varlık modunun varlığına delalet ederdi.

Bir başka grup ta şöyle der: Zihinde hasıl olan, bilinenin mahiyetinin kendisidir, fakat bu varlık aslı olmayan bir varlıkla, zillî bir varlıkla mevcuttur, bu şekilde olan varlık “sûret” diye adlandırılır, ancak “aynî” diye adlandırılan aslı varlığa terettüp eden eserler bu tür varlığa terettüp etmezler. Bu sûret eğer hariçte var olsaydı “ayn”ın kendisi olacaktı, nasıl ki zihinde var olduğunda “suret”in kendisi, yani onu bilen nefsîyle kaim (var olan) ve bilinenin kendisiyle inkişaf ettiği (şebeh, “görüntü”) olmaktadır. [Bir başka deyişle] İşte bilen nefsîyle kaim ve bilinenin kendisiyle bilindiği bu şey bilgidir. Sûret, yani kendinde var olmayan cinsten bir varlık olan mahiyet sahibi bilinendir. Bu ikisi zatları gereği ayrı şeylerdir.

Resim (şebeh) görüşünü kabul edenlerin görüşüne göre bilgi, keyfiyet kategorisinden olur ve bilinenin töz kategorisinden veya başka bir kategoriden olması yüzünden ikisi mahiyetçe farklı olacaklarından bir güçlük yoktur. Ancak, mahiyetlerin kendilerinin zihinde hasıl olduğunu ileri sürenlere göre zihnin de bir mahiyeti olacağından bu durum güçlük arzeder. Buna ek bir güçlük de araz ve tözün (cevher) mahiyet bakımından birliğidir; oysa bu ikisi birbirini nefyeden iki şeydir. Buna bazı muhakkıklar şöyle cevap vermiştir: Bilgi, kategorilerin her birinde olabilir. Eğer kategorileri mutlak olarak keyfiyet kategorisinden bilgi sayarsanız, bu, benzetme yoluyla yapılmış bir anlatımdır, ve buna, “Buna göre keyfiyetin tanımı bilgi hakkında tasdik olunur, öyleyse de bilgi bir keyfiyet olur.” diye cevap verilir:

Bazı araştırmacılar mahiyetin değişimine cevaz vermişlerdir: Bir şey hariçte var olursa tözdür, eğer zihinde bulunursa keyfiyete dönüşür. Tıpkı tuzlu bir arazinin, bir tuz tavlasının, içine düşen hayvanı tuza dönüştürmesi gibi.³²

Gelenbevi'nin kendisini kelamcılardan saydığı, filozoflara karşı serdettiği ve serdettiğini açıkça beyan ettiği "iki güçlü itiraz"ından, herhangi bir müphemliğe mahal olmayacak şekilde çıkarabiliyoruz. Gelenbevi'nin bu çözümü ile kendisinden önceki kelamcıların teklif ettiği çözümler arasında bir ilişki kurulup kurulamayacağı, aralarındaki benzerlikler ve ayrılıklar dikkate alınarak gözden geçirilebilir.

Mantığın Olgunun Önüne Geçışı

İslam dünyasının "genel hava"sı dikkate alındığında Mantık ve bu sınıftan, yani "ulüm-u dahile" cinsinden bilimler sözkonusu olduğunda ulema arasında olsun, toplumda olsun bu bilimlere karşı umumi bir isteksizlikten söz edilebilir. Bol miktarda şahadet bulunabilecek olmasına rağmen bize şahit olarak artık Mantık alanında ülkemizin klasiği olmuş Klasik Mantıkçı hocamız Prof. Dr. Necati Öner yeter: İslam dünyasında Mantık'tan söz edilirken genellikle bir tebessümle "Men temantak.." diye başlanarak, Mantıkla ilgilenen kimsenin "zındık"laşacağı ile devam edilir, ve Mantık okuyanın dininin yarısının gideceğinden söz edilerek, yapılacak en iyi şeyin Mantıkla ilgilenmemek olduğu şeklinde konu bağlanır.³³ Ancak bu serimlemede, bir "ince" nokta dikkatlerden kaçmakta, durumun, Amerikan "kayınvalide" fıkrasının Türk "kayınvalide" fıkrası ile sözcük olarak "eşdeğerde" olsa bile "anlam yükü" bakımından eşdeğerde olmayacağı vechesi dikkate alınmamaktadır. Oysa bu gözden uzak tutulmaması gereken bir vechedir. Bu vechenin, yakalanması gerçekten zor birçok ince noktayı yakalayabilmiş bazı "ağırlıklı" oryantalistin dikkatinden kaçması üzücü, ama geç de olsa Rosenthal tarafından, bari, yakalanmış olması sevindiricidir. İslam dünyası mantıkçısı ile başka bir dünyanın mantıkçısının aynı olmayabileceği, hiç değilse "mantıksal olarak" mümkündür. Rosenthal'ın yaptığı, bunun olgusal olarak böyle olduğunu göstermeye çalışmaktır. Yöntem ve yaklaşımlarındaki farklılıklar ne olursa olsun müslüman mantıkçıların "bilgi" araştırması yapmak, kelam ve fıkıh dahil, entellektüel teşebbüslere epistemolojik katkılarda bulunmak ana çizgisini hiç kaybetmedikleri çok sarih bir şekilde ortadadır.³⁴ Böylece bilgi problemi zihinsel faaliyetlerde ağırlığını hissettirmeye varlık problemleriyle birlikte zihinleri meşgul etmeye başlamıştır. Ve dikkate şayandır ki, İslam dünyası, ilk etapta kabul görmemiş bazı "dahile" disiplinleri kendi müfredatına (curriculum) dahil etmek için rakibi Avrupa'nın aynı kategorideki olay için ödediği bedeli ödemişlerdir. Oysa iddia ve genel kabul bunun aksidir. Dikkat çekicidir. "Fihî bahs" dense yeridir.

33 N. Öner, *Klasik Mantık*, 5. Bs., Ankara, 1986, s. 8 vd.

34 *Bilginin Zaferi*, s. 233.

Gelenbevi, risalesi boyunca, zaman zaman “mantıksal”laşarak “bu kadarı onları susturmak için yeterlidir” gibi bugün bizim yabancıları olduğumuz “âdâbu'l-bahs ve'l-münâzara”sal tavırlar ortaya koyuyor ki, bu tutum iki şekilde yorumlanabilir: İlk olarak, ya Gelenbevi “Mantık'ın gücü”ne veya birçok düşüncenin, sistemin tartışma ve akıl yürütmenin temelinde “salt” Mantık olduğuna inanmaktadır ve bir “müddei” susturulduğunda delil ile medlül arasındaki sıkı veya zorunlu ilişkiden dolayı, “yüklem”, “yüklenen” mantıksal olarak ne ise varlıksal olarak da odur, öyleyse mesele kapanmıştır, demek istiyor. “Bu kadarı bu yüklemenin doğruluğu için yeter” diyor. Yani “asgari” şartlardan söz ediyor. Çünkü “ehass”ın nakızı “eamm”ın nakızından eammdır. İkinci olarak, ya da İsmail Efendi “apolojetik” “takılmak”tır ve bu durumda konuya herhangi bir katkısından söz etmek yerine, lüzumsuz “onbaşı” cedelleşmesinden söz edilebilir, ki, bizim aradığımız ve bulmak istediğimiz bu değildir. Biz şahsen, kişisel olarak, “personally,” Gelenbevi'nin bu ikinci şıkkı seçerek “oyun” oynayacağını zannetmiyoruz. Kanaatimizce Gelenbevi, düşünce ve düşünmenin bir “şey” olduğuna, Âmidî kadar, İcî kadar, Cürcânî, Teftâzânî kadar, Ali Tûsî kadar, Hocazâde kadar inanıyordu. “Safça” değil ama, sanki Gelenbevi'nin, “in'ikâs-ı edille”yle de arası pek “hoş” değil gibi durmaktadır; yani onun inandığı mantık, hiç değilse bu risalesindeki tutumuyla ilgili olarak konuşacak olursak, “bizim” anladığımız “kuru” mantıktan biraz farklı bir “entity” gibi görünmektedir. Ali Tusi'nin durumunda olduğu kadar açık ve doğrudan bağlantı kurulabilecek olmasa da söyledikleri, özellikle duyumculuk aleyhine ve akılcılık lehine “kanıt” olabilecek şekilde, zaman zaman kavram realisti yanı sıra Platon'u akla getirecek yorumlar ve açıklamalarda bulunan çağdaş İngiliz matematikçisi G.H. Hardy, söyledikleri özellikle indirgemeciliğe ve dolayısıyla Fizikalisme mütemayil “sıgılık” anlamına olmak üzere, basitliğinden dolayı özellikle tefekkürsel ve düşünsel olarak gelecek fikrine sahip bulunmadığından, gelecekle ilgili iddialar yerine ucuz ve kısa söylemleri kendilerine ve sonraki kuşaklara “motto” yapan, kolonilikten yeni kurtulmuş, ve geleceğin içinde yer bulabileceği sistemlerini henüz kuramamış topluluklardan, seçimlerini “gözü kapalı seçme” ve “seçme ve sorgulamaya ihtiyaç duymama” seçeneği lehine kullandıkları çağın “kısır”ı ve kısırlaştırıcı felsefi okulu, bir okul olduğuna itiraz olunursa eğer, bir felsefe anlayışı olan Analitik felsefeye pek yüz vermeyen “bir” İngiliz Bir Matematikçinin Savunması'nın yazarı Hardy, bizi sık sık kavram realizmine karşı tedbirli olmaya davet edip onun cazibesine kapılmaya karşı uyarsa da, Ali Tusi'nin bu konuda söylediklerine yakın şeyler söylemektedir. Bu durum, “Tümeller Kavgası” felsefe tarihi kitaplarından dışarıya

çıkıp aktüelleşemeyecek kadar bize ve bugünkü düşünce yaklaşımına uzak düştüğü, artık bu tür konuların düşünülemediği ileri sürülebilse de, “vucud-u zihni” ile ilgilenildiği bir sırada pekala ilginç sayılabilir.³⁵

Neredeyse, bizim burada, bu cümleyle ifade etmeye çalıştığımız yaklaşımımız, biraz fazlaca, B. Russell’ın anladığı cinsten olmak üzere “mystic” ve nazlı bir yaklaşım olarak yorumlanabilir ama, bu konuyla ilgilenmiş bütün düşünürler gibi, Gelenbevi, sanki bize, telaffuz etmeden bir şeyler söylemek istiyor gibi durmaktadır.

“Bu âlemin benzerleri mümkündür” önermesini kurabilmek için, yani bu cümledeki özneye bu cümledeki yüklemi yükleyebilmek için “Bu âlemin benzeri” ile “mümkün” arasında herhangi bir türden bir ilişki kurulabilmelidir, kurulabilmiş olmalıdır. İmdi eğer böyle bir ilişki kurulabiliyorsa bu ilişkinin, ya eğer böyle bir şey iddia edilebilecekse doğrudan varlık olduğu gösterilebilmelidir, veyahut da, doğrudan varlık değil de dolaylı ise nereden ve nasıl çekilip çıkarılmış (intiza’) bir “her-ne-ise-o” olduğu söylenebilmeli, yani kaynağı gösterilebilmelidir. Gelenbevi’nin bu risalesinde yaptığı, veya yapmaya çalıştığı budur.

Çünkü, ne kadar epistemolojik olursa olsun risalenin konusu “varlık”dır. Yani epistemolojiye bağlanabiliyor diye konu “varlık”lıktan, “varlık” olmaktan çıkmış değildir.

Burada dikkatlerden uzak tutulmaması gereken “ince” bir nokta, Gelenbevi’nin bunu göstermeye çalışırken kullandığı düşünme gidişinde yaptığı “zihni” “vehmi” ayırımıdır.³⁶ Bu iki “sfer”e ait “her-ne-ise-o”ların varlık ile kurulabilecek mümkün ilişkileri dikkate alırken söz konusu olabilecek “derece”leri görebilmeliyiz, veya en azından böyle bir derecelenme bulunduğu farkında olabilmeliyiz. Çünkü “varlık” söz konusu olduğunda Aristoteles’ten beri sanki bir derecelenmeden, ve felsefi literatürde “varlıksılar”dan, “varlık gibi”lerden, “varlığa benzeyen”lerden söz edilmeye başlanmış, ve Aristoteles tarafından bu derecelenme veya derecelendirme özel adla belirtilmiştir, hatta bu derecelenme hakkında müstakıl risaleler yazılmıştır.³⁷ Gelenbevi’nin

35 G. H. Hardy, *Bir Matematikçinin Savunması*, çev. Nermin Arık, Tübitak yay. Ankara 1999, 22. Bölüm ve 24. Böl. s. 94-95, 99-100.

36 “Vehim” ve benzeri yetiler ve özellikleri için bkz. A.-M. Goichon, *Lexique philosophique d’Ibn Sina*, Paris 1938.

37 M. Türker-Küyel, *Aristoteles ve Fârâbî’de Varlık ve Düşünce Öğretileri*, AÜ Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yay. 188, Ankara 1969, s. 14-21; Aristoteles, belli varlıklara ait “varlık tarzı”ndan (*Metafizik*, 1074 b), “farklı varlıklar”dan (1045 b) bahisle konuyu biraz daha geniş tutarak farklı akıllara kadar araştırmak istemiş, bu cümleden olmak üzere Tanrısal aklı nereye tasnif edeceğini sormuştur: “Tanrısal aklın mahiyeti güçlükler arz etmektedir. Bu aklın bu özelliği göstermek için varlık tarzı ne olmalıdır?” (*Metafizik*, 1074b 15-20); onun “farklı”lıklarla ilgili çeşitli vesilelerle sorduğu sorular zihin açıcı ve

yaptığı bu ayırımın temelinde bulunan nokta-i nazarın Aristoteles'in nokta-i nazarıyla bir ilgisi veya ilişkisi var mıdır? Giderek, böyle bir ayırımın temelinde ne gibi bir düşünce, tarif, tasnif, veya varsayım bulunmaktadır; ve Gelenbevi böyle bir ayırma niçin ihtiyaç duymaktadır? Bu konular incelenmeye değer ve araştırmacıların ve düşünürlerin himmetini bekleyen, medeniyet iddiasında olan düşünürlerin es geçemeyeceği, yani Nietszche ile falan atlatılmayacak konulardır.

Daha önce söylendiği ve hatırlanacağı üzere İslam dünyası düşünce tarihinde "zihinsel varlık" diye, veya nefsu' l-emr, veya Akl-ı Kullî diye de adlandırılabilir olan tümellerin varlığına giden bu konuyla ilgilenmiş olan yegâne düşünür İsmail Gelenbevi değildir.³⁸ Nasır Tusi bu konuda müstakıl bir risale yazmıştı ve bu konuyla ilgili, külliler üzerine olan bu risalesine yakîni hükümlere sahip bulunduğumuz ve bu konuda hiç bir şüphemizin bulunmadığı teziyle başlıyordu. Bizim, "Bir ikinin yarısıdır.", "Karenin köşegeni kenarına eşit olamaz."

meyvedar sorulardır: "Duyusal tözlerin dışında hareketsiz ve ezeli-ebedi bir töz var mı, yok mu? Eğer böyle bir töz varsa onun doğası nedir? .. Matematiksel nesnelere tözler oldukları ileri sürülmektedir ve yine *İdealar*'ın tözler olduğu ileri sürülmektedir. Bazıları bu varlıkları iki farklı tür varlıklar olarak almakla .. matematiksel nesnelere var olup olmadıklarını ve eğer varsalar ne tür bir varlığa sahip olduklarını araştıracağız" (1076 a 10-25); ".. *İdealar*'ı tartıştıktan sonra önümüzde üçüncü bir araştırma kalmaktadır. Matematiksel şeyler eğer kendilerine has bir gerçekliğe sahipler zorunlu olarak ya bazı filozofların dediği gibi duyusal şeylerde mevcutturlar veya duyusal şeylerden ayrı olarak vardır. Eğer onlar ne duyusal şeylerde, ne duyusal şeylerden ayrı değilseler, ya var değildirlere veya bir başka tarzda vardırlar, öyle ki konumuz onların var olup olmadıkları değil, ne tür bir varlığa sahip oldukları olacaktır." (1076 a 30-35); "Eğer tözlerin ayrı başlarına varlığını reddedersek ve bunu bireysel varlıkların ayrı başlarına var olduklarını söylediğimiz anlamda yaparsak o zaman "töz"den anladığımız anlamda her türlü tözü ortadan kaldırmış olacağız. Buna karşılık eğer tözleri ayrı varlıklar olarak vaz edersek, onların öğeleri ve ilkelerini nasıl tasarlayacağız?" (1086 b 15-25); ".. maddi tözle ilgili olarak her şey aynı ilk nedenden çıksa veya ilk nedenleri olarak aynı şeylere sahip olsa ve meydana gelen her şeyin temelinde neden olarak aynı madde bulunsu bile her bireysel şey için ona özgü olan bir yakın madde vardır. .. gerek madde, gerekse fail neden farklı olursa ortaya çıkan eser de farklı olur." (1044 a 15-35); "Birincil anlamda, bütün diğer varlık kategorilerinin kendisiyle ilgili oldukları anlamda Varlık'ı, tözü ele aldık. Gerçekten bütün diğer kategoriler, nitelik, nicelik, ve benzerleri, töz kavramıyla ilişkilerinden dolayı *Varlıklar* olarak adlandırılırlar" (1045 b 25-30) ".. varlık bir yandan töz, nitelik, veya nicelik hakkında kullanıldığına, öteyandan kuvve ve fiil bakımından varlık ayrıldığına göre.." (*Metafizik*, 1045 b 30-35); ayrıca bkz. *Physics*, 190 a 17, 202 a 18-21, 219 a 203; *Generation and Corruption*, 319 b 4, 335 b 35; *Metaphysics* 1003 b 24, 1017 a 22-30, 1028 a 10-20 1042 b 25-1043 a 1. Özellikle İslam dünyasında özellikle ehl-i tasavvuf tarafından "gündelik" seviyede bile kullanılan bu varlık dereceleri kavram ve anlayışına bizim toplumumuz yabancı değildir. Ayrıca belirtilmelidir ki mesela Cürcanî'nin *Merâtibu'l-Mevcûdât* adında müstakıl risalesi bulunmaktadır, ve varlığın derecelenmesi fikri özellikle İshrâkîler tarafından sıkça kullanılmaktadır. Bkz. "Seyyid Şerif Cürcanî'nin *Varolanların Dereceleri (Merâtibu'l-Mevcûdât)* Risâlesi", Arabic text, translation into Turkish, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, Cilt XXXV, Sayı 2, Ankara 1992; ayrıca bkz. <http://www.wildboar.net/multilingual/middleeastern/arabic/language/isu/examples/jurjani.html>

38 Murtada Mutahhari, *Sharh-e Mabsut-e Manzumeh*, cilt 1, s. 273, 288; Tabâtabâi, *The Elements of Islamic ...*, s. 21-31.

hükümleri gibi hükümlerimiz, ve bu hükümlere bağlı, bu hükümlere dayanan bir takım bilgilerimiz bulunmaktadır.³⁹ Tusi'ye göre bu bilgiler, orada bulunmadan önce hiçbir zihin'in erişemeyeceği bir yerde bulunmalıdır; "doğru"lar "var bulunmalı" ki, "doğru"ya "doğru" diyebilmemiz için önermelerimizin doğruluğunu tespit etmeye çalışırken bizdeki önermeyi kendisiyle kıyaslamak üzere "ölçüt" yapabilelim. Bu konuya daha Platon işaret etmişti (Menon). Fakat, Platon için problem olmayan, ve kabul edilmesi de herhangi bir problem ortaya çıkarmayan "kıdem", "hudüs", "ezeliyet", "birlik-çokluk" gibi meseleler Nasır Tusi için, veya genel olarak söyleyecek olursak İslam filozofları ve Kelamcılarını için çözülmesi, veya en azından dikkate alınması gereken meselelerden idi.

Ölçüt arama konumuza dönecek olursak, "karşılaştırma" için kendisine başvurulacak bir "asıl"ın ve bu "asıl"a uyup uymadığına bakılacak bir "ikinci"nin, ve bu ikisi arasında hiç olmazsa bu araştırma veya soruşturmaya vesile olan bir "benzerlik" bulunması gerektiği açıktır. Buradaki "benzerlik", ikisinin ortak olduğu "mutabakat" konusu, bu ikisinin "zihni sübut"udur. Karşılaştırmak durumunda bulunduğumuz "materyal"lerimiz "önerme"dirler. Ancak iki şeyin karşılaştırılabilmesi için bu iki şeyin "aynı" platformda olmaları gerekir. Bu açıktır. Açık olan bir başka şey, bizim zihnimizde bulunan önermenin bizim zihnimizde bulunduğu ve bu konuda da herhangi bir tereddüdün söz konusu olmadığıdır. Yani "ölçüt"e vurulacak iki yandan birine sahip bulunmaktayız ve bu konuda tereddüdümüz yoktur. Problem, İslam felsefesinde "zihinsel varlık", "nefsu'l-emr" gibi adlarla anılan, bizim "dış"ımızda, zihnimizin dışında bulunan, ama yeri hakkında çeşitli, farklı, hatta birbiriyle çelişik kanaatlere sahip düşünürlerin bulunduğu, bize göre "ikinci", Nasır Tusi'ye göre "birinci", -çünkü hiçbir "ölümlü"nü, diyelim, zihnindeki bir önerme bu "birinci"nin zihnindeki, hatta belki bu "birinci" kimine göre salt "zihin"dir, tekaddüm edemez, yani bir "ikinci" bir şey "birinci"den daha önce bir şeyi asla bilemez.- önermenin yerini soruşturmak, bu "Birinci"ye, -hem "zihin" hem de "zihindeki" anlamına "birinci"- ona yer aramaktır. Eğer şu anda biz burada, bu konuyu incelerken problemi doğru anlıyor ve doğru koyabiliyor isek, bizim "Nefsu'l-emr" den anladığımız budur. Fakat "Felek kavî tâlî zebûn"dur. Tusi'nin başarılı olabilmesi için birçok koşulu gerçekleştirmesi, karşılaması, yerine getirmesi gerekmektedir, ki bunlar Platon veya Aristoteles için problem olarak zikredilecek konular değildir. Yani bu "sübut"u kabul eden Tusi'nin şimdi yapacağı şey, bu, bizim, zihnimizin dışında varlığını kabul ettiğimiz "zihin-dışı

39 Recep Duran, "Nasır Tusi'nin *Nefsu 'l-Emr* Risalesi *İsbâtu 'l-Akli' l-Kullî*", *Bilim ve Felsefe Metinleri*, Bahar 2005, Sayı 4, s. 9-21.

gerçek" in nasıl olabileceğini açıklamaya çalışmaktır. Zamanının düşünme ve akıl yürütme modellerinin yaygın yönteminin önemli parçalarından biri olan dikotomik bölmeler (terdid ve taksim ve tasnif gibi) vasıtasıyla ihtimallerin neler olabileceğiyle soruşturmasına başlayan Tusi ilk olarak zihnimizin dışındaki bu "ne-ise-o" nun önce "kendinde var" olabileceği ihtimalini, daha sonra "gayrında mütemessil" olabileceği ihtimalini gözden geçirerek; "kendinde var" ın da, ya "durum sahibi" (vaz') olarak var bulunabileceği seçeneğini, veyahut da "durum sahibi" olmayarak var bulunabileceği seçeneğini tartışarak soruşturmasına başlıyordu.

"Durum sahibi" olmak zaman-mekâna tabi varlıklar olmayı gerektireceğinden, Nasır Tusi, bu "birinci" nin "durum sahibi" olmaması gerektiği neticesine ulaşıyor ve öyleyse de, sadece duyumlarla algılanabilen yön sahibi ve dolayısıyla "vaz' sahibi" olmayacak kadar madde ve levâhıkından uzak ve, "mahalsiz var" olamayacak kadar da bağımsızlıktan uzak olmaları gereken bu entitylerin, "yaş ve kuru her şeyin kayıtlı" bulunduğu, İlk Vacib' in dışında, bir varlığın varlığı sabit olduysa, -biz bunu "Külli Akıl" diye adlandırıyoruz, - ki, kendisinden "kuru ve yaş her şeyi kapsayan Yüce Kur'an' da kâh "Açık kitap", "açıklayan kitap," kâh "Kitâb-ı Mubîn" olarak söz edilir", kâh "korunmuş levha" "al-Lawh al-Mahfûz" diye adlandırılan "yer" de bulunmalı, veya bu entityler orada "temessül" etmelidirler. Çünkü hem varlıktaki "birlik" açıklanabilmelidir, hem de varlıktaki "çokluk" açıklanabilmelidir. Yani, varlığın hem değişmeyen kalıcı yanı, hem de değişen yanı, hem "değişen"-olan hem "sâbit"-olan açıklanabilmelidir. Yani hem Parmenides' in "Bir, bütün, değişmez" varlığının koşulları sağlanmalı, yani onun vurguladığı ve üzerinde -belki de kendine rağmen- ısrar ettiği problem yok sayılmamalı; hem de "değişmeyen yoktur" deyen, dolayısıyla kendisine "yüklem" i bağlayabileceğimiz bir "süren", "devam eden", "dayanak", "substratum", yani bir defacık olsun girebileceğimiz bir ırmak, Herakleitos' a ve hassaten Cratylos' a rağmen, bulunabilmelidir. Nasır Tusi' nin işi bu yüzden zordur. Bu konudaki sıkıntıların kolay unutamayacak olan Düşünce tarihi, daha has ifadesiyle Felsefe Tarihi hem değişmeyi hem sabitliği "makul ve mantıklı" bir şekilde anlayabilip açıklayabilmek için Platon' un "gayr" ını beklemek zorunda kalışını kolay unutmuyacak ve bu yüzden bu konuda önüne çıkacak fırsatı kolay kolay boş yere harcama lüksüne kendini kaptırmayacaktır.

Osmanlı tarihini Dostoyevski' nin bir romanından bile daha çekiçi hale getirmiş "tatlı" tarihçimiz İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Gelenbevi hakkında şöyle söylüyor:

Hikmet, mantık ve âdâba dair bir hayli eserinden başka en yüksek ihtisası riyaziye ve hendesededir. Mantıktan Burhan ve hikmetten Celâl Hâşiyesi bunudur. Müsbet ilimlerden en değerli eseri logaritma şerhini havi Cedâvilü'l-Ensâb ile Hesabü' l-Kûsur ve Kitabü' l-Merâsîd'dır. Bunlardan evvelkisi riyazyât-ı kadimeye tatbik için kaleme alınmıştır. Hendeseden Adlâ-i Müsellesât ile Ceyb ve Mukantara Risalesi ve diğer riyazi eserleri vardır.⁴⁰

İslam dünyasının çok geç dönem Osmanlı ulemasından, “rü'yet-i hilal” meselesinde hesapçı” değil de “rü'yetçi” bir “muftî”nin “gadri”ne kurban giden Mağnisalı düşünürümüz, matematikçi ve mantıkçı ve kelamcı ve akaidci ve felsefeci Gelenbevi İsmail Efendi kendisinden önceki birçok düşünür gibi “zihinsel varlık” meselesiyle ilgilenmiştir. Gelenbevi'nin çağı İslam düşüncesi kalın çizgisi göz önüne alındığında artık, değil mayalanma devrinin, oluşma devrinin, hatta gelişme, ve hatta “kemikleşme” dönemlerinin çok gerilerde kaldığı ve hatta ve hatta “kötürümleşme”den söz edildiği dönemlere bile uzak kalan bir zaman dilimine denk düşmekte, cevvaliği kaybolmuş bir düşünce ortamına rastlamaktadır.

40 *Osmanlı Devleti İtmiye Teşkilatı*, 3. bs., Türk Tarih Kurumu, Ankara 1988, s. 238.

KAYNAKÇA

- A. Arslan, *İbn Kemal Sempozyumu*, Tokat, 1986.
- Aydın Sayılı, "Bilim Tarihi Perspektivi içinde Bilim", *Bilim Kavramı Sempozyumu Bildirileri*, AÜ Rektörlüğü, Ankara 1985.
- A. Tusi, K. Zühr, Çev. R. Duran, TC Kültür Bak. Ankara 1990.
- A Companion to Ancient Philosophy*, Blackwell, 2006.
- "Bilim Tarihi Perspektivi içinde Bilgi ve Bilim", *Bilim Kavramı Sempozyumu Bildirileri 15 Mayıs 1984*.
- Doğan Özlem, *Bilim Felsefesi*, İnkılap Kitabevi, İstanbul 2003.
- F. Rosenthal, *Bilginin Zaferi*, çev. L. Öngören, Ufuk., İst. 2004.
- G. H. Hardy, *Bir Matematikçinin Savunması*, çev. Nermin Arık, Tübitak yay. Ankara 1999, 22. Bölüm ve 24. Böl. s. 94-95, 99-100.
- Gazali, *Tehafütü'l-Felasife*, İngilizce çevirisi, by S. A. Kamali, Pakistan Philosophical Congress, Lahore 1963.
- Gill, *Plato:Parmenides*, Hackett, 1996.
- Ibn Sina, *Kitab al-Hudud*, traduit et annoté par A-M. Goichon, Cairo, 1963.
- İlhan Kutluer, "Miftâhu's-Saâde", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt 30, s. 19.
- J. Walbridge, *The Science of Mystic Lights...* Harvard Univ. Press, 1992.
- Journal of Transcendental Philosophy*, London 2001.
- Kemal Paşazade, *Tehafüt Haşiyesi*, çev. A. Arslan, Kültür Bak. Ankara 1987.
- Kiki Kennedy-Day, *Books of Definition in Islamic Philosophy*, Routledge-Curzon.
- McDonald, "Kelam" mad. *İslam Ans. Türkçe edisyonu*.
- Mary Louise Gill, *Plato: Parmenides*. Introduction and Translation (co-translator: Paul Ryan). Hackett Publishing Company, 1996.
- McDonald, "Kelam" maddesi, *İslam Ansiklopedisi*, Türkçe edisyonu, cilt 4, s. 538.
- M. Y. Kandemir, "Fevaid", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c. 12, s. 500.
- M. Türker-Küyel, *Aristoteles ve Farabi'de Varlık ve Düşünce Öğretileri*, AÜ DTCF yay., Ankara 1969.
- Muhammad Asad, *The Message of the Qur'an*, s. 681 not 48.
- Murtada Mutahhari, *Sharh-e Mabsut-e Manzumeh*, cilt 1, s. 273, 288.
- N. Öner, *Klasik Mantık*, 5. Bs., Ankara, 1986.
- Nusret Hızır, "İkiden Fazla Hakikat-Değerli Mantığın Temel Kavramları Hakkında", *Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, cilt 3, sayı 2, 1945.
- Seyyid Cafer Seccâdi, *Ferheng-i Lugat ve Istilâhât-ı Felsefi*, Tahran 1330.
- Ş. Gölcük-M. Yurdağür, "Gelenbevi", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt 13, İstanbul 1996, s. 552-555.
- Ş. Oçal, *Kemal Paşazade'nin Kelâmî ve Felsefi Görüşleri*, TC Kültür Bakanlığı, Ankara 2000.
- Recep Duran, "Nasır Tusi'nin Nefsu 'l-Emr Risalesi İsbâtu 'l-Akli' l-Kulli", *Bilim ve Felsefe Metinleri*, Bahar 2005, Sayı 4, s. 9-21.
- T. Izutsu, "İslam Metafiziğinde..", *Etudes Philosophiques*, O. Amina.
- Tabatabai, *The Elements of Islamic Philosophy*, (*Bidayah al-Hikmah*), çev. A. Quli Qarai, London 2003.
- Tabâtabâi, *The Elements of Islamic Metaphysics*, s. 21-31.
- Türkiye Yazmaları Toplu Katalogu*, ed. İ. Parmaksızoğlu.
- Tabatabai, *The Elements of Islamic Philosophy (Bidayah al-Hikmah)* tr. By S. Ali Qulî Qarâi, ICAS Press, London 2003.

BEDR ŞAKİR ES-SEYYÂB'IN ŞİİRLERİNDE ÖZLEM

Tayseer ez-Ziyadât¹

Semira KARUKO²

Öz

Özlem (hanîn) kavramı ile onun psikolojik baskı ve evhamlarından kaynaklanan yansımaları, modern Arap şiirinde yeni görünen bir konu değildir. Gurbet ve onun eş anlamlısı olan özlem, eski çağlardan beri Arap şiirinde adeta yol arkadaşlarıdır. Şiirde gurbet ve özlem, araştırmacılar tarafından büyük bir ilgi odağı olmuştur. Bu konuda, akademik düzeyde çeşitli çalışmalar ortaya konmuştur. Bedr Şâkir es-Seyyâb'ın şiirlerini dikkatlice inceleyen biri, özlem (hanîn) konusunun şiirlerinde çok büyük bir yer kapladığını görecektir. Bu incelenmesi gereken bir durumdur. es-Seyyâb'ın hayatı boyunca çektiği acı ve sıkıntılar, maddi şartlarının ve sağlık durumunun kötü olması, köyüne ve vatanına karşı hisleri özlem konusunun, şiirlerinde açık bir şekilde yer almasına neden olan etmenlerdendir. Özellikle de çocukluğa, anneye, sevgiliye, köyü Cikor'a ve vatanına olan özlemi şiirlerindeki ana temayı oluşturmaktadır.

Bu konu, özlem şiirlerinin mahiyetinin incelenmesi ve nedenlerinin belirlenmesi hususunda oldukça önemlidir. Arap edebiyatında, özellikle de şiirde özlem olgusunu tam anlayabilmek için bu mevzunun önemli isimlerinden biri sayılan es-Seyyâb ekseninde bu konuyu incelemek isabetli olacaktır diye düşünüyoruz. Ayrıca es-Seyyâb ile ilgili olarak Türkiye'de yapılan akademik çalışmalara yeni bir bakış açısı getirmek istiyoruz. Bundan dolayı bu çalışma onun özlem konulu şiirlerinden örnekler verilerek zenginleştirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: es-Seyyâb, Özlem, Hanin, Şiir, Gurbet, Acı.

Abstract

(Nostalgia), reflections arising from its psychological pressure and anxiety with the concept is not a new subject appears in modern Arabic poetry. Homesickness and longing its synonym, they are almost the way friends in the Arab poetry since ancient times. Homesickness and longing in poetry, has been the focus of great attention by researchers. In this regard, several studies have demonstrated academic level. Badr Shakir al-Sayyab one carefully examining the poems, longing (Nostalgia) on the subject of poetry will find that a very large space.

This is a durumdur.es-Seyyâb the sufferings and hardships throughout his life on Focusing need to be examined, to be the

1 Yrd. Doç. Dr. Şırnak Ü. İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

2 Yrd. Doç. Dr. Yakın Doğu üniversitesi Öğretim Üyesi

worst of the financial conditions and health status of the aspirations issues feelings against the village and country, his poems are among the factors causing to take place in an open manner. Especially in childhood, mother, lover, are the main themes in the poetry of longing Cikor village and country. These issues, examining the nature of poetry and aspirations are important in determining the causes of concern. In Arabic literature, especially in-Sayyab axis is considered one of the important figures of this issue in order to understand fully the craving phenomenon in poetry we think would be appropriate to examine this issue. Also related to al-Seyyâbil We getirmekistiy a new perspective to the academic studies in Turkey. Therefore, this study was enriched by examples of its longing poems.

Keywords: al-Sayyab, Craving, Nostalgia, Poetry, Homesickness, pain

1. es-Seyyâb'ın Hayatı

Şâkir es-Seyyâb, modern Arap edebiyatında kasidenin gelişimine katkı sağlayan şairlerin öncülerindedir. Arap edebiyatında kaside, sadece duygulardan ibaret değildir. Aksine insanların endişelerini, kaygılarını, açlık ve yokluklarını da barındırır. Bundan dolayı es-Seyyâb'ın kasideleri birçok mana içermektedir. O, eski ve yeniyi açık bir dille ve gerçek duygularla birbirine bağlar. Bu özelliği, onun, şiirlerinde titiz davrandığının göstergelerinden biridir.

es-Seyyâb'ın şiirlerinde özlem konusunu ele almadan önce şairi kısaca tanıtmak faydalı olacaktır.

1926–1964 yılları arasında yaşamış Iraklı bir şairdir. Basra'nın güneyinde muhafazakâr bir yer olan Cikor köyünde doğmuştur.

Bağdat'taki Dâru'l-Muallimin'de Arap edebiyatı sonrasında da İngiliz dili bölümlerini okumuştur. İngiliz edebiyatına vâkıf olduğu söylenebilir. Hür/özgür şiirin öncü ve kurucularından biridir. Şiirlerinde protestocu/karşıt görüşler, hastalıktan yakınmalar ve ölüm hakkındaki duygular çokça yer alır. Eski Arap şiirinden ve Kur'ân-ı Kerim'in yanı sıra batı şairlerinden de etkilenmiştir. Kitaplarının ve şiirlerinin basılması ve onların edebî değerinin bilinmesi hususunda büyük sıkıntılar yaşamıştır. Hastalıktan da çok çekmiştir. Birçok ülkeye tedavi için gitmiştir. Bu yerlerin sonuncusu İngiltere'nin Londra şehridir. Oradan döndükten sonra Kuveyt'te "Musteşfe'l- Emîr"de 1964 yılında vefat etmiş; nâaşı Basra'ya taşınmıştır. Şâttu'l - Arab'da bir heykeli mevcuttur.

1.1. Yazdığı şiir divanları şunlardır:

1. Ezhâru'z- Zebile, Kahire/1947.
2. Esâtır, Bağdat/1950.

3. Haffâr el-kubûr, Bağdât/1952.
4. el-Mûmis el-amyâ, Bağdat/1954.
5. el-Esliha ve'l-atfâl, Bağdat/1954.
6. Nuşûdetu'l-matar, Beyrut/1960.
7. el-Ma'bedu'l-ğarîk, Beyrut/1962.
8. Menzilu'l-efnân./1963.
9. Ezhâr ve esâtır, Beyrut/1963.
10. Şenâşi'l ibnetu'l-celebî, Beyrut/1964.

Ölümünden sonra bunlardan başka divanları da neşredilmiştir. Ailesi, özellikle eşi, önceden yazdığı şiirlerini “İkbâl Divanı” ismiyle Beyrut'ta 1965'te bastırmıştır. Dünya modern dönem şiirlerinden seçmeleri mevcuttur.³

2. Özlem (Hanîn) Kavramının Sözlük ve Terim Anlamı:

2.2. Sözlük Anlamı:

Özlem (الحنين) kelimesi (حَنَّ) kökünden sahih fiilidir. Muzaaf fiil hali (حَنَّ) 'dir. Çekimi ise (حَنَّ يَحْنُ حَنِئًا) şeklindedir. (حَنَّ: الحَنَّانُ) Yüce Allah'ın isimlerindedir. İbnu'l-Esîr, “الحنان kullarına karşı merhametli olandır” der.

الحنان: Çok ağlamak veya neşelenmek demektir. Bu kavram hakkında şunlar söylenmiştir: O, ister hüzünden ister sevinçten kaynaklan- sının hislerin sesidir. “الحنين” özlem ve nefsin arzuları – iştihak demektir. İki anlam da birbirine yakındır.

وحنن الإبل: (Deve şefkat gösterdi): Yerinden ya da çocuklarından ayrı kaldığında deve, yavrusunun arkasından hasret çeker ve inilti gibi ses çıkarır.⁴

2.3. Terim Anlamı:

Bir terim olarak “الحنين”, özlem, ülkesinden uzakta, gurbette iken insanın acılarını ortaya koyan duygudur. Özlem de benliğin duygularını, hislerini tatmin eden, insanın vatana ya da hasret duyduğu diğer şeylere sevgisini ifade eden unsurdur.

3. Özlem (حنين) Şiirleri:

Özlem şiirleri kadim ve modern şairlerin ele aldığı konulardan biridir. Duygu yoğunluğu, aşırı üzücü hisler ve samimiyet özellikleriyle

3 Bkz. Hasan Abbas, *Bedr Şakir es-Seyyâb: Dirâsetun fî Hayatîhi ve Şîrihi*, s. 15, *Dâru's-Sekâfe*, Beyrut, 1969; Hasan Tevfik, *Şî'r Bedr Şakir es-Seyyâb: Dirâsetun Fenniyye ve Fîkriyye*, s.18, Beyrut, tsz; Bedr Şakir es-Seyyâb, *Divân*, I/2, Beyrut, 1971.

4 el- Firûzabâdî, *el-Kâmusul-Muhîd*, s.630, Matbaatu'l- Hüseyniyye, Kahire, 2012; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, s. 254, Dâru't- Turâsî'l- Arabî, Beyrut, 1999.

ayrıcalık gösterir. O, eski ve yeni şairlerin, kaybettikleri şeylerin ardından hissettikleri duyguları ifade eden bir şuur deneyimidir. Tüm milletlerde varlık gösteren gurbetin ardından duyulan hassas hislerin dillendirildiği bir türdür.

Özlem şiirleri, araştırmacıların erken dönemlerden beri ilgi odağı olmuştur. Bu araştırmacılar, cahiliye döneminden itibaren vatan ve ondaki sevilenlere, güzel anılara özlemin ifade edildiğini görmüşlerdir. Cahiliye şairi, özlem ve hasretini enkazlarının “göç eden sevgilinin enkazının” üzerinde dile getirir. Aynı şekilde sevgilisinin uzakta olmasından ve ayrılığından çektiği acıları ve yürek yangınını anlatır.

Modern dönemde ise özlem şiiri, özellikle sürgün edilmiş şairlerin çoğunun şiirlerinde vazgeçilmez bir konu ve bir özellik haline gelmiştir. Bu şairlerin şiirlerinde acı, ıstırap, vatan sevgisi ve ona olan özlem konuları ortaya çıkmıştır. Bu olgu birçok şairi, geçmişle olan bağlarıyla ve ona duydukları özlemle etkisi altına almıştır. Bu şairlerden biri de şiirlerinde, mekân ve zaman bakımından geride kalan anılarına duyduğu özlemi, muhteşem dokunuşlarla kaleme alan Bedr Şâkir es-Seyyâb'tır.

4. Özlem Şiirlerinin Sebepleri

Arap edebiyatında özlem şiirlerinin yazılma ve yayılma sebepleri oldukça fazladır. Bu sebepler, bir şairden diğerine farklılık gösterir. Fakat genel çerçevede göçü, gurbeti, sürgünü temsil etmesi vb. özellikleri bakımından da birbirleriyle uygunluk gösterirler.

Ancak es-Seyyâb, kişisel özlemin bir çeşidini kaleme almıştır. Onun dillendirdiği bu özlem türü, genel olmasının yanı sıra şahsi, hissi duygularla da ayrıcalık gösterir. es-Seyyâb, modern dönem şairlerinin beden, duygu ve psikolojik bakımdan en çok acı çeken ismidir. Nitekim o, henüz küçük bir çocukken anne - baba şefkatinden mahrum kalmıştır. Gözleri, çocukluğundan itibaren acısını çektiği ayrılık, kayıp ve hüznün acı portrelerine açılmıştır. Gençliğe adım attığında ise duygularına cevap vermeyen “kadını/sevgilisini” kaybedip durmanın şoklarını yaşamıştır. Bu durum, onun duygusal yaşamındaki ikinci hayal kırıklığı olmuştur. Peşinden, gençliğinin en parlak dönemindeyken hastalık onu yakalamış, sağlık ve rahatından da olmuştur. Tüm bunların neticesinde ruhsal ve içsel gurbetin hüznü, adeta kara bulutlar gibi üzerine çökmüştür. Bu da bize es-Seyyâb'ın vatan ve aile özleminin şiddetinden doğan duygularını, ıstıraplarını ve acılarını anlattığı şiirleri şeklinde yansımıştır. Ölüm, hastalık, gurbet, ayrılık gibi özellikler sadece es-Seyyâb'ın karşılaştığı durumlar olmayıp, bütün insanların kısmen de olsa başlarına gelmiş ya da gelebilecek durumlardır. Bu açıdan da aslında o insanların duygularına az ya da çok tercüman olmuş sayılır.

5. es-Seyyâb'ın Şiirlerinde Özlem Konularının Nedenleri

es-Seyyâb, hayatı boyunca mâzi özlemi ve anneye dönme hayaliyle yaşamış bir şairdir. O, geçmişi, şimdiki zamandan daha değerli görür. Hatta mâziyi süslü sözlerle övüp durur. Bununla, şimdiki zamanının kasvetine karşılık mâziyi yüceltmek ister.⁵ es-Seyyâb, mâziye tutkuyla bağlı olan ve ondaki mutlulukları ve sevinçleri sürekli dile getiren bir şairdir. O, geçmiş ile geleceğin arasında bağlantı kurma hususunda da oldukça başarılı olmuştur. Eleştirmenlerin görüşüne göre es-Seyyâb, mâziyle bağını koparmadan, içinde bulunduğu zamanla da sağlam bağlar kurarak Arap şiirine bir yenilik getirmiştir. Kısacası mâziye olan derin sevgisi gelecekle alakadar olmasını engelleyememiştir.⁶

Şair, anne şefkatinden ve merhametinden mahrum yaşamıştır. Ninesinin de vefatına tanıklık etmiştir. Aynı şekilde sevgilisine-sevgililerine olan aşklarında da sıkıntılar yaşamış, aşkta da başarısız olmuştur. Hayatının sonlarında ise korkunç acılar çekmiştir. Tüm bunlar, es-Seyyâb'ın hayata beyhude geçen kayıp yıllar olarak bakmasına neden olmuştur. Bu sebeple onu, hayatının sonlarında tahammülsüz ve çekilmez biri olarak görüyoruz. Artık bu yıpratıcı hayattansa ölüme bile özlem duymaya başlamıştır.

Bedr Şâkir es-Seyyâb'ın hayatını dikkatlice incelediğimizde, hasret ve özlem olgularına meyiletmesine bazı faktörlerin sebep olduğunu görüyoruz. Bunların en önemlileri şunlardır:

5.1. Annesinin erken ölümü: es-Seyyâb, annesini kaybettiğinde henüz altı yaşındaydı. O, annesiyle birlikte anne şefkatinden ve sığınacağı güvenli bir kucaktan da mahrum kalmıştır. Anne sıcaklığını kaybettiği bu acı olay, şairin özlem ve hasret olgularına yönelmesine sebep olan en önemli etkidir.

5.2. Babasının ikinci evliliği ve bunun sonucunda baba şefkatinden mahrum olması: Bu yeni durum, acılarının derinliğini arttırmış, endişelerini harekete geçirmiştir.⁷ Çünkü baba, yeni eşiyile meşgul olup oğlunu umursamaz hale gelmiştir.

5.3. Ninesinin ölümü: es-Seyyâb, annesinin ölümünden sonra babaannesinin kucagında büyümüş, babaannesi, onun yetişmesinde elinden gelen gayreti göstermiştir. Fakat bir süre sonra onu da kaybetmiştir. es-Seyyâb, ikinci kez anne sevgisi ve şefkatinden mahrum kalmıştır.

5 İhsan Abbâs, *İtticehât eş-Şiiri'l- 'Arabî el- Muâsır*, s.71, Dâru's-Şark li'n- Neşr ve't-Tvzi', Amman, 2001.

6 İsâ Balâta, *Bedr Şâkir el-Seyyâb Hayâtuhu ve Şi'ruhu*, s. 192, Dâru'n-Nehâr li'n-Neşr, Beyrut, 1981.

7 Hâni el- Hayr, *Mavsuatü 'Alâmi eş-Şir'il- Arabî el-Hadis*, s.15, Suriye, 2006.

Babaannesini kaybetmesi, şairin benliğinde o kadar derin izler bırakmış olacak ki şu beyitleri kaleme almıştır:

أسلمتني أيدي القضا للشجون إذ قضى من يردني لسكوني
قد فقدت الأم الحنون فأنستني مصاب الأم الرؤوم الحنون

“Kader ve kazanın eli beni hüznülere sürükledi,
Varlığıyla huzur bulduğum ninem öldü.
Şefkatli anneyi kaybettim, bu annemi (ninemi) kaybetmem de
Öncekinin acısını bana unutturdu. (Daha büyük bir acı yaşattı).⁸

O, babaannesine yazdığı mersiye niteliğindeki bu kasideyi, benliğinde hissettiği üzüntüleri dile getirmek için yazmıştır. Şair, bu kasidede acıların kendisine yaşattığı duyguları adeta çığlıklar şeklinde tarif eder, onun ölümünü, defnini anlatır ve onsuz hayattaki yalnızlığından şikayet eder. Kaside, anneyi kaybetme hisleriyle doludur. Hiçtap ise kabre yönelik olup babaannesine şefkatli olması içindir. Tıpkı ninesinin, yetim çocuğu (kendisini) sevgi ve merhametle yetiştirdiği gibi kabrin de onu kucaklaması dileğidir.⁹

أيها القبر كن عليها رحيمًا مثلما ربت اليتامى بلين

“ Ey kabir ona (nineme) karşı merhametli ol,
Çünkü o yetimleri şefkatli bir şekilde büyüttü.”¹⁰

5.4. Başarısızlığa Uğrayan Sevgi: es-Seyyâb, birden çok aşk tecrübesi yaşamıştır. Bir kadından başka bir kadına aşık olup durmuştur. Onlardan hiçbirinde aradığı anne şefkati ve baba merhametini bulamamıştır. Aynı şekilde hiçbir kadın ona sevgi göstermemiş, bununla birlikte, üzüntülerini ve emellerini paylaşmamıştır. Yakışıklı olmaması da kendisi ile sevgililerinin arasına girmiştir.¹¹ Tüm bu durumlar, onu etkilemiş, mâziyi ve sevgililerini çokça zikretmesine neden olmuştur. Mâziyi anmasının sebeplerinden birinin de başarısızlık ve ümitsizlikle sonuçlanmış sevgililerine duyduğu özlem olduğu gayet açıktır. Şair, sevdiği tüm kadınların, onu sevmediklerini ve ona şefkat göstermediklerini itiraf eder:

!..أحبيني
وما من عادتني نكراناً ماضي الذي كانا
ولكن.. كل من أحببت قبلك ما أحبوني
ولا عطفوا علي

8 İlyâ Hâvî, Bedr Şâkir es-Seyyâb Şâiru'l- Enâşid ve'l Merâsî, s. 66, Beyrut, 1983.

9 Hâvî, Bedr Şâkir es-Seyyâb Şâir el-Enâşid ve'l Merâsî, s. 66.

10 es-Seyyâb, *Divân*, I/103.

11 Muhammed Râdi Cafer, *el- İğtrâb fî Şi'ri'l- Irâkî*, s. 17, İttihâdû'l- Küttâb'i-l 'Arab, Dımeşk, 1999.

“Beni sev...

Var olan geçmişi inkar etmek adetim değildir

Fakat ... Senden önce sevdiklerimin hiçbiri beni sevmedi

Bana şefkat de göstermedi...”¹²

5.5. Hastalıktan Dolayı Çektiği Acılar: es-Seyyâb, bir türlü kurtulamayacağı çaresiz bir hastalığa tutulmuştur. Bacaklarında güçsüzlük şikayetiyle hastanelere gitmeye başlamış; doktorlar, derdine deva bulmakta aciz kalmışlardır. O, Kuveyt'ten Paris'e, Londra'dan Beyrut'a kadar hastane hastane dolaşıp durmuştur. “Hayatının son demlerindeki bu seneler, yani 1944-1960 yılları arası, es-Seyyâb'ın sıhhi ve sosyal ümitsizlik yıllarıdır. Ölümün acısını ensesinde hissetmeye başladığında elinde sadece kalemi ve şiirsel yakarışları kalmıştır.”¹³ Bundan dolayı geçmişte sağlıklı olduğu günlere vehmi/hayali dönüşü, onu bir an bile bırakmayan şimdiki acılarından sığındığı son melce olmuştur diyebiliriz.

6. es-SEYYÂB'IN ŞİİRLERİNDE ÖZLEM ÇEŞİTLERİ

Bedr Şâkir es-Seyyâb, birbirlerinden farklı iki hayat yaşamıştır. Biri normal, sosyal bir hayattır. Bu hayat diliminde, diğer insanlar gibi siyaset ve kariyer alanında tüm gayretini göstermiştir. İkinci hayat ise karmaşık ve duygusaldır. Onu, çocukluğundan itibaren yıpratmış, adeta mâzinin dalgalarında boğmuştur. Böylelikle hayatı gibi kendisi de parçalara ayrılmış ve yaşamının kısımları arasında uzlaştırıcı, birleştirici gücü kendisinde bulamaz hale gelmiştir. Kendisinden çalındığını düşündüğü hürriyetine ve mutluluğuna kavuşmak için geçmişe dönmüştür.¹⁴ Bu şartların ve duyguların etkisi ile ortaya çıkan özlem çeşitleri oldukça dikkat çekicidir.

Bu özlem türleri, es-Seyyâb'ın kişisel hayatı, şahsi tecrübeleri ve sahip olduklarıyla alakalıdır. Çocukluğuna, köyüne, annesine, sevgililerine ve ailesine dönmek istemesi gibi... Çalışmamızın bu kısmında bunları detaylı bir şekilde ele almaya çalışacağız.

6.1. Çocukluğa Özlem: Çocukluğa özlem, romantik şairlerin şiirlerindeki en temel konulardan biridir. Edebiyat eleştirmenleri, es-Seyyâb'ın çocukluk hatıralarının divanlarında önemli bir rol oynadığı görüşündedirler. Çocukluk sevgisi, ona göre eğlenceli ve zevkli anlarında inkar edilemeyen bir gerçekliktir. İhsan Abbâs, konuyla ilgili şu görüşünü belirtir: “Her kim es-Seyyâb'ın şiirlerini okursa, onun tüm çocukluk yansımalarını, izlerini ve o döneme duyduğu şiddetli sevgiyi

12 es-Seyyâb, *Divân*, I/106.

13 el- Hayr, *Mavsuatü 'Alâmi eş-Şir'il- Arabî el-Hadis*, s.6.

14 Antonyus Batris, *Bedr Şâkir es-Seyyâb Şiru'l- Vac'*, s. 156, el-Müessesetu'l-Hadise li'l-Küttâb, Lübnan, Tsz.

fark edecektir. Bu sevgi, hiç değişmeyen ve hiçbir şeyin yerine konulmadığı bir sevgidir.”¹⁵

O çocukluğunda “Cikor” da yaşamış, diğer çocuklarla “Buveyb” nehri kenarında oyunlar oynamıştır. Kasidelerinde, geçmiş yıllarda yaşadıklarını anlatmıştır. “en-Nehr ve'l-Mevt” (Nehir ve Ölüm) adını verdiği kasidesinde şunları dile getirir:

بويب
بويب
أجراس برج ضاع في قرارة البحر
الماء في الجرار و الغروب في الشجر
و تنضح الجرار أجراسا من المطر
بلورها يذوب في أنين
فيدلهم في دمي حنين
إليك يا بويب
يا نهري الحزين كالمطر

“Buveyb, Buveyb,
Burcun çanları denizin derinliklerinde kayboldu
Sular testilerde, güneşin batışı ise ağaçlardadır
Testilerden sular, yağmurdan çanlardan çıkan seslerle akar
Testilerden sızan sular, iniltileyle eriyip akar.
Buveyb, Buveyb
Ey yağmurlar gibi hüznü nehrim
Özlemin kanımın her damlasında var olacaktır.”¹⁶

Bu kıtada, anılarından ya da mâziden bir kesiti canlandırır. Şair ardından bizi efsanevi ve güzel çocukluk günlerine götürür. “Buveyb” mâziyi temsil etmektedir. Bu geçmiş, sadece şairi ilgilendiren bir geçmiş değildir. O, genel anlamda çocukluğu ilgilendiren her şeyi temsil etmektedir. Başka bir ifadeyle, bu bireysel deneyim, büyük şairin yorumlama yeteneğinin bir kapsayıcılık girişimi olmuştur. Bundan dolayı es-Seyyâb, bu kıtada, o zamanın ve o mekânın kaybını kastetmektedir. Nehre duyduğu özlemin ardından Cikor’a ve kırsala/köye olan özlemini anlatır. Sanki mâzi veya çocukluk, Buveyb’in sularında sesi yankılanan burçtan gelen çan sesleri gibidir.¹⁷

15 Abbâs, *İtticehât eş-Şiiri'l- Arabî el- Muâsır*, s. 399.

16 es-Seyyâb, *Divân*, I/453.

17 Halil Musa, *Bniyetü'l- Kasidetü'l- Arabiyyeti'l-Muâsıra*, s. 21, İttihâd Küttâb'il-Arab, Dımeşk, 2003.

Başka bir kasidede de çocukluktaki anıları, es-Seyyâb'ın gözünde tekrardan canlanır. O, bu anıları hatırladığında acıların ve elemelerin onunla olduklarını, mutluluktan hiç nasibi olmadığını hisseder. Yaşamında güzel günler aradığında, hatırlayacağı tek bir günün bile olmadığını fark eder. Bundan dolayı sorular sorar, elem ve hüznün ise boğazında düğümlenir.

طفولتي صباي أين أين كل ذلك ؟
 أين حياة لا يحد من طريقها الطويل سور
 كشر عن بوابة كأعين الشباك
 تفضي إلى القبور
 و الكون بالحياة ينبض: المياه و الصخور
 وذرة الغبار و النمال و الحديد
 و كل لحن كل موسم جديد
 الحرث و البذار و الزهور

“Bebekliğim, çocukluğum, tüm bunlar nerede?
 Sınırları olmayan, yolunun sonu bulunmayan hayat nerede?
 Kıyıya suratını asmış, ağın gözü gibi
 Kabre götürür.
 Hayat nabız olmadan olmaz
 Sular ve kayalar, toz zerrecikleri, karıncalar ve demir
 Her müzik nağmesi ve her yeni mevsim, toprağı sürme,
 tohum saçma ve çiçekler...”¹⁸

Şairin hayalinde, çocukluğun, bitmeyen uzun bir yol olduğu görül-
 mektedir. O, bu uzun yolu, mutluluğunun ve saadetinin dünyası olarak
 görür. Bu hayatı şair, sulara ve kayalarda; çiçek ve tarlalarda görür.
 Bütün bunlar, çocukluktan belleğinde kalan manzaralardır. Bu man-
 zaralar, şairin zihninde bir bahçe gibi canlanır. Bunlar, onun yokluğa
 giden günlerine ağlamasına sebep olmuştur.

6.3. Cikor'a Özlem:

es-Seyyâb, köyünü en çok seven ve bunu ifade eden Arap şairlerin-
 den biridir. Köyde bıraktığı çocukluğu, Cikor'un tarlalarında koşmak-
 ta, Buveyb'in sularında yüzmektedir.¹⁹ Cikor, es-Seyyâb'a göre üstün
 şehir konumundadır. Burası, kendisinden ayrıldığında, zihninde kay-
 bolan ve hala arayıp da bulamadığı kayıp cennettir. Hatta onun için
 bir annedir. “Cikor annemdir” adını verdiği kasidesinde şunları söyler:

18 es-Seyyâb, *Divân*, I/146.

19 Mâhir Hasan Fehmi, *el-Hanîn ve'l-Ğurba fî Şiir Arabî el-Hadis*, s.158, Dâru'Kalem, Ku-
 veyt, 1981.

تلك أمي، وإن أجنها كسيحا
 لاثما أزهارها والماء فيها، والترابا
 هيهات... إنها جيکور: جنة كان الصبي فيها وضاعت حين ضاعا

“O annemdir, ben ona kötürüm olarak da (sürünerek) gitsem
 Çiçeklerini koklarım, toprağını da
 Heyhat! O Cikor’dur...
 Çocuğun içinde olduğu bir cennet...
 O (Cikor) kaybolduğunda kaybolan²⁰

Ona göre, Cikor’da manzaraların ve havanın büyüleyici bir yönü vardır. Bundan dolayı insanlar orada hayatlarının en güzel anlarını yaşamaktadırlar.²¹

Şehir ile Cikor’u karşılaştırdığında es-Seyyâb, şehrin ağaçlarını mermerden direkler gibi tasvir eder. Yaprakları düşmeyen ve sararmayan ağaçlardır. (Böyle düşünerek sanki şair, hüznün ve depresyonda ısrarcı davranmaktadır.) Şehrin gecesi ise asla uyumaz, sabahlara kadar devam eder. Fecri ise şarap bardaklarını ortaya çıkarır. Cikor, kış ve yaz mevsimlerini yaşar. Mevsimlerin değişmesi doğanın kanunudur. Şehir ise bunu bilemez.²² Bundan dolayı şair “Cikor ve Eşcârü’l-Medîneti” kasidesinde şunları aktarır:

أشجارها دائمة الخضرة
 كأنها أعمدة من رخام
 لا عرى يعرفوها ولا صفره
 و ليلها لا ينام
 يطلع من أحداقه فجره
 لكن في جيکور للصيف ألوانه كما للشتاء
 حقل يمص الماء
 أزهاره السكرى غناء الطيور

“Ağaçları süreklı yeşildir
 Sanki mermerden direkler gibidir.
 Ne yaprakları düşer ne de sararır
 Gecesi ise uyumaz (bir türlü bitmez)
 Kadehlerinden şaraplar sabahlara kadar görünür.
 Fakat Cikor’un, yazları da kışları da vardır
 Güneş de batır; sanki gökyüzü suyu yutan bir tarladır.
 Sarhoş olan çiçekleri kuşlara şarkılar söylemektedir.²³

20 es-Seyyâb, *Divân*, I/656-657.

21 Butrus, Bedr Şâkir es-Seyyâb Şair el-Vecâ’, 157.

22 Ahmed ‘Avde eş-Şakîrât, *el-İktrâd fî şîri’l Seyyâb*, 128, Dâr ‘Ammâr, Tsz.

23 es-Seyyâb, *Divân*, I/633.

Bu beyitlerden ve karşılaştırmalardan yola çıkarsak, es-Seyyâb'ın kendi "Cikor'unu" şehir hayatına tercih ettiğini görebiliriz. Çünkü orada canlılık ve dirilik bulmaktadır. Huzur ve ümit içinde yaşamaktadır. Köyde doğup büyüdüğü için şehir hayatına bir türlü alışamamıştır. Önemli tespitlerden biri de şairin Cikor gibi "Buveyb"e de çok önem verdiğiidir. Nitekim onu, geçmişteki mutluluğunun, kaybolan çocukluğunun ve güzel anılarının nehri olarak kabul eder. Ona, bir aşğın maşukuna duyduğu özlemi duyar:

يا نهر عاد إليك بعد شتائه صب فيض الشوق من زفراته
حيران يرمق ضفتيك بلوعة فيكاد يصرع شوقه عبراته
كم رافقتك فأنستك خطاه في غدواته للحب أو روحاته
أفأنت تذكره وتحفظ عهده أم قد نسيت عهوده وسماته

"Ey nehir! Kıştan sonra sana döndü, bu kışın nehre dönüşü, aşğın dönüşü gibidir.

Hayretler içinde nehrin iki kıyısına iştiyakla bakar, neredeyse özlemi gözyaşına dönüşecektir.

Sevgiliye gidiş dönüşlerinde

Seninle ne kadar arkadaşlık ve dostluk etti, ne kadar yürüdü

Sen onu ve onun olduğu dönemleri hatırlıyor musun?

Yoksa güzelliklerini ve iyi anıları unuttun mu?"²⁴

6.4. Anneye Özlem:

Kesin olan şeylerden biri es-Seyyab'ın şiirlerinde annelik kavramının ve ona duyduğu özlemin çok yer aldığıdır. Divanlarını ilk defa okumaya başlayan biri, şairin annesini andığı ve ona olan özlemini içtenlikle anlattığı şiirlerini sıklıkla görebilir. Şairimiz annesini küçük yaşta kaybetmiştir. Bu nedenle onun hakkında yazdığı şiirler zihninde canlanan anılardan ibarettir. "el-Bâbu yakrauhu er-riyâh" adlı kasidesi, bu, anneden ayrılığın acılarını dillendiren güzel kasidelerden biridir:

الباب ما قرعته غير الريح
آه لعل روحا في الرياح
هامت تمر على المرافيء أو محطات القطار
لتسائل الغرباء عني عن غريب أمس راح
يمشي على قدمين و هو اليوم يزحف في انكسار
هي روح أمي هزها الحب العميق
حب الأآه يا ولدي البعيد عن الديار
مومة فهني تبكي

ويلاه كيف تعود وحدك لا دليل و لا رفيق
 أماه ليتك ترجعين
 شبحا و كيف أخاف منه و ما امحت رغم السنين
 قسمات وجهك من خيالي
 أين أنت أسمعين
 صرخات قلبي و هو يذبحة الحنين إلى العراق

“Kapıyı rüzgardan başkası çalmamıştır,
 Ah belki rüzgarda bir ruh (annemin ruhu) vardır.
 Rüzgardaki ruh iskeleye mi yoksa bir perona mı gitti
 Yabancılara beni sormak için, dün giden yabancılara
 Yürür vaziyette gitti.
 Bugünse kırık ayaklarda sürünerek yürümekte
 O annemin ruhudur, derin sevginin sarstığı...
 Annelik sevgisi ağlamaktadır.
 Ah ey diyarımdan uzakta olan oğulcuğum!
 Vah nasıl arkadaşsız dostsuz tek başına dönüyorsun...
 Hayalette gibi de olsa anneciğim keşke dönsen
 Ben hayaletten o vakit nasıl korkarım!
 Yüzünün hatları hayalimden silinmemişken
 Şimdi sen neredesin, beni duyuyor mu sun?
 Kalbimin çığlıklarını duyuyor mu sun?
 Irak’a olan özlemimden ölüyorken...”²⁵

Eleştirmenlere göre bu kaside, şair ile annesi arasındaki ilişkinin en çok ele alındığı örneklerden biridir. Aynı şekilde düşünce ve sanat açısından da annelik edebiyatına da en yakın olan kasidelerdendir. es-Seyyâb bu kasidesini, henüz Londra’dayken, kalbini hastalık kemirirken ve Irak’a özlem duyarken yazmıştır.²⁶ es-Seyyâb’ın annesine duyduğu özlemin en açık şekilde ortaya çıktığı meşhur kasidesi şüphesiz “Unşideti’l- Matar”dır. Çağdaş Arap Edebiyatı eleştirmenleri tarafından büyük bir önemle ele alınan bu kaside, es-Seyyâb’ın annesine duyduğu hislerini ve özlemini anlattığı bir eseridir:

كَأَنَّ طِفْلًا بَاتَ يَهْدِي قَبْلَ أَنْ يَنَامَ
 بِأَنَّ أُمَّهُ - التي أَفَاقَ مُنْذُ عَامٍ
 فَلَمْ يَجِدْهَا ، ثُمَّ حِينَ لَجَّ فِي السُّؤَالِ
 - .. قَالُوا لَهُ: ” بَعْدَ عَدِّ تَعُودِ

25 es-Seyyâb, *Divân*, I/615-617.

26 el-Kantâr, Seyfeddin, *el-Mer'atu fi Hayati's-Seyyâb ve fi Şi'rîhi*, s.97, Dimeşk, 2004.

لا بدُّ أنْ نَعُودُ
وإنْ تَهَامَسَ الرَّفَاقُ أَنَّهَا هُنَاكَ
فِي جَانِبِ الثَّلِّ تَنَامُ نَوْمَةَ اللَّحُودِ
تَسْتَفُّ مِنْ تُرَابِهَا وَتَشْرَبُ الْمَطْرَ

“Uyanıkken (uykudaki gibi) sayıklayan bir çocuk sanki

Çünkü bir süredir uyanmış ve annesini bulamamıştır

Onu bulamayınca herkese onu sormuştur,

“Yarından sonra dönecektir” denilmiştir.

Yaşıtı olan çocuklarsa orada “kabirde” olduğunu söylemektedir

Annesi tepenin yanındaki yerde, kabrinde yatmaktadır

Kabrin toprağından yalamakta, yağmurdan da su içmektedir.”²⁷

4) Sevgililere Özlem:

es-Seyyâb'ın hayatını incelediğimizde onun çok büyük zorluklar yaşadığını, başarısız sonuçlanan duygusal deneyimlerinden dolayı da ciddi psikolojik kaygılarının olduğunu görüyoruz. Daha önce aktardığımız gibi, hiçbir kadının sevgisinde başarıyı bulamamıştır. Hatta es-Seyyâb bir kadının hatta annenin sevgisinden mahrum olarak yaşamıştır demek abartı sayılmaz. Annesini küçük yaşta kaybettiğinden dolayı kendisinden yaşça büyük bir sevgili arayışı içine girmiş; fakat bir türlü bulamamıştır. Bundan dolayı es-Seyyâb'ın şu sözleri garip-senemez. “Daha küçük bir çocukken annemi kaybettim. Bir kadının sevgi ve şefkatinden mahrum bir şekilde büyüdüm. Hayatımın tümü bu boşluğu dolduracak bir kadını aramakla geçti. Yaşamım istenilen kadını beklemekle geçti. Bu hayattaki hayalim, içinde huzur ve sevgiyi bulacağım bir evimin olmasıydı.”²⁸

es-Seyyâb'ın en büyük aşkı ve ilk deneyimi köylü kızı “Hâle”ye duyduğu aşktır. Muhtemelen de onun mutlak aşkıdır. Bu genç kıza duyduğu aşk hikayesi, es-Seyyâb'ın benliğinde diğer sevgililerine kıyasen seçkin bir yere sahiptir.²⁹ Hâle bir koyun çobanıydı, şair onunla tesadüfen otlakta karşılaşmıştır. Şair bu sevgiliye özlemini “Zikrayât er-Rîf” kasidesinde anlatmıştır:

تذكرت سرب الراعيات على الربى	وبين المراعي في الرياض الزواهر
ورنات أجراس القطيع كأنها	تنهد أقداح على ثغر شاعر
أقود قطيعي خلفهن محاذرا	وانظر عن بعد فيحسر ناظري
وما كنت لو لم أتبع الحب راعي	ولا انصرفت نحو المروج خواطري

27 es-Seyyâb, *Divân*, I/475-476.

28 Hammüd, *el-Hadese fi eş-Şiri'l- Arabi el-Muâsir*, s.334.

29 Halef Reşit Nüman, *el-Hüzn fi Şir Bedr Şâkir es-Seyyâb*, s.32, ed-Dâru'l- 'Arabiyetu lil Mevsuât, Beyrut, 2006.

وطارتها (مستهونا) بالمخاطر
إليها طويت الليل بالليل صابيا
تقبل تلك البهيم قبلة تائر
وقبلت حتى البهيم لما رأيتها

“Çayırdaki çobanlar topluluğunu hatırladım
Çiçek bahçelerindeki otlaklar arasında,
Sürüdeki çanlar sanki şairin ağzında kırılan kadehler gibidir.
Ben çoban değildim, fakat beni böyle yapan ona olan sevgimdir.
Sevgi olmasaydı bu yerlere dönüp bakmazdım bile
Geceyi geceye kattım onun için
Onun peşinden tehlikeleri küçük görerek koştum.”³⁰

es- Seyyâb'ın kasidelerinden bu sevgiliye, çok büyük bir aşk duyduğunu, kalbinin bu aşkla attığını, fakat kızın başkasıyla evlendiğini duyduğunda neye uğradığını şaşırıldığını ve bunun hayatındaki ilk aşk başarısızlığı olduğunu görebiliyoruz. Bu durum, şairin benliğinde çok derin acılar bırakmıştır. O, yıllar geçse de Hâle'yi unutamamış; “Buveyb” e hitaben ona olan duygularını şöyle aktarmıştır:

يا نهر أن وردتك ” هالة ” و الربيع الطلق في نيسانه
و لى صباها فهي ترتجف الكهولة و هي تحلم بالورود
في حين أثقلها الجليلد كأن نبعا في اللحد
تمتص منه عروقا دمها فقل لم ينس عهدك
و هو في أكفانه

“Ey nehir (Buveyb), eğer Hâle sana gelirse ve bahar onu unutmuşsa (yaşlanmışsa)

Gençliğini kaybetmiş, yaşlılıktan titriyorsa
Ve o, hala gençlik yıllarını hayal ediyorsa
Artık iklim onda kış ve buz onu kabrinde bulmuş ise
Damarları kan yerine bu buzdan emiyorsa
Ona bu adamın, sevgilisini, kefenlerde de olsa unutmadığını söyle.”³¹

es-Seyyâb “Dâr’ul- Muallimîn”e girdikten sonra “Kırmızı mendilli kız” adını verdiği ve kendisinden yedi yaş büyük olan bir kıza aşık olmuş, onun da başkasıyla evlenmesiyle bu aşk da hüsrarla sonuçlanmıştır. Şair bu sevdasını “Erâhe Ğaden” isimli kasidesinde anlatmıştır.³²

Netice itibariyle es-Seyyâb'ın bunlar gibi birçok sevgilinin aşklarında başarısızlığa uğradığını söyleyebiliriz. Son aşkı eşi “İkbâl” olmuş-

30 es-Seyyâb, *Divân*, II/119-120.

31 Hammud Muhammed el-'Abd, *el-Hadâsetu fi Şi'r'il- 'Arabi el-Muâsır Beyânuhe ve Mazâ-hiruhe*, s. 334, Beyrut, 1994.

32 Bkz. es-Seyyâb, *Divân*, s. II/300-302.

tur. Her halukarda es-Seyyâb'ın kadına duyduğu aşk, onun geçmişe özlem duymasına, mâziye dönmek istemesine ve sürekli anılarda yaşamasına neden olan etkenlerden biridir. Bundan dolayı onun şiirlerini incelerken bu etkeni göz ardı etmek mümkün değildir.

5) Eşe ve Çocuklara Özlem:

es- Seyyâb'ın eşine ve çocuklarına duyduğu özlem, hastalandığı ve ülkesinden uzak kalmak zorunda olduğu dönemlerde ortaya çıkmıştır. İlk olarak eşine akabinde çocuklarına duyduğu özlemi dillendirmiştir. Bu tür özlemlerini ifade ettiği duygularını “Sefer Eyyûb” adını verdiği on kasidesinde ortaya koymuştur diyebiliriz. Bunlarda “İkbâl”e defalarca seslenir. Sanki çocuklarına özellikle de babasının yokluğunda annesine şu şekilde seslenen oğlu Ğaylan'ı duyar gibidir:

أسمع غيلان يناديك من الظلام
من نومه اليتيم في خرائب الضجر
سمعت كيف دق بابنا القدر
فارتعشت على ارتجاف قرعة ضلوع
ورقرت دموع
فاختلس المسافر الوداع وانحدر
وقبلت بين فمي وخافقي تحار
كأنها التائه في القفار
كأنها الطائر إذ خرب عشه الرياح والمطر
لم يحوها خد لغيلان ولا جبين
ووجه غيلان الذي غاب عن المطار
من خلل الثلج الذي تنثه السماء
من خلل الضباب والمطر

“Ğaylan'ın sana karanlıklardan seslendiğini duyuyorum
Sıkıntılar harabesindeki uykusundan
Dudaklarımın arasındaki öpücüğü, sanki bir şeyler engellemekte
Sanki o, çölde yolunu kaybetmiş gibidir
Sanki o, yuvasını yağmur ve rüzgarların dağıttığı kuştur
Bu öpücük ne Ğayalan'ın yanağına ne de alnına ulaşmaktadır
Havaalanında kaybolan ise Ğayalan'ın yüzüdür.”³³

O, benliğinin derinliklerinde oğlu Ğaylan'ı öpmeyi arzulamakta fakat sanki babanın dudaklarıyla oğlunun yanağını birbirinden ayıran set vardır.

Şair sonrasında eşi İkbâl'in özlem ateşiyle yazılmış olan hüzün dolu gurbet nağmelerini şiirine yansıtır:

و أنت إذ وقفت في المدى تلوحين
إقبال إن في دمي لوجهك انتظار
و في يدي دم إليك شدّه الحنين
ليتك تقبلين

“Eğer sen arkamdan ellerini sallarsan
İkbal, kanımın her damlası yüzünü görmeyi beklemekte
Ellerimde de sana olan özlemin çektiği kan vardır
Keşke gelsen...”³⁴

Bu kasidelerin üçüncüsünde Cikor'dan ve evinden uzak olduğu için hüzünlenir ve eşi İkbâl'e evinin direği ve yuvasının ışığı olarak seslenir.³⁵

Sonraki kısımda ise kendisini Eyyüb olarak tasvir eder. Onun gibi çocuklarını, hayatındaki her şeyi ve sağlığını kaybetmiştir. Rabbine şu şekilde seslenir:

يا ربّ أيوب قد أعيأ به الداء
في غربة دونما مال و لا سكن
يدعوك في الدّجن
أعدني إلى داري إلى وطني
أطفال أيوب من يرعاهم الآن
ضاعوا ضياع اليتامى في دجى شات
يا رب أرجع على أيوب ما كانا
جيكور و الشمس و الأطفال راکضة بين النخيلات
و زوجة تمرّى و هي تبتمسم
أو ترقب الباب تعدو كلّما قرعا
لعله رجعا

“Ey Eyüb'ün Rabbi! Mal ve evin olmadığı bir gurbette
Sana karanlıklardan dua ediyor
Beni evime döndür vatanıma,
Eyüb'ün çocuklarını benden başka kim gözetir
Yetim çocuklar gibi karanlık gecede kayboldular
Ya Rab! Eyyüb'ü eski haline döndür

34 es-Seyyâb, *Divân*, I/252-253.

35 Bkz. es-Seyyâb, *Divân*, I/254-255.

Cikor'da güneş ve çocuklar, hurma ağaçları arasında koşmaktadır.

Aynaya gülerek bakan bir eş, ya da ara sıra kapıya bakan, her çaldığında ona koşan bir eş, kocam dönmüştür diye..."³⁶

Allah'a hayatını, özellikle eşini ve çocuklarını ona geri vermesi için dua eder. Kendisini son derece sağlıklı bir şekilde bastonları olmadan görmek ister.³⁷ Ona göre onu ailesinden ve çocuklarından ayıran şey hastalıktır.

6. Vatana Özlem:

Özlemin bu çeşidiyle, şairin şahsi hayatını ilgilendirmeyen hatta insanların genel diye kabul ettiği konular kastedilmektedir. Bu çeşit özlemin kaynağı şair es-Seyyâb'ın şiirleridir. Vatana özlem, insanlığın tabiatında var olan ve onun izzet ve değeriyle alakalı olan bir durumdur. Vatandan uzakta gurbette olmak ise çok büyük bir derttir.³⁸ Birçok şair, yüreklerini dağlayan gurbete ve vatandan uzak olmaya dair şiirler yazmışlardır. Bunlardan biri de Antere'dir:

أحرقتنني نار الجوى والبعاد بعد فقد الأوطان والأولاد

"Uzakta olmak ve yüreğimin ateşi beni yaktı

Çocuklar ve vatandan uzak kaldıktan sonra"³⁹

Gerçek şu ki ayrılık ve gurbet, Romantik şiirin özelliklerindedir.⁴⁰ Şüphesiz ki es-Seyyâb'ın şiirinde de romantizm açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Nitekim onu öncesinde Cikor'a, annesine ve eşi İkbâl'e olan sevgisiyle tanıdık. Ellilerin başında Kuveyt'e kaçtığı dönemlerde vatan sevgisini dillendirir. Bu dönemde, eleştirmenlerin dikkatini ve ilgisini çeken, "Ġarībun 'ale Halīc" kasidesini yazmıştır. Bu kasideyle ilgili olarak İhsan Abbas şunları söyler: " Ġarībun 'ale Halīc ve Unşudet'ul- Matar isimli iki kaside şairin ulaştığı sanatsal merhale- nin yanı sıra acımasız gurbetten ve Kuveyt'teki acı tecrübelerinden kaynaklanan hislerini tasvir ettiği eserleridir. Bu gurbetin ve çilenin özelliklerini düşünmeye başladığında ise Irak'a olan duyguları artar."⁴¹ Bundan dolayı onu, şu beyitleri söylerken görürüz:

الشمس أجمل في بلادي من سواها ، و الظلام
حتى الظلام - هناك أجمل ، فهو يحتضن العراق
واحسرتها ، متى أنام

36 es-Seyyâb, *Divân*, I/257.

37 Bkz. es-Seyyâb, *Divân*, I/254.

38 Yahya el-Cabbûrî, *el-Hanîn ve'l-Ġurbe fî Şir'il-'Arabî*, s. 9, 2007.

39 'Antere, *Divân ve Muallakatuhu*, s.181, Şrh. Halil şerâfeddin, Dâru'l-*Mektebetu'l- Hilâl, 1988.

40 Muğniye, *el-Ġurbetu fî Şir Mahmud Dervîş*, s.2.

41 Abbas, *Bedr Şâkir es-Seyyâb*, s.217.

فأحس أن على الوسادة
من ليلك الصيفي طلاً فيه عطرك يا عراق ؟
بين القرى المتهيبات خطاي و المدن الغربية
غنيت تربتك الحبيبة
وحملتها فأنا المسيح يجزّ في المنفى صليبه

“Güneş ülkemde, başka ülkelerdekinden daha güzeldir, Karanlık bile orada daha güzeldir, o, Irak’ı kucaklamaktadır Eyvah! Ne zaman uyurum da başımın yastıkta olduğunu hissederim, Yaz gecelerinde, ter kokusunun güzel kokusu sende çok olur ey Irak Heybetli köylerinin ve yabancı şehirlerin adımları arasında Sevgili topraklarının şarkısını söyledim Irak Topraklarını taşıdım, ben sürgünde kendi haçını taşıyan Mesih gibiyim”⁴²

“Vasiyyetun min Muhtadar” kasidesinde de vatan sevgisini anlatır.⁴³ Şair vatanından uzakta olduğu süre zarfında vatanını arayıp durur, Dicle ve Buveyb nehirleri gibi tüm güzel manzaralar gözünde canlanır. İster ölü olarak kabristanlarında gömülmek üzere, ister sağlam bir şekilde Irak’ta olmak ister. Onun için Irak’ın tarlalarında bir mağarada yaşamasından daha emniyetli bir şey yoktur.

Aynı şekilde es-Seyyâb, ülkesindeki siyasi icraatların ve başarısızlıkların sıkıntılarını diğer şair ve liderlerden daha fazla yüklenir. Bu durum, görevinden atılmasına sebep olduğu gibi gözaltına alınmasına da neden olur. Neticede ihtiyaç ve fakirlik içinde yaşamaya mahkum olmuş, sonunda da çok sevdiği vatanından önce İran’a akabinde Kuveyt’e sürgün edilmiştir. Buralarda bir süre gurbetin zilletini, gönül kırıklığını ve psikolojik yalnızlığı yaşamıştır.⁴⁴ Vatan sevgisi, onun nimetlerinden uzakta kalmak ve gurbet kavramları, şairin ele aldığı temel konulardandır. Deneyimleri neticesinde bu konuda çok önemli mülâhazalar ortaya koymuştur. Bundan dolayı şiiirlerinde vatandaşlarından Irak’ın değerini bilmelerini, nimetlerine şükretmelerini ve yabancıların bu cennet vatanına olan saldırılarını engellemelerini tavsiye eder.

42 es-Seyyâb, *Divân*, I/320-321.

43 Bkz.. es-Seyyâb, *Divân*, I/281-282.

44 Râdi Cafer, *el-İğtrâb fi Şir’il- İrâkî*, s.23.

SONUÇ

es-Seyyâb'ın şiirlerindeki özlem konusunu ele alan bu çalışmamızın odak noktası, gurbetin ve ayrılıkların netice verdiği duygusal şiirleri incelemektir. Böylece es-Seyyâb'ın duygusal gerçeklik özelliğine sahip, her biri edebiyat ve sanat eseri olan şiirlerinin muhakkak üzerinde durulması gereken bir konu olduğu netlik kazanmıştır.

es-Seyyâb, Arap şairleri arasında geçmişe olan bağlılığı ve ona duyduğu özlemi en çok dile getiren şairlerden biridir. O, mâzide, güvenli bir sığınak ve onu terk edip giden anılarını bulmaktadır.

es-Seyyâb'ın hayatı boyunca karşılaştığı hastalıktan ayrılığa, açlıktan ıstraba varan tüm acılarının şiddeti ortadadır. Tüm bunlar onun, kendisiyle huzur ve emniyeti bulduğu tüm güzel anılarıyla, zaman ve mekânlarıyla mâziye dönüp onu kucaklamasının sebebidir. es-Seyyâb, çocukluğundan itibaren hüznü çağıran bir ortamda yetişmiştir. Bunun sebebi öncelikle annesini, akabinde de babasını kaybetmesi, ninesinin vefatı, kendi hastalığı, fakirliği ve hayatın ona olan acımasızlığı duygulara dönüşüp dizelere dökülmüştür. Elde etmeye çalışmasına rağmen sevgi ve aşktan mahrum olması da bu sebepler arasındadır. Tüm bunlar aynı zamanda, onu, benliğinin derinliklerindeki acıları, yokluk ve ölümü düşünmeye sevk etmiştir.

es-Seyyâb'ın mücadele ettiği en büyük acı hiç şüphesiz hastalık ve bunun neticesinde altından kalkamadığı tedavi yolculuk ve masrafları olmuştur. Bu da onu bunalıma ve ümitsizliğe sürüklemiştir. Bütün bu faktörler, onun mâzideki anılarda yaşamasına ve onlara özlem duymasına sebep olmuştur.

Modern Arap edebiyatı açısından es-Seyyâb'ın özlem konusundaki bu şiirleri, konunun araştırmacıları ve ilgilenenleri için göz ardı edilemez örneklerdir.

KAYNAKÇA

- 'Antere, *Divân ve Muallakatuhu*, Şrh. Halil Şerâfeddin, Dâru'l-*Mektebetu'l-Hilâl, 1988.
- Ahmed 'Avde eş-Şakîrât, *el-İktrâd fî şî 'ri'l Seyyâb*, Dâr 'Ammâr, Tsz.
- Ahmed Cevad Muğniye, *el-Ğurbetu fî şî 'r Mahmud Dervîş*, Dâru'l-Farâbi, Beyrut, 2004.
- Ali Uşrî Ziyâd, *İstidâ' eş-şahsiyyât'i-turâiyye fî Şîr'il-Arabî el-Muâsır*, Kahire, 2006.
- Antonyus Batris, *Bedr Şâkir es-Seyyâb şî'ru'l- vac'*, el-Müessesetu'l-Hadîse li'l-Küttâb, Lübnan, Tsz.
- Bedr Şâkir es-Seyyâb, *Divân*, Dâru'l-'Avde, Beyrut, 1989.
- Halef Reşit Nûman, *el-Hüzn fî şî 'r Bedr Şâkir es-Seyyâb*, ed-Dâru'l- 'Arabiyye-tu li'l- Mevsuât, Beyrut, 2006.
- Halil Musa, *Bunyetü'l- kasideti'l- arabîyyeti'l-muâsıra*, İttihâd Küttâb'il-'Arab, Dimeşk, 2003.
- Hammud Muhammed el-'Abd, *el-Hadâsetu fî şî 'r'il- 'arabî el-muâsır beyânuhe ve mazâhiruhe*, Beyrut, 1994.
- Hânî el- Hayr, *Mavsuatu 'alâmi eş-şî 'r'il- arabî el-hadîs*, Suriye, 2006.
- Hasan Abbas, *Bedr Şâkir es-Seyyâb: Dirâsetun fî Hayatîhi ve Şî'rihi*, Beyrut, Dâru's-Sekâfe, 1969.
- Hasan Tefvik, *Şî'r Bedr Şâkir es-Seyyâb: Dirâsetun Fenniyye ve Fikriyye*, Beyrut, el-Müessesetu'l 'Arabiyye li'd-Dirâse, 1979.
- İhsan Abbâs, *İtticehât eş-Şiiri'l- 'Arabî el- Muâsır*, Dâru'ş-Şark li'n- Neşr ve't-tevzî', Amman, 2001.
- İlyâ Hâvî, *Bedr Şâkir es-Seyyâb şâiru'l- enâşid ve'l merâsî*, Beyrut, 1983.
- İsâ Balâta, *Bedr Şâkir el-Seyyâb Hayâtuhu ve Şî'ruhu*, Dâru'n-Nehâr li'n-Neşr, Beyrut, 1981.
- İzzeddin İsmail, *eş-Şîr'ul- arabî el-muâsır kadayâhu ve zavâhiruhu, el-fenniyye*, Beyrut, 1988.
- Mâhir Hasan Fehmi, *el-Hanîn ve'l-ğurba fî şî'ri'l- arabî el-hadîs*, Dâru'Kalem, Kuveyt, 1981.
- Muhammed Râdi Cafer, *el- İğtrâb fî şî'ri'l- Irâkî*, İttihâdü'l- Küttâb'i-l 'Arab, Dimeşk, 1999.
- Sâmih er-Ravâşide, *Meâni en-nas: Dirâsetun tatbîkiyye fî şî'ri'l- hadîs*, Ürdün, 2005.
- Seyfeddin el-Kantâr, *el-Mer'atu fî hayati's-Seyyâb ve fî şî'rihi*, Dimeşk, 2004.
- Yahya el-Cabbûrî, *el-Hanîn ve'l-ğurbe fî şî'r'il-'arabî*, 2007.

BİR BÜROKRAT ŞAİR ÖMER EBÛ RİŞE

İbrahim USTA¹

Özet

Modern Arap Edebiyatının başlangıcı olarak kabul edilen on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren, Arap edebiyatı hem şiir hem de nesir alanında bir modernleşme sürecine girmiştir. Asırlardır süregelen klasik Arap şiir sanatı batı şiirinin örnek alınması neticesinde bünyesinde birçok şiir akımı, ekolü veya topluluğu ile bu ekollere mensup şair ve yazarlar vücuda getirmiştir. Bu çalışmada, Suriyeli şair Ömer Ebû Rişe'nin kısa biyografisiyle beraber klasik, romantik ve parnasist dönemlerine ait kısa bilgiler verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Ömer Ebû Rişe, Modern Arap Edebiyatı, Suriye, Şair, Şiir

A Bureaucrat Poet Omar Abu Risha

Summary

The Arab literature has entered a modernization process in both poetry and prose field from the second half of the ninth century which is considered to be the beginning of the Modern Arabic Literature. The ongoing classical Arabic poetry, within the result of sampling western poetry, has brought not only many poetry current, poetry school or poetry community but also many poets and writers belonging to these schools to body. In this study, besides a short biography of Syrian poet Omar Abu Risha, short information about the classic, romantic and parnasist periods will be given.

Keywords: Omar Abu Risha, Modern Arab Literature, Syria, Poet, Poem

1. Hayatı

a- Doğumu

Tarihçiler Ömer Ebû Rişe'nin doğum tarihi ve yeri hakkında farklı bilgiler vermişlerdir. Bir kısmı Münbiç'te 1908 veya 1910 senesinde doğduğunu ifade ederken, bir diğer kısım da Akka'da 1911 yılında doğduğunu belirtmişlerdir. İlkokul, lise ve üniversite yılları sırasıyla hesapladığında ise son görüş olan 1911 yılı doğruya daha yakın olmaktadır. Çünkü Şairin 22 yaşında üniversiteye gitmesi yerine 18 yaşında gitmesi daha olası bir tespittir. Tarihçiler arasında ki bu ihtilaf aslında babası Şâfi Ebû Rişe'nin Akka'da devlet memuru olmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü Şâfi Ebû Rişe Akka'ya 1900 lü yılların ba-

şında asıl memleketi olan Suriye'nin kuzeyindeki Münbiç kasabasında göç ederek gelmişti. Dolayısıyla oğlunun doğumunu burada 1908 olarak kaydettirmiş olması muhtemeldir. İşte çoğu tarihçiler bu tarihi temel almışlardır.

Soylu ve köklü bir aileye mensup olan Ömer Ebû Rîşe, kendisini radyo, televizyon konuşmalarında veya gazete röportajlarında, herkes tarafından bilinen Hayyâr b. Mehnân b. İsâ ailesine mensup Mevâli aşiretinden el-Burûşî koluna mensup olduğunu belirtmektedir. Büyükbabasının Filistin'de Şazeli tarikatı şeyhi olması sebebiyle tasavvuf eğilimi daha ağır bastığı için diğer şairlerle birlikte özellikle tasavvufî şairler de ezberlemiş ve rivayet etmiştir. Bu durum Ömer Ebû Rîşe'nin şairliğinde ve edebi dünyasının oluşumunda önemli bir rol oynamıştır.²

b- Tahsil Hayatı

Çocukluğunu Halep'te ilkokul okuyarak geçiren Ebû Rîşe üniversite eğitimi sırasında edebiyat yeteneğinin var olduğunu fark ederek edebiyata yönelmiştir. Şiir yeteneği ortaya çıkmaya başlayan Ebû Rîşe, bunun yanında o dönemde işgalcilere karşı milli direniş hareketinden de etkilenererek devrimci gençlerle birlikte mücadeleye katılmış, 18'li yaşlarda şairlik ve hatiplik yapmaya başlamıştır. Milliyetçiliğin ayyuka çıktığı bu dönemde Arap ırkıyla iftihar ettiği ve Arapları diğer milletlerden ayıran özelliklerini belirttiği "Zî Kâr" isimli ilk tiyatro oyununu kaleme almıştır. Bu eser yazmış olduğu şairlerinin ilk meyveleri arasında sayılmaktadır.

Ebû Rîşe'nin edebiyattan ve sanattan uzaklaşmasını isteyen babası 1929 yılında kimya ve dokumacılık eğitimi için onu Manchester'a göndermiştir.³ İngiltere'de kaldığı süre içinde üniversite öğrenimine devam eden Ebû Rîşe, şiir ve edebiyat yolundan hiç vazgeçmemiş, hatta kaleme aldığı makaleleri ve kasideleri Halep'te yayınlanan *Mecelletu'l-Cihâd* dergisine göndermeye devam etmiştir. 9 Ocak 1932 yılında *Hâtimetu'l-hub* başlıklı uzun kasidesinde sevdiği bir kızıdan bahseden Ömer Ebû Rîşe, evlenmek istediği bu kızın ailesinden rızalarını almak için Halep'e gittiğini, Manchester'a döndükten bir süre sonra ise kızın vefat ettiğini öğrenir. Bu duruma çok içerleyen Ebû Rîşe kalbi kırık ve kederli bir şekilde şu satırları yazar:

- 2 el-Fahûrî, Hannâ, *el-Câmî fî târihi'l-edebî'l-'Arabî, el-Edebu'l-hadîs*, Dâru'l-Cil, Beyrut 2005, s.532; 'Abbûd, Maron, *Müceddidûn ve mücterûn*, Müessesetu'l-Hindâvî li't-ta'lim ve's-sakâfe, Kahire 2012, s. 133-134; Lâşîn, Mahmud Şefik, *Şi'ru 'Umer Ebu Rîşe, Kura-atun fî'l-uslûb*, Şeriketu'l-emel li't'ibâ'a ve'n-neşr, Kahire 2008, s.11; Halil, Halil Ahmed, *Mevsû'atu'l-'Arabî'l-mübdi'üyne fî karni'l-'işrîn*, Muessesetu'l-'Arabiyye li'd-dirâseti ve'n-neşr, Beyrut, 2001 s.34.
- 3 Lâşîn, *Şi'ru 'Umer Ebû Rîşe*, s.12-13; Yalar, Mehmet, *Modern Arap Şiiri*, Arasta Yay., Bursa 2003, s. 105; Yusuf, Muhammed Hayr Ramazan, *Tetimnetu A'lâm li-Ziriklî*, Dâr İbn Hazm, Beyrut 2002, II/74.

للورى من دمي آية العبر	سَطَّر الحب
على لوحها أحزان الصور	آية صورت
وعجيب أن أراني أعيش من غير ظل	شمس حزني قد استوت
عمري ولسان الآلام يقرأ ويملي	أبصر الدهر ناشرا سفر

İnsana sevgim yazılmış kanımdan ibret almak için
Hüzünlerin tüm suretlerini bir levhaya nakşettim
Hüzün güneşi zirveye ulaştı, ne garip ki gölgesiz yaşadığımı görüyorum
Zamanın hakkımda yazdığını görüyorum acıların dili yazıyor ve okuyor

Bu acı dolu olaydan sonra çok üzülen Ebû Rişe kendini tamamen edebiyata vererek, huzurun dine daha çok bağlanmakta olduğu fikriyle, davetçi olmaya karar verir. 6 Mart 1932 yılında Halep'teki *Mecelletu'l-Cihâd* isimli dergide "İslam Daveti ve Batı Ülkelerine Etkisi" başlıklı makalesini yayımlar. Bu makalede Londra Üniversitesi'ni ziyareti sırasında Hindistanlı Müslümanlarla karşılaşip onlarla hasbihal ettiğini, İslam davetinin Asya ve Afrika'daki durumunu onlardan öğrendiğini belirterek onlara "*Hristiyan misyonerler bilsinler ki; İslam dini hidayet ve ahlak dinidir. Saptıran ve ayırtıran bir nifak dini değildir*" dediğini söylemiştir. Yine aynı dergide 25 Şubat 1932 yılında Lübnan müftüsü Şeyh Mustafa Necâ'nın dinlerken ağladığı söylenen kasidesini yayımlar. Bu kasidede Ömer Ebû Rişe'nin tasavvufi düşüncesi açıkça görülmektedir. Şiirinden bir kısmı şöyledir:

كل حي سيثوى فوق ترب الهامدانية	كرام العرب صبيرا
ادلهمت على غير التصبر لن تهونا	وكل مصيبة مهما
فإننا الى الديان يوما راجعونا	تناسوا إمرة الدنيا

Şerefli Araplar! Sabredin, herkes toprak olacak
Musibetler ki, ne kadar kötü olursa olsun,
Sabretmeden musibetleri aşamazsın
Bu dünyayı unutan bizler, bir gün Allah'a döneceğiz

Yine şairin İsrail'in 1948 yılında Filistin'i işgalini müteakip yazdığı "Nekbe" isimli kasidesinin ilk mısralarına baktığımızda, onun ne kadar hamaset dolu bir kişiliğe sahip olduğuna şahit olmaktadır: Şair şöyle der:

منبرٌ للسيف أو للقلم	أمتي، هل لك بين الأمم
خجلا من أمسك المنصرم	أتلقتاك وطرفي مطرق
ببقايا كبرياء الألم	ويكاد الدمع يهمني عابثاً
ى وترى كلّ يتيم النغم	أين دنياك التي أوحث إل
أصدائه ملعب العزّ ومغنى الشمم	كم تخطيت على
بْ مئزري فوق جباه الأنجم	وتهاديت كأني ساح

Ey halkım! Ne savaşta, ne de barışta bir değeriniz vardır
 Utanarak sana bakıyorum(Ey Filistin) geçmişte yaşananlardan ötürü
 Gözümünden yaş akmakta, azametinden geriye kalan acılara
 Nerde o güzel dünya ki; beraber şarkılar söyledik
 Ne kadar da güzel yaşıyorduk, refah ve şeref içinde
 Şeref ve asaletimizin kibrinden, sanki yıldızlar üzerine yürüyorduk⁴

İngiltere’de kaldığı yıllar boyunca şiirlerinde dinsel üslup kullanan Ebû Rîşe, şiirlerini genellikle hüzün, keder, matem ve karamsarlık üzerine inşa ederken, Paris’e gittikten sonra şiir stilinde büyük değişim meydana gelmiştir. Bunların başında güzellik, genç kadınlar, eğlence gelmekte ve sanki yeniden doğmuş gibi mutluluk ve rahatlık arayan sert bir avcı görünümünü oluşturmuştur. Paris’te irad ettiği şu şiirinden bunu çok rahat çıkartmak mümkündür:

صَبَّ لَا يَكُونُ فِدَاءَهُنَّ	أَفْدَى الْحَسَانَ وَأَيَّ
الْمُضْرَمَاتِ خَدُودَهُنَّ	اللَّيْنَاتِ قَدُودَهُنَّ
النَّاهِدَاتِ نَهْدَهُنَّ	النَّافِرَاتِ الْوَأْتِيَاتِ
وَلَا الْكَوَاعِبِ مِنْ فَيْئَتِهِ	بَارِيسَ لَنْ أَنْسَى مَهَاكَ
وَقَبْلَةَ الْوَجَنَاتِ سَنَّهُ..!	حَيْثُ الْهَوَى فَرَضَ عَلَيَّ

Güzel kadınlara fedadır canım, hangi âşık feda etmez ki ömrünü
 Yürüyüşleri çok narin, yanakları ateş kırmızısıdır
 Göğüsleri dolgun, güzel kadınlar
 Ey Paris! Ceylan güzelliğindeki kadınlarını unutmayacağım
 Ey Viyana! İri vücutlu kadınlarını da
 (Biliniz ki) sevmek farz, yanaklardan öpmekse sünnettir.

Şairin şiir stilindeki bu değişim, onun aklının karışık olduğu izlenimi vermektedir. Başka bir tabirle evlenmeyi düşündüğü kızın ölümünden itibaren kendisini bir nevi uzlette hisseden şair kendisini teskin etmek için bir müddet tasavvufa meyletmiş, daha sonra aradığı aşkı bulması ve eski sevdiğini unutması neticesinde aşk, mutluluk ve eğlenceye dair de şiirler irad etmesi, araştırmacılar açısından ortam değişikliği ve Paris’teki yeni hayatına uyum şeklinde değerlendirmektedirler.

Ebû Rîşe’nin şiirlerini tenkit eden eleştirmenler, Paris’ten önce yazdıkları ile Paris’ten sonraki yazdıklarını karşılaştırdıklarında aradaki içerik farkı ve bakış açısının değişmesi ve şiirinin bir halden başka bir hale geçmesine oldukça şaşırılmışlardır. Konuyla ilgili olarak Hamdî Kemâl “*senin yaşamış olduğun üzüntü ve keder sende şaşkınlık meydana getirirse de aynı durum seni, insanlara sevecen davranarak mutlu ve eğlenceli kılabiliyor. Fakat senin yazmış olduğun şiirler, ilimle ku-*

4 el-Fahûrî, Hannâ, *el-Câmi’ fi târihi’l-‘edebi’l-‘Arabî, el-Edebu’l-hadis*, . s.533.

şatılmış bir çevreden geldiğini gösteren şiirlerdi, kendi içindeki hayret ve şaşkınlığını bıraktığında farklı şiirler oluşmaktaydı” şeklinde eleştirmiştir.

İngiltere’de kaldığı yıllarda sevdikleriyle ve ülkesinde yaşadığı olaylara gösterdiği duygusal tepkileri dile getirirken romantik ve (pesimist) karamsar bir üslup kullanan şair, Paris’te yaşadığı sürede “*eğlence bize farzdır, yanakları öpmekse sünnet*” sözü ise, şairin mazide olanları unutarak tekrar yaşama sevinciyle; mutluluk ve insanlarla olan ilişkilerinde hümanist bir çizgide olmayı dile getirdiği şekilde yorumlanmaktadır.⁵

Ebû Rişe, 16 Mayıs 1932 yılında yaz tatilini Halep’te ailesi ve arkadaşlarıyla birlikte geçirmek için Suriye’ye döner. Yarım kalan öğrenimini tamamlamak için tekrar Manchester’a giden Ebû Rişe, öğrenimini tamamen durdurma kararı alarak ve ilmi ve edebi hayatına yeniden başlangıç yapmak için ülkesine geri döner. Yurda dönüşünden bir sene sonra ailesi Amerika’ya göç etmiş ve orada doğup büyümüş Lübnanlı bir hanımefendi olan Münire Murat ile evlenen Ebû Rişe, vatan içinde ve dışında özgürlük ve bağımsızlık yanlısı olan savaşçı gençlerle birlikte hareket ederek mücadeleye devam eder. Girdikleri bu bağımsızlık mücadelesinde kendilerine hem halk hem de idareciler ve parti ileri gelenleri bazında onlara destek verir. Milli duruşu sert ve net olan şair harici konularda ise Batı ve Siyonist işgaline karşı durarak, Fransız güçlerine karşı tüm cesaretiyle direnir. Şiiri kendi aynası olarak gören şair, şiirlerini elinde korkutucu bir silah olarak da kullanır. Tüm hayallerini ve isteklerini şiirle dile getiren şairin şiirleri gün geçtikçe gelişir ve çağdaş Suriye tarihinde - o dönemin zorluklarına rağmen -Suriye bölgesinde sesi en çok yankılanan şairlerden birisi olur.⁶

c- Görevleri

Ömer Ebû Rişe, İngiltere’den döndükten sonra ilk olarak Halep’te ki Darû’l-kütübî’- Vataniyye’de yöneticilik görevine getirilmiştir. Bu yayınevini kurulumasında ve başarılı çalışmalarında çok emeği geçmiştir. Suriye’de bulunduğu sırada mevcut yönetimi desteklemiş, muhalif kanada söylemleriyle destek verip teslim olmamış, ayrılıkçı ve saldırgan tutumlara karşı ise hep başkaldırmıştır. İddialara göre

5 el-Haysa, Muhammed Halid ‘Avvâd, *el-Binâu’l-fenni fi şi’ri ‘Umer Ebû Rişe*, Yayınlanmamış Yükseklikans tezi, Câmîiatu’s-Şarkı’l-Evsat, Kudûs 2011, s.11-18; ‘Ayyâş, Abdulkadir, *Mu’cemu’l-müellifine’s-Sûriyyîn fi’l-karni’l-‘işrîn*, Dâru’l-fikr, Dimaşk, 1985, s.11; ‘Ab-bûd, Maron, *Müceddidün ve mücterün*, , s. 135 v.d.

6 el-Mûsâ, Halil, *Âliyyâtü’l-krâati fi’şi’ri’l-‘Arabîyyi’l-mu’âsur*, Menşûrati’l-hey’eti’l-‘âmmeti’s-Sûriyyeti li’l-kitâb, Dimaşk 2010, s.48; Yalar, Mehmet, *Modern Arap Şiiri*, s. 104; Halil, Halil Ahmed, *Mevsû’atu’l-‘Arabî’l-mübdî’üyne fi karni’l-‘işrîn*, s.34; Yusuf, Muhammed Hayr Ramazan, *Mu’cemu’l-müellifine’l-mu’âsirün*, Mektebetü Meliki’l-Fehdi’l-vataniyye, Riyad 2004, I/473.

dönemin hükümetiyle ters düştüğü için önce 1949-1953 yılları arasında Brezilya, 1953-1954 arası Arjantin ve Şili'ye diplomat olarak; sonra 1954-1958 yılları arasında Hindistan, 1959-1961 yılları arasında Avusturya, 1961-1963 yılları arasında Amerika Birleşik Devletleri ve 1964-1970 yılları arasında ise tekrar Hindistan'a büyükelçi olarak atanarak bir bakıma Suriye'den uzaklaştırılmıştır⁷ Ömer Ebû Rîşe, geçirmiş olduğu beyin kanaması sonucu, 15 Temmuz Pazar gecesi 1990 yılında Riyâd'ta yedi ay tedavi gördüğü Kral Faysal hastanesinde hayatını kaybetmiştir. Cenazesi özel bir uçakla Riyâd'tan Halep'e getirilerek defnedilmiştir.

d- Eserleri

Ömer Ebû Rîşe yaklaşık 80 yıllık yaşamında azımsanmayacak ölçüde eserler bırakmıştır. Bunları şiir ve tiyatro eserleri şeklinde iki kısma ayırmak mümkündür: Şiir yapıtlarının ilki 1936 yılında 220 sayfa olarak Halep'te yayınlanmış olan *Şi'run* isimli divanıdır. Şair, ikinci divanını 1947 yılında *Min 'Umar Ebû Rîşe, Şi'run* isimli 294 sayfa olarak Beyrut'ta yayınlamıştır. Üçüncü divanını 1969 yılında *Muhtârât* isimli 293 sayfa olarak Beyrut'ta yayınlayan Ebû Rîşe, 1971 yılında Şam'da *Ġaniytu fi me'temî*, 1980 yılında Cidde'de *Emruke yâ Rab*, 1984 yılında yine Şam'da *Min vahyî'l-mer'e* isimli çalışmalarını yayınlamıştır. Şairin ayrıca 1959 yılında *Roving along (et-Tetavvâf)* isimli yayınladığı İngilizce bir divanı daha mevcuttur.⁸ Şairin tiyatro eserlerinin en başında hiç şüphesiz ki 1929 yılında kaleme alıp, 1931 yılında Halep'te neşrettiği *Zî Kâr* isimli tiyatro eseri gelmektedir. Buna ilave olarak *Mahkemetu's-şuârâ*, *Semiramîs*, *Tâc Mahâl* gibi diğer çalışmalarını da zikretmek mümkündür.⁹

2. Şairliği

Şiirin çokça sevilip söylendiği bir aile ve toplumda dünyaya gelen Ebû Rîşe'nin şiire olan merakı küçüklüğünde başlamıştır. Çünkü babası Şâfi Ebû Rîşe, kız kardeşi Zeynep, erkek kardeşi Zâfir de şairdir. Şiir yazmaya memleketinde Fransızlara karşı isyanın baş gösterdiği, silahların patladığı bir dönemde başlamıştır. Bilindiği üzere 1920 yılında başlayıp, alınan mağlubiyet sebebiyle Suriye 1946 yılına kadar Fransa sömürgesinde kalmış, son olarak 1946 yılında Fransızların ülkeyi terk etmesiyle bağımsızlığını kazanmıştır. İlk eğitime başla-

7 Badawî, Muhammad Mustafa, *A Critical Introduction to Modern Arabic Poetry*, Cambridge University Press, London 1975, s. 172-178; 'Ayyâş, Abdulkadir, *Mu'cemu'l-müellifine's-Sûriyyîn* s.12.

8 el-Haysa, Muhammed Halid 'Avvâd, *el-Binâu'l-fennî fi şî'ri 'Umer Ebû Rîşe*, s.11-18.

9 Yusuf, Muhammed Hayr Ramazan, *Mu'cemu'l-müellifine'l-mu'âsirîn*, I/473; Ayyâş, Abdulkadir, *Mu'cemu'l-müellifine's-Sûriyyîn* s.12; Halil, Halil Ahmed, *Mevsû'atu'l-'Arabi'l-mübdi'iyne fi karnî'l-'işrîn*, s.34; Yusuf, Muhammed Hayr Ramazan, *Tetimmetu A'lâm li-Zirikli*, II/76.

ması birinci dünya savaşının başlarında veyahut ortalarında olan¹⁰ Ebû Rişe Manchester'da başladığı üniversite eğitimini 1934 yılında Beyrut'taki Amerikan üniversitesinde tamamlamıştır.

Şairin edebiyata bakış ve yönelişini etkileyen iki temel faktör göze çarpmaktadır. Öncelikle toplumsal faktör diyebileceğimiz, şiirin sevildiği bir toplumda doğmuş olması ikinci olarak o dönemlerde ülkesinin yaşamış olduğu işgal ve sonrasındaki darbe ve baskı siyaseti sebebiyle hamaset ve vatanseverlik duygularını harekete geçirmiş olan siyasi faktörler. Yine o dönemde bazı Arap devletlerinin gazete ve dergilerinde yayımlanan ve işgal sonrası yenilgiyi kabullenen şiirleri okuyup takip etmesi de onun şairliğini etkilemiştir. Bunların başında da Amerika'ya göç etmiş "Divan" ve "Edeb" gibi edebiyat dernekleri gelir.¹¹

Şairin şiire olan ilgisini kendi söylemlerine göre üç merhalede değerlendirmek mümkündür.

Birinci merhale: çocukluk dönemiyle başlayıp 1929 yılında Londra'ya gidinceye kadar ki dönemdir. İlk şiir söylemeye başladığı döneme baktığımızda, eski şairlerin şiirlerine özendiğini klasik tarzda şiirler söylediği görülmektedir. Edebi akımların en eskisi sayılan klasik tarz gayet kuralcı ve titiz, konuları ise insan doğasına uygun olup, insanın iç dünyasına saygı gösterilerek vücuda getirilmiş eserlerdir. Kullanılan dil, ince ve süzme bir dil, söylemde geçen sözcükler kaba olmayıp seçmedir. Başka bir ifadeyle eski Yunan - Latin edebiyatları örnek alınarak, bu edebiyatların sanatçıları gibi yazmaya çalışılmıştır. Şair bu durumu kendi ifadesiyle şu şekilde belirtmektedir:

"Ben ilk şiir söylemeye başladığımda el-Buhturî, Ebû Temmâm, Ahmet Şevkî ve benzer şairler gibi söylemek istedim. Çünkü hocalarım onları öve öve bitiremiyorlardı. Benim de onlar gibi olmamı istiyorlardı. Mesela Ahmet Şevkî'nin bu beytini ilk duyduğumda oynadığımı bilirim":

أَحَلَّ سَفْكَ دَمِي فِي الْأَشْهَرِ الْحُزْمُ رِيمَ عَلَي الْقَاعِ بَيْنَ الْبَانِ وَالْعَلِيمِ

Düzlük bir yerde bân (bir tür ağaç) ve bayrak duruyor

Savaşın haram olduğu aylarda kanımın dökülmesine cevaz veriyor.¹²

10 Bu ifadeyi kullanma sebebimiz şairin doğum tarihinde ittifak olmamasından kaynaklanmaktadır.

11 Yusuf, Muhammed Hayr Ramazan, *Tetimmetu A'lâm li-Zirikli*, II/75; 'Abbûd, Maron, *Müceddidün ve mücterün*, s. 137 v.d; Badawî, Muhammad Mustafa, *A Critical Introduction to Modern Arabic Poetry*, s. 176.

12 el-Haysa, Muhammed Halid Avvâd, *el-Bînâu'l-fenni fi ş'ri 'Umer Ebû Rişe*, s.19-28; el-Müsâ, Halil, *Âliyyâtu'l-kraati fi's-ş'ri'l-mu'âsır*, Menşûrâtu'l-hey'eti'l-'ammeti's-Suriyye li'l-kitâb, Dimaşk 2012. s.48.

Şair şiirdeki tecrübelerini anlatırken şöyle demektedir: “ilk şiirle ilgilenirken eski şiirleri severdim. Onlar gibi de şiir söylemeye çalışırdım. Bazen aile ve dostlarıma şiirler söylerdim. Daha sonra onlara söylediğim şiirlerin bana değil eski şairlere ait olduğunu söylerdim. Gerçek şu ki söylediğim şiirler taklit kokuyordu”.¹³

Şairin klasik tarzda söylemiş olduğu şiire örnek olarak “Muhammed Destanı” isimli kasidesindeki şu beyitleri örnek olarak vermek mümkündür:

فُضِيَ الأَمْرُ يا قريش فسيري للحمى واندبي على الأشلاء
واحذري الطيب أن يمس غلاماً في ندِّي أو غادةً في خباء
وأعدِّي للشأر حُمَرَ السرايا واحشديها للوثبة الرعاء

Ey Kureyş! İş bitti artık, haydi yürü (git)
Git de (Bedir)svaşını ve ölülerinin yasını tut.
(Bir daha) sakın, bir çocuğa veya bir yavruya dokunma!
(Sakın) üzme iyi huyluyu, yoksa (mağlubiyetle) pişman eder seni
Sen kızıl develerini intikam için hazırla
(Ama) bu ahmakça saldırıyı (tekrar)deneme sakın!

Ebû Rîşe'nin klasik tarzı bırakıp, romantik veya parnasist akıma kapılmasının bir takım nedenleri vardır. Öncelikle belagat içermeyen sade şiirlerin yaşadığı şiir çevresinde değersiz olarak görülüp, sahibinin eleştirilmesinden hoşlanmaması olarak zikredilebilir. Bu durumu kendisi şu şekilde belirtmiştir: “mesela benim bu şiirim çok yalın ve sade olması sebebiyle klasikçiler tarafından eleştirilmiştir”

سَلَاها ما الذي عَنِّي تُنَاها وَقَلْبِي في التَّنَائِي ما سَلَاها

Sorun ona nedir onu benden çeviren?

Kalbim uzakta olduğu halde ondan yüz çevirmemiştir.

Başka bir ifadesinde ise “Sürekli eleştiriler neticesinde eski şiirlerden bıkmış ve usanmış bir şekilde şiire olan susuzluğumu da gidermek için yeni arayışlara başladım. Sonunda aradığım şiiri buldum. Ebû Sakr el-Hüzeli'nin dediği gibi”:

وَمَا هِيَ إلا أَنْ أَرَاكَ فُجَاءَةً فَأَبْهَتْ لا عُرْفَ لَدَيْ ولا نَكْرًا

Seni ansızın gördüm. Şaşım kaldım!

Ne bende tanıma bilgisi var ne de inkâr edecek bilgisi.

13 el-Müsâ, Halil, Kıraatu'n-nassıyye fi's-şiril'-arabiyyil'-muasır fi suriyye, Menşûrâtul-hey'eti'l-'ammeti's-Suriyye li'l-kitâb, Dimaşk 2012; Lâşin, Şi'ru 'Umer Ebû Rîşe, s.13; el-Fahûrî, Hannâ, el-Câmi' fi târihi'l-'edebi'l-'Arabî, el-Edebu'l-hadis, , s.534-535.

İkinci olarak şairin İngiltere ve Paris'te kaldığı sürelerde Shakespeare, Shelley, Keats, Baudelaire, Poe, Maruritus ve Milton gibi batılı şairlerin şiirlerini inceleme fırsatı bulmuş ve onların şiirdeki yenilenme ve ilerlemelerine karşın, Arap şairlerin kanatları kırık bir şekilde taklide esir olduklarını görmesi neticesinde modern dönemin şiirlerini her yönüyle araştırmaya başladı.¹⁴

Araştırmalarının sonunda Ebû Rişe şiirde modern Dünyada kullanılan yeni yöntem ve söylemleri kullanmaya başlayarak, klasik şairlerin çokça önemsedikleri aruz ve belagatle alakalı şeylere karşı çıkmaya başlar. Ebû Rişe, Hafız İbrahim'i sevmemesine ve de onun şiir tarzına karşı çıkıyor olmasına rağmen, kendi şiirlerini yazarken onun şiirlerinden de istifade etmiştir. Hatta bir şiirinde Ebû Rişe, Hafız İbrahim'in şiirlerindeki değişim arzusunu bir bülbüle benzetip şöyle demektedir.

جمح الشعزُ بالأديبِ الى البؤس وضعب عليه كئيب جماحه
كَهْزَارٍ قَدْ أَوْحَشَتْهُ مَعَانِيهِ وَعَانَتْ كَفَ الْأَذَى بِسِرَاحِهِ

*Şiir, edibe karşı çıkıp değişimi istemekte,
Kendini dizginlemekten aciz olduğunu söyler.
O bülbül gibi ki; nağmeleri onu etkilemekte,
Eziyet ise onu bozguna uğratmış.*

Ebû Rişe, Ahmed Şevki'yi ise şiirlerindeki kibirli tutumundan dolayı şu şekilde betimlemiştir:

فَعَرَاهُ شَبَّةُ الْغُرُورِ وَمَا كَانَ لِيَصْنَعِي إِلَّا لِرَجْعِ رَبَابِهِ
هَكَذَا آفَةُ النَّبُوءِغِ غُرُورٌ يَفْصِمُ الْمَرْءَ عَنِ كَرِيمِ صَحَابِهِ

*Onun başına getiren şey, kibir ateşidir.
O sadece cemaatine dönmeye meyillidir.
Temayüzün afeti kibirdir.
Kibir sahibi, arkadaşının iyiliğine dahi tahammülü yoktur.*

Şair burada gurur ve kibrin, sahibinin başına neler getirebileceğinden bahsetmekte ve gurur ve kibri bir gemiye benzeterek, kendine güveni sonsuz olan bir geminin, dalgalara karşı aciz kalışına benzetmektedir.

Ebû Rişe “en güzel şiir, en yalan olanıdır” sözünü “sağlam ve güzel şiir, ilkeleri de doğru olan şirdir” şeklinde eleştirerek, Ebû Nuvâs ve Ebû Temmâm gibi şairlerin şiirlerindeki güzel yanlarını alırken, onları

14 el-Küfehî, İbrahim, *Şi'riyyetu'l-makta' fi nemâzic min kasâidi'Umer Ebû Rişe*, Mecelletu Câmî'ati Ummi'l-Kurâ li 'ulûmi'l-luġât ve âdâbihâ, Mekke 2009, sayı 2, s. 195 v.d; Abbûd, Maron, *Müceddidün ve mücterün*, s. 139 v.d; Badawî, Muhammad Mustafa, *A Critical Introduction to Modern Arabic Poetry*, Cambridge University Press, London 1975, s. 175.

zaman zaman eleştirmekten geri durmamıştır. Daha yirmi üç yaşında genç bir şairken söylediği şu eleştirel beyitler onun tutumunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır:

إن تَجِدْنِي أَقُولُ مَا لَمْ يِقْلَهُ فَيْكَ فِي الشَّرْقِ نَادِبٌ أَوْ شَكُولُ
فَلَأُنِّي كَرِهْتَ سَخِيفَ ابْنِ هَانِي وَابْنَ أَوْسٍ وَمَنْ بِهِ تَجْدِيلُ
زَلَزَلُوا الْأَرْضَ وَالسَّمَاءَ إِذَا مَا تَ حَبِيبٌ أَوْ غَابَ عَنْهُمْ خَلِيلُ

Yas tutan veya yakını kaybeden

Batılı birisinin söylemediği sözleri benden bekliyorsan,

Şüphesiz ben İbn Hânî, İbn Evs

Ve düzenbazların saçmalıklarından nefret ederim.

Onlar bir yakını veya dostları öldüğünde dünyayı ve göğü titretirler.

Eski ve çağdaşlarını -gerekli gördüğü durumlarda- eleştirmekten geri kalmayan Ebû Rişe, bu tutumundan dolayı kendisi de sert eleştirilere maruz kalmış, onu eleştirenler işi bazen bir takım karalamalara kadar götürmüşlerdir. Şair onları kıskançlıkla suçlarken şu ifadelere yer vermiştir:

خَارِبْتُكَ الْحَسَادُ عَهْدًا وَلَا بَدَعَ فِدَاءَ الْحَسَادِ دَاءَ عِيَاءِ
اطْلُقُوا ذَمَّهُمْ عَلَيْكَ وَهِيَ تَ يُرْجَى مِنَ الْحَسُودِ ثَنَاءِ

Kıskançlar, seninle savaşmaya taahhüt etmişler.

Kıskançlığın hastalığı dermansız bir hastalıktır.

İftiraları sanadır. Ne kadar da yanlış!

Kıskançlıktan iyilik beklemek!¹⁵

İkinci merhale: Eğitim için İngiltere'ye gittiği ve Suriye'ye dönüş yaptığı tarihler olan 1929-1932 yılları arası, zaman olarak az bir süre olmasına rağmen şiirlerine olan etkisi çok büyüktür. Şair, Londra'da ikamet ettiği dönemde ve Paris'e yaptığı ziyarette batılı edebiyatçıların yanında edebi kültürünü geliştirmiştir.

İkinci dönem dediğimiz merhalede şiirleri romantik içeriklidir. Nedeni ise, vatan özlemi ve ülkesindeki siyasi kargaşaları gösterebiliriz. Bu dönemde romantizm ekolünün önde gelenleri olan Shakespeare, Shelley, Keats, Baudelaire, Poe, Maruritus, Milton gibi şairleri takip etmiştir.¹⁶ 18. yüzyılın ikinci yarısında klasisizme tepki olarak doğmuş olan Romantizm, doğa ve yaşamda ne varsa korkusuzca sanata çağırılmış, klasisizmin ihmal ettiği doğayı sevgiyle karşılamış; uzak ülkelerin, yerli ve yabancı törelerin tasvirine geniş yer vermiştir.

15 el-Fahûrî, Hannâ, *el-Câmi' fî târihi'l-edebi'l-'Arabî, el-Edebu'l-hadis*, s.536.

16 Yalar, Mehmet, *Modern Arap Şiiri*, s. 105; el-Haysa, Muhammed Halid Avvâd, *el-Binâu'l-fenni fî şî'ri 'Umer Ebû Rişe*, s.14; Yusuf, Muhammed Hayr Ramazan, *Mu'cemu'l-müellifîne'l-mu'âsirün*, I/473.

Bu tarzın anlatımı, klasisizme göre daha ağır ve sanatlı; üslup, özentili ve şairane tasvirlerle süslüdür. Şairin romantik şiirine örnek olarak şu beyti gösterebiliriz:

العمر ونوع الآمال والاحلام الوداع الوداع يا زهرة
اللطف ونور الإثحاء والإلهام الوداع الوداع يا شعلة

*Elveda elveda ey ömrün çiçeği!
Ey umut ve hayallerin kaynağı!
Ey nazırlığın ve şefkatın ışıltısı!*

Üçüncü merhale: Bir müddet romantik şiirler irad eden şair sonraki dönemlerde parnasizm akımına kapılmış ve bir süre bu akım tarzında şiirler irad etmiştir. Romantizme tepki olarak doğan parnasizm, şiirde duygusallığa karşı çıkarak “şiirde gerçekçilik” şeklinde ifade edilen yeni bir anlayışı benimsemiştir. “Sanat için sanat” anlayışı benimsenip, şiirde biçim olgunluğuna önem verilmiştir. Nazım tekniği üzerinde titizlikle durulmuş, vezin ve kafiye tekrar önem kazanmış ve dış ahenk unsurları üzerinde durularak dilin ustalıklı kullanılması hedeflenmiştir. *Şairin parnasist akımdan etkilenerek kaleme aldığı şu beyitleri örnek olarak vermek mümkündür:*

مَسَاءَ الْخَيْرِ .. هَذِي قُبْلَةٌ عَجَلَى .. فَمَا أَهْنَا!
وهذي ضَمَّةٌ أُخْرَى فَمَا أَشْفَى وَمَا أَحْنَى!
أَأَمْضِي ؟.. مَنْ يُطِيقُ الْبَعْدَ عَنْ فَرْدَوْسِهِ الْأَسْنَى
وَفِيمَ نُقِيمُ لِلْعَدَالِ ، يَا حَوْرِيَّتِي وَزُنَا
لِيَأْتِ الْفَجْرُ .. وَلِيُنْقَلُ حِكَايَةُ حُبِّنَا مَنَا!..

İyi akşamlar... Bu acele bir öpücük, ne mübarek!
Bu da diğer bir kucaklama, ne kadar şifalı ve arzulu
Geçer miyim? Kim dayanabilir ki, ıslıl ıslıl cennetinden düşmeye
Gelsin şafak ve aktarsın bizden aşkımızın hikâyesini¹⁷

17 Yalar, Mehmet, *Modern Arap Şiiri*, s. 104; Badawî, Muhammad Mustafa, *A Critical Introduction to Modern Arabic Poetry*, s. 177; Yusuf, Muhammed Hayr Ramazan, *Tetimmetu A'lâm li-Zirikli*, II/76; el-Fahûrî, Hannâ, *el-Câmi' fi târihi'l-'edebi'l-'Arabî, el-Edebu'l-hadis*, s.538.

Sonuç

Ömer Ebû Rîşe, yirminci yüzyılda Suriye'de Dünyaya gelip, eğitim hayatına İngiltere'de başlayıp Beyrut'ta bitiren modern dönem şairlerinden birisidir. Yurda döndükten sonra Halep kütüphanesine müdür olarak atanmış, daha sonra Suriye'nin bağımsızlığı için Fransızlara karşı girilen milli mücadele aktif rol oynamıştır. 1949-1970 yılları arasında sırasıyla Brezilya, Arjantin, Şili, Hindistan, Avusturya ve Amerika Birleşik Devletleri gibi ülkelerde diplomat olarak görev yapmıştır. Ebû Rîşe'nin edebi yönü bu değişken hayatının etkisinde kalarak gelişmiştir. Gençlik yılları ve eğitim için İngiltere'de bulunduğu dönemde klasik akım etkisini görmekteyiz. Fransa'da kaldığı dönemde ise şairin romantizme doğru geçiş yaptığını müşahede edilmektedir. Suriye'ye döndükten sonraki dönemde ise kendisi parnasist şairler grubu içerisinde yer aldığı görülmektedir. Bu yüzden şairin şiirlerinde farklı edebi akımların tesirlerini görmek mümkündür.

KAYNAKÇA

- ‘Abbüd, Maron, *Müceddidün ve mücterün*, Müessesetu’l-hindâvî li’t-ta’lim ve’s-sakâfe, Kahire 2012.
- ‘Ayyâş, Abdulkadir, *Mu’cemu’l-müellifine’s-Sûriyyîn fi’l-karnî’l-işrîn*, Dâru’l-fikr, Dimaşk, 1985.
- Badawî, Muhammad Mustafa, *A Critical Introduction to Modern Arabic Poetry*, Cambridge University Press, London 1975.
- Ebû Rişe, Ömer, *Divânu ‘Umer Ebû Rişe*, Daru’l-‘avde, Beyrut 1998.
- el-Fahûrî, Hannâ, *el-Câmi’ fi târihi’l-edebi’l-‘Arabî, el-Edebu’l-hadîs*, Dâru’l-Cil, Beyrut 2005.
- el-Haysa, Muhammed Halid ‘Avvâd, *el-Binâu’l-fennî fi şi’ri ‘Umer Ebû Rişe*, Yayınlanmamış Yüksek lisans tezi, Câmîatu’s-Şarkî’l-Evsat, Kudüs 2011.
- Halîl, Ahmed Halîl, *Mevsû’atu a’lâmi’l-‘Arabî’l-mubdi’în fi’l-karnî’l-işrîn*, Muessesetu’l-‘Arabîyye li’d-dirâseti ve’n-nesr, Beyrut 2001.
- el-Kûfehî, İbrahim, *Şi’riyyetu’l-makta’ fi nemâzic min kasâidi’Umer Ebû Rişe*, Mecelletu Câmî’ati Ummî’l-Kurâ li ‘ulûmi’l-luğât ve âdâbihâ, Mekke 2009.
- Lâşîn, Mahmud Şefik, *Şi’ru ‘Umer Ebû Rişe, Kırâatun fi’l-uslûb*, Şeriketu’l-emel li’tubâ’a ve’n-nesr, Kahire 2008.
- el-Mûsâ, Halîl, *Kırâatu’n-nassıyye fi’s-şi’ri’l-‘Arabîyyi’l-mu’âsır fi Suriyye*, Menşûrâtu’l-hey’eti’l-‘ammeti’s-Suriyye li’l-kitab, Dimaşk 2012.
- Âliyyâtu’l-kırâati fi’s-şi’ri’l-mu’âsır*, Menşûrâtu’l-hey’eti’l-‘ammeti’s-Suriyye li’l-kitab, Dimaşk 2012.
- Yusuf, Muhammed Hayr Ramazan, *Mu’cemu’l-müellifine’l-mu’âsirün*, Mektebetü Meliki’l-Fehdi’l-vataniyye, Riyad 2004, I/473-474.
- Tetîmmetu A’lâm li-Ziriklî*, Dâr İbn Hazm, Beyrut 2002.
- Yalar, Mehmet, *Modern Arap Şiiri*, Arasta Yay., Bursa 2003.

DIYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI'NIN HUTBE HİZMETLERİNE GENEL BİR BAKIŞ

M. Kâmil YAŞAROĞLU¹

Özet

Türkiye'de İslâm diniyle ilgili işleri yürütmek, toplumu din konusunda aydınlatmak ve ibadet yerlerini yönetmekle görevli olan Diyanet İşleri Başkanlığı'nın topluma yönelik din hizmetleri içerisinde cuma ve bayram namazlarında okunan hutbeler ayrı bir öneme sahiptir. Ülke genelindeki camilerde okunan hutbelerin içerik, dil ve sunum bakımından ne kadar yeterli olduğu hususu zaman zaman gündeme gelmekte, Diyanet İşleri Başkanlığı bu konuda çalışmalar yapmaktadır.

Bu makalede hutbenin İslam dinindeki yerine kısaca değinildikten sonra Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş sürecinde hutbelerin durumu ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nın hutbelerle ilgili faaliyetleri (hutbelerin hazırlanışı, konu ve muhteva analizi ve hutbelerin iyileştirilmesine yönelik çalışmalar) ele alınacaktır.

Summary

Duties of the Directorate of Religious Affairs in Turkey are stated as 'carrying out religious affairs pertaining to faith, worship and moral principles, informing the society on religion and administering places of worship. *Khutbas* in fridays and religious days are critically important among these services. However, they are sometimes questioned in terms of their contents, language and presentation. The Directorate of Religious Affairs puts an emphasis on those issues.

This article aims to mention the place of the *khutba* in Islam and also to discuss the status of the *khutbas* in the transition from the Ottoman State to the Republic and the activities of the Directorate of Religious Affairs related to the *khutbas* (preparation, subjects, content analysis and studies aimed at improving the *khutbas*).

Türkiye'de İslâm diniyle ilgili işleri yürütmek, toplumu din konusunda aydınlatmak ve ibadet yerlerini yönetmekle görevli olan Diyanet İşleri Başkanlığı'nın topluma yönelik din hizmetleri içerisinde cuma ve bayram namazlarında okunan hutbeler ayrı bir öneme sahiptir. Ülke genelindeki camilerde okunan hutbelerin içerik, dil ve sunum bakımından ne kadar yeterli olduğu hususu zaman zaman gündeme gelmekte, Diyanet İşleri Başkanlığı bu konuda çalışmalar yapmaktadır. Bu makalede hutbenin İslam dinindeki yerine kısaca değinildikten sonra Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş sürecinde hutbelerin durumu

ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nın hutbelerle ilgili faaliyetleri (hutbelerin hazırlanışı, konu ve muhteva analizi ve hutbelerin iyileştirilmesine yönelik çalışmalar) ele alınacaktır.

I. Hutbenin Tanımı ve İslâm Dinindeki Yeri

A. Tanımı

Hutbe, cami içi dini hitabette ve cami merkezli din eğitiminde önemli bir yere sahiptir. Dinî literatürde hutbe, başta cuma ve bayram namazları olmak üzere belirli ibadetlerin yerine getirilmesi esnasında icra edilen, genelde vaaz ve nasihati içeren konuşmayı ifade eder. Câhiliye devri Arap toplumunda çok yaygın olan bu konuşma sanatı, İslâm döneminde de bir yandan sosyal hayatın bir parçası ve edebî sanatların bir türü olarak devam etmiş, öte yandan dinî bir muhteva kazanarak bazı ibadetlerin şekil şartı veya tamamlayıcı unsuru olmuştur.

B. İslâm Dinindeki Yeri

Hutbe cuma ibadetinin önemli bir unsurudur. İslâm alimleri “ Ey iman edenler! Cuma günü namaz için ezan okunduğu zaman Allah'ı anmaya koşun” (el-Cum'a 62/9) mealindeki ayeti ve Hz. Peygamber'in hutbesiz Cuma namazı kıldırılmamasını dikkate alarak Cuma hutbesinin farz olduğu konusunda görüş birliği içindedirler. Cuma hutbesinden farklı olarak ramazan ve kurban bayramları namazından sonra okunan hutbeler ile hac ibadeti yerine getirilirken okunan hutbelerin Hz. Peygamber'in uygulaması dikkate alınarak sünnet olduğu kabul edilmiştir. Bazı mezheplere göre yağmur duası münasebetiyle ve güneş tutulması sırasında kılınacak namazdan sonra cuma hutbesi okumak da dinen meşru kabul edilmiştir.²

Hutbe Allah'a hamd ve Hz. Peygamber'e salavat şeklinde dua ile başlar. Daha sonra cemaate yönelik olarak yapılan öğüt (mevize) kısmına geçilir. Hutbenin Arapça okunmasının gerekli olup olmadığı hususunda İslam alimleri arasında farklı görüşler mevcuttur. Hutbede Arapça okuma şartı, esasen Kur'an-ı Kerim ile Allah'a hamd ve Hz. Peygamber'e salavat gibi şekilleri sünnetle belirlenen dua ve zikirlerle ilgilidir. Dolayısıyla hutbenin asıl amacı cemaati dinî konularda aydınlatmak olduğundan öğüt kısmının her toplumun kendi dilinde okunması tabiidir.³

II. Cumhuriyet Öncesi Dönemde Hutbeler

Osmanlı coğrafyasının tamamında cemaatin Arapça bilip bilmemesi dikkate alınmaksızın hutbeler Arapça okunmuştur. Nitekim Osmanlı dönemine ait bazı hutbe mecmualarında yer alan hutbelerin tama-

2 Mustafa Baktır, “Hutbe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1998, c. XVIII, s. 425.

3 Baktır, *a.g.m., a.y.*

mının Arapça kaleme alındığı olduğu görülmektedir.⁴ Diğer taraftan, hutbelerin nağmeyle okunan ve neredeyse birbirinin tekrarı biçiminde metinler oldukları ve muhtevalarının çok fazla dikkate alınmadığı anlaşılmaktadır. Hutbeler büyük bir cemaat tarafından huşu içerisinde dinlenilmeye çalışılan fakat ne yazık ki anlaşılması için çok fazla gayret sarfedilmeyen metinler olmaya nesiller boyunca devam etmiştir.⁵

Bununla birlikte Osmanlı döneminde, Arapça okunan hutbelerde verilen mesajın cemaat tarafından anlaşılabilmesi için hutbede ele alınan konunun özellikle selâtin camilerinde (padişahlar, şehzadeler ve sultanlar tarafından inşa ettirilen camiler) “kürsü şeyhi”, “selâtin şeyhi” ya da “cuma vaizi” olarak görevlendirilen vaizler tarafından Cuma namazından sonra Türkçe olarak açıklandığı kaydedilmektedir.⁶

Osmanlı dönemindeki hutbelerde hicri ayların faziletlerinden bahsedildiği gibi, güzel ahlak, içkinin kötülükleri gibi konuların da ele alındığı; Fatiha, Besmele ve İhlas surelerine ayrılmış hutbelerin de bulunduğu görülmektedir. Ayrıca Hz.Ebu Bekir, Hz.Ömer, Hz.Osman ve Hz.Ali gibi önde gelen sahabilerin veya büyük din âlimleri ve müctehidlerin faziletlerinden de hutbelerde söz edildiği görülmektedir.⁷

Osmanlı'nın son döneminde hutbeler hem modernleşme tartışmaları hem de içerik, şekil ve dil meseleleri açılarından gündeme gelmiştir.

Özellikle II. Meşrutiyet döneminde hutbelere dair dönemin basınında yer alan değerlendirmelerde hutbelerin içeriklerinin düzeltilmesi, zaman ve zemine uygun hale getirilmesi, hutbelerde zikredilen mevzu hadislere, hurafelere, bidatlara yer verilmemesi, tegannili ve seciyeli hutbe okunmaması, hutbenin nutuk şekline sokulması, hutbelerin halkın nefretini çekecek uzunluktan çıkarılarak kısa ve öz okunması, hutbeyi irad edecek hatiplerin bunu en iyi bir şekilde yapabilecek tarzda yetiştirilmeleri ve hutbelerin Türkçe olması gerektiği gibi hususlar etrafında tartışmaların yapıldığı görülmektedir.⁸

4 Süleymaniye Kütüphanesi'nde yer alan hutbe mecmualarının incelendiği bir araştırma için bkz. Zeki Salih Zengin, “Osmanlılar Döneminde Yaygın Din Eğitimi Faaliyeti Olarak Hutbeler”, *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, c. XVII, sayı: 1 (2008), s.379-398.

5 Nesimi Yazıcı, “Osmanlı Son Döneminden Cumhuriyete Hutbelerimiz Üzerine Bazı Düşünceler”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl: 1999, s. 211.

6 Zengin, *a.g.m.*, s. 389. İki Eyüp Camii'ne tayin edilen kürsü şeyhleri daha sonra Sultan Selim, Fatih, Bayezid, Süleymaniye, Sultanahmed, Ayasofya camilerine tayin edilmişlerdir. Kürsü Şeyhleri, zaman içerisinde İstanbul'daki diğer bazı camilere de tayin edildikleri gibi, vilayet ve sancak merkezlerinde de görevlendirilmişlerdir. Bunların en önemli görevleri, cuma namazı sırasında hatip tarafından Arapça olarak okunan hutbeyi, namaz bitimindeki vaazları esnasında cemaate “izah ve telkin” etmektir. Fakat bu uygulama, ancak az sayıda kişinin istifadesine imkan verebilecek kısmi bir çözümdü. Yazıcı, *a.g.m.*, s. 213.

7 Zengin, *a.g.m.*, s. 391.

8 Özellikle II. Meşrutiyet döneminde hutbelerle ilgili tartışmalar için bkz. Recai Doğan, “Cumhuriyet Öncesi Dönemde Yaygın Din Eğitimi Açısından Hutbeler”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XXXIX (1999), s. 491-533.

III. Cumhuriyet Döneminde Hutbeler

A. Arapça Hutbe'den Türkçe Hutbeye

Cumhuriyet döneminin başlarında hutbe konusundaki tartışmaların hutbenin dili etrafında yoğunlaştığı görülmektedir. Bu dönemde atılan adımlardan en önemlisi hutbenin günümüzdeki şekliyle yani Arapça girişten sonra cemaate yapılan vaaz ve nasihat bölümünün Türkçe okunması şeklindeki uygulamanın ülke genelinde yaygınlaştırılmasıdır.⁹

3 Mart 1924 tarihinde Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kurulmasından sonra hutbeler bir süre daha Arapça okunmaya devam etmiştir. 21 Şubat 1925 tarihinde TBMM'de Diyanet İşleri Başkanlığı bütçesi görüşülürken Kur'ân-ı Kerim'in Türkçeye çevrilmesinin yanında, hutbelerin Türkçe okunması konusu da gündeme getirilmiş ve mecliste yapılan görüşmeler sonucunda Diyanet İşleri Başkanlığı'nca Türkçe bir hutbe kitabı hazırlanması kararı alınmıştır.¹⁰ 4 Haziran 1925'te Diyanet İşleri Başkanlığı, hutbelerin mev'iza kısımlarının Türkçe okunmasının gereğini teşkilatına bir genelgeyle duyurmuştur.¹¹ 1926 yılı sonunda beş uzmandan oluşan bir komisyonca 58 hutbe örneği Diyanet İşleri Başkanlığı'na sunulmuştur. Bu hutbeleri uygun bulan dönemin Diyanet İşleri Başkanı M. Rifat Börekçi, hutbelerin bir yazı ekinde hatiplere gönderilmesini sağlamıştır. Bu yazıda dua-övgü ile bundan sonra gelen Kur'ân ve hadis metinlerinin Arapça ve Türkçe, öğüt kısmının ise sadece Türkçe okunması istenmiştir.¹² Hutbelerde ayet ve hadislerin dışında öğüt bölümlerinin Türkçe okunması Başkan Rifat Börekçi'nin imzasıyla 1927 yılında yürürlüğe giren tâlimatla yürürlüğe girmiştir.¹³

B. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Hutbelerle İlgili Çalışmaları

Cumhuriyet'ten hemen sonra 1924 yılında kurulan Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Ahmed Hamdi Akseki'ye verdiği, zaman ve zemine uygun Türkçe hutbeler hazırlama görevi, 1927'de o gün kullanılan Arap alfabesiyle 51 hutbeden oluşan *Türkçe Hutbe* adlı kitabın yayımlanmasıyla olumlu bir sonuca ulaştı. Aynı kitap bir sene sonra tekrar basıldı. 1936-37'de ise iki cilt halinde geliştirilerek *Yeni Hutbelerim* adı altında neşredildi. Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından daha sonra muhtelif tarihlerde bazıları mükerrer hutbeleri ihtiva etmiş olmakla birlikte yaklaşık 15 adet hutbe kitabı yayımlanmıştır.¹⁴

9 Yazıcı, *a.g.m.*, s. 214.

10 Mehmet Sırrı Şık, *Güneydoğu Anadolu Bölgesinde 2008-2011 Yıllarında Hutbelerde Kullanılan Hadislerin Değerlendirilmesi (Diyarbakır-Batman ve Mardin İlleri)* (yüksek lisans tezi, 2013), Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 16.

11 Yazıcı, *a.g.m.*, 215.

12 Ali Sarıkoyuncu, *Atatürk Din ve Din Adamları*, Ankara 2003, s. 94, 95-97; Şık, *a.g.e.*, s.17.

13 Şık, *a.g.e.*, s. 17.

14 Bunların sonuncusu 2008 yılında yayımlanan ve 113 hutbeyi ihtiva eden *Minberden Öğütler* isimli kitaptır.

1. Hutbelerin Hazırlanışı

Hutbe hizmetleri uzun bir süre, Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından hazırlanan kitaplardan istifade etmek ya da her görevlinin kendi hutbesini hazırlaması suretiyle yerine getirilmiştir. Bununla birlikte 1962'de yayın hayatına başlayan *Diyanet İlmî Dergi*, 1968'de yayımlanmaya başlanan *Diyanet Gazetesi* ve daha sonra bu gazetenin yerine çıkarılan *Diyanet Aylık Dergi* ile birlikte her ay hutbe metinleri verilmiştir.

1989 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yayımlanan genelgede öncelikle Başkanlıkça yayımlanan ve incelemeyen geçen metinlerin hutbe olarak okunacağı ifade edilmiştir. Diyanet personeli olmayan kişiler tarafından hazırlanmış metinlerle, imam-hatiplerin hazırladığı hutbeler ise ilgili müftülüğün izin ve sorumluluğu altında okunabilecektir. Ayrıca hutbe konuları mahalli şartlar göz önüne alınarak müftülüklerce önceden belirlenecek, olağanüstü durumlarda ilgili müftülükçe hutbe konularında değişiklik yapılabilecektir. Müftülükçe uygun görülen konunun dışında bir konuda hutbe okunmayacaktır.¹⁵

1992 yılından itibaren hutbeler Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu bünyesinde teşkil edilen özel bir komisyon tarafından aylık olarak planlanmış, hazırlanan taslak metinler gerekli düzeltmelerden sonra hutbe olarak okutulmuştur.¹⁶ 1998 yılında hutbelerin, il müftülüklerince tespit edilen konulardan seçilmesi ve önemli gün ve haftalar münasebetiyle okunacak hutbelerin gerektiğinde Diyanet İşleri Başkanlığı'na gönderilmesi bir genelgeyle duyurulmuştur. 2002 yılında Din İşleri Yüksek Kurulu'nca hazırlanan ve *Diyanet Aylık Dergi* ekinde gönderilen hutbelerin okunması, derginin ulaşmaması halinde Başkanlığın web sitesinden hutbelerin temin edileceği bildirilmiştir.¹⁷

Kitlelere ulaşmadaki etkisi nedeniyle hutbelerin merkezden mi (Başkanlık tarafından) yoksa yerel olarak mı (il müftülükleri tarafından) hazırlanması gerektiği zaman zaman tartışma konusu olmuştur. Her ne kadar hutbe formatı konusunda ciddi bir değişiklik söz konusu olmasa da Haziran 2006 tarihi, Türkiye'de okutulan hutbeler açısından bir dönüm noktasıdır. Söz konusu tarihle beraber hutbe hazırlama faaliyetine sadece belli bir birim değil; Başkanlık teşkilatında çalışan hemen her din görevlisi katılma imkanı bulmuştur. Dolayısıyla eskiye nazaran çok daha fazla geniş bir kitlenin desteğiyle hutbelerin hazırlanması mümkün hale gelmiştir.

15 Kasım Kocaman, *Dini İletişimde Hutbe* (yüksek lisans tezi, 2006), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s.75.

16 Ahmet Onay, "Diyanet Hutbelerinin Muhteva Analizi", *İslami Araştırmalar*, c.XVII, sayı: 1 (2004), s. 2.

17 Kocaman, *a.g.e.*, s.75.

a. Merkezi Hutbe Uygulaması

Diyanet İşleri Başkanlığı hutbelerde hedeflenen mesajların en yalın haliyle verilebilmesi için hutbelerin muhteva, kapsam ve süre açısından belirli bir formatta hazırlanması gerektiğini dikkate almıştır. Hutbeleri hazırlayanlar ise, genel olarak Başkanlık merkezinde görev yapan değişik kademelerdeki uzman kişilerdi. Özellikle Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu üye ve uzmanları hutbe yazma konularında ön planda idiler. Zira okunacak hutbelerin bu kurulun onayını alması gerekiyordu. Yani kurul üye ve uzmanları bir taraftan okunmak üzere yazılmış olan hutbeleri denetliyor, diğer taraftan hutbe hazırlama konusunda da çalışmalar yapıyorlardı. Taşradan hutbe hazırlamak isteyen olsa bile bu hutbeler öncelikle halinde değerlendirilmek üzere Diyanet İşleri Başkanlığı'nın ilgili birimine gönderilmekteydi.¹⁸

b. Merkezi Hutbe Uygulamasına Yönelik Eleştiriler

Şüphesiz ki her bölgenin, şehrin, ilçenin hatta her caminin kendine göre bir gündemi olabilmektedir. Diğer taraftan hutbeler hazırlanırken genellikle yazı dili ve edebî bir üslup kullanılmaktadır. Dolayısıyla hutbelerin dil seviyesinden istifade etmek, belli bir eğitim gerektirmektedir. Bu durum, özellikle kırsal kesimde yaşayan cemaatin hutbelerden faydalanamamasına yol açmaktadır.

Kendi cemaatinin seviye ve ihtiyaçlarını bilen imam-hatiplerin, doğal olarak cemaate hitap etmeyen bu tür hutbeleri okumakta isteksiz davrandıklarına rastlanılmıştır. Kendileri hutbe hazırlamak zorunda olmayıp hazır hutbeleri okumak durumunda kalan imam-hatipler, zamanla pasif bir duruma düşmekte ve cemaat üzerindeki etkilerini kaybetmektedirler. Diğer taraftan cami görevlilerinin dini konularda araştırma yapmaya yönelik ilgileri de zayıflamaktadır.

c. Merkezi Hutbeden Yerel Hutbeye Geçiş

Merkezi hutbe uygulamasıyla ilgili eleştirilerin sıklıkla dile getirilmesi neticesinde Diyanet İşleri Başkanlığı değişik kesimlerle danışma toplantıları düzenlemeye başladı. Sonuç itibarıyla her ilin kendi özel gündeminin olabileceği, dolayısıyla farklı konulara dair hutbelerin okunması gerektiği ve hutbe yazımının taşraya da yayılmasının faydalı olacağı hususunda kanaatler ifade edildi.

Diyanet İşleri Başkanlığı irşat hizmetlerinin önemli bir ayağını oluşturan hutbelerin, mahalli ihtiyaçlar ve öncelikler dikkate alınarak daha etkin ve verimli hale getirilmesi, din görevlilerinin birikimlerinin değerlendirilerek üretken kılınmaları ve takım çalışmasına özendirilmeleri, din görevlilerinin hutbe hazırlama ve sunma konusunda daha donanımlı

18 Şık, a.g.e., s.19.

hale getirilmeleri amacıyla 2006 yılı Haziran ayı itibariyle yeni bir dönemi başlattı. Bu tarihten itibaren Başkanlık tarafından hutbe hazırlama uygulamasına son verileceği, her il müftülüğünün mahalli ihtiyaçları ve cemaati yakından ilgilendiren hususları dikkate alarak il genelinde okunacak hutbelerin konularını tespit edeceği, mahallinde ihtiyaç duyulması halinde, sosyal şartlara göre okunacak hutbenin konusunun köylerde, dış mahallelerde ve merkezî camilerde ayrı ayrı olabileceği ve hutbelerin yeni bir metotla yazılacağı, bu faaliyetlerin Başkanlık tarafından hazırlanan “Hutbe Hazırlama ve Değerlendirme Kılavuzu”nda belirtilen esas ve usuller çerçevesinde yürüteceği il müftülüklerine bildirildi.¹⁹ Ayrıca “Başkanlıktan hutbe gönderilmesi halinde, belirtilen tarihte o hutbe okutulur” denilerek gerektiğinde Başkanlığın merkezi hutbe hazırlama hakkı korunmuş oldu.

d. Hutbe Komisyonu

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın merkezi hutbe uygulamasına son vermesiyle birlikte hutbelerin hazırlanması ile ilgili işler taşra teşkilatına yani müftülüklere devredilmiş oldu. Bu itibarla her il müftülüğü bünyesinde bir hutbe komisyonu oluşturulmasına karar verildi.

“Hutbe Komisyonu”, yurt içinde valilik, yurt dışında büyükelçilik/başkonsolosluk onayı ile en az dört, en fazla yedi kişiden oluşturulur. İl müftüsünün başkanlığında oluşturulan yurt içindeki komisyonlarda, müftü yardımcısı, ilçe müftüsü, vaiz, şube müdürü, din hizmetleri uzmanı, Kur'an kursu öğreticisi ve imam-hatip gibi dini yüksek öğrenim görmüş personel görevlendirilir. Yeterli sayıda dini yüksek öğrenim görmüş personel bulunmaması halinde tahsili buna en yakın olan diğer okul mezunlarından da üye seçilebilir. Lisansüstü eğitim yapmış olmak tercih sebebidir. Din hizmetleri müşavirinin/ataşesinin/koordinatör din görevlisinin başkanlığında oluşturulan yurt dışındaki komisyonlarda ise, ataşe ve/veya din görevlileri yer alır.

Komisyonun görevleri arasında şu hususlar yer almaktadır: Hutbe konularını belirleyerek üçer aylık plânlama ve düzenleme yapmak, belirlenen konularda din görevlileri arasında hutbe yazma yarışması açmak, gerektiğinde sipariş yoluyla hazırlatmak, hazırlanan hutbeleri değerlendirerek seçim yapmak, hutbelerin hazırlanmasında ve değerlendirilmesinde “Hutbe Hazırlama ve Değerlendirme Ölçütleri”ni²⁰ dikkate almak, hutbelerle ilgili geri bildirimler almak ve değerlendirmek.

19 Diyanet İşleri Başkanlığı'nın B.02.1.DİB.0.12.00.01/203-02-230 sayılı ve 17.02.2006 tarihli talimatı.

20 “Hutbe Hazırlama ve Değerlendirme Ölçütleri”nde şu hususlara yer verilmiştir: Hutbe plânında yer alacak unsurlar, hutbenin konusu, hutbenin problemi, hutbenin amacı, hutbeden cemaatin kazanımları, hutbenin temel niteliği (bilgilendirici, ikna edici, duygulandırıcı/motive edici hutbe); hutbenin atıf kaynakları (ayet, hadis ve bunları anlama, yorumlama ve uygulama geleneğine ilişkin kaynaklar), hutbe metninde yer alacak unsurlar.

2013 yılında Başkanlık daimi genelgesinde yapılan bir değişiklikle il ve ilçe irşat kurulları oluşturulmuş ve hutbe hizmetleri il irşat kurullarına tevdi edilmiştir. Halihazırda il irşat kurulları tarafından her ilde ayrı ayrı hutbeler hazırlanmaktadır. Hutbelerle ilgili konu planlaması genel olarak üçer aylık periyotlar halinde yapılmaktadır. Konu belirlenirken özellikle ilgi ilin sorunları ve ihtiyaçları göz önünde bulundurulmaya çalışılmaktadır. Bununla birlikte özel gün ve geceler veya haftalar münasebetiyle gündeme gelen konular da, hutbe konusu olarak tespit edilebilmektedir. İl Müftülüğü İrşat Kurulu tarafından tespit edilen hutbe konuları, söz konusu ilin tüm ilçelerine gönderilmekte; onlar da kendi personellerine ilan etmektedirler. İlgili konularda hutbe yazmak isteyen din görevlileri hutbelerini hazırladıktan sonra ilçe irşat kurullarına teslim etmektedirler. İlçe irşat kurulları ise, kendilerine verilen hutbeleri inceledikten sonra uygun bulduklarını il irşat kurullarına sunmaktadırlar. İl irşat kurullarında konu itibariyle hutbeler tasnif edildikten sonra ayrı ayrı değerlendirilmektedir. Neticede konusunda yazılmış en güzel hutbeler seçilmektedir. Daha sonra seçilen hutbeler yazım ve cümle hatalarının düzeltilmesi için formatörlere teslim edilmektedir. İl irşat kurulundan geçen hutbeler okunacağı tarihten bir ay önce Diyanet İşleri Başkanlığı Din Hizmetleri Yönetim Sistemi'ne (DHYS) sistem üzerinden gönderilmektedir. Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü bünyesinde oluşturulan Hutbe İnceleme Komisyonu illerden gelen hutbeleri incelemekte ve hatalar veya eksikler hususunda zaman zaman müftülüklere yazılı uyarılar yapmaktadır.²¹

Genel olarak hutbe yazma süreci yukarıda ifade edildiği gibi yürütülmekle beraber zaman zaman önemine binaen Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından hazırlanan hutbeler gönderilmekte ve ilgili haftada o hutbe okunmaktadır.

2. Hutbelerin Konu ve Muhteva Analizi

Dini iletişimde önemli bir yere sahip olan hutbenin asıl amacı dini konularda cemaati aydınlatmak, bilgilendirmek veya ikna etmektir.²² Hz. Peygamber'in hutbelerinin iman, amel ve ahlaki konular başta olmak üzere maddî ve mânevî hayatın ihtiyaçlarıyla yakından ilgili, ferdi veya içtimaî problemlerin çözümüne yönelik olduğu bilinmektedir. Sahih hadis kaynaklarında, Hz. Peygamber'in hutbelerinde zaman zaman Kur'an ayetlerini okumakla yetindiği veya konuşmasının büyük kısmının Kur'an ayetlerinin oluşturduğu belirtilmektedir.

21 Nitekim zaman zaman şekil açısından belirlenen standartlara yeterince uyulmadığı tespit edilerek gerekli ikazlar yapılmış, ayrıca hutbelerde mutlaka Diyanet meali veya *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri*'nden istifade edileceği, hadislerin kaynakları verilirken titiz davranılacağı, kaynakların özellikle meşhur dokuz hadis kitabından olmasına özen gösterileceği, kaynak olarak kabul edilmeyen eserlerin hadis kaynağı olarak gösterilmeyeceği yazılı olarak hatırlatılmıştır.

22 Baktır, *a.g.e.*, s. 425; Kocaman, *a.g.e.*, s.70.

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın 2007 yılında yayınladığı Başkanlık Hizmetleri konulu genelgede hutbe konularıyla ilgili olarak şu hususlara dikkat çekilmektedir:

“Hutbelerde dinî bütünlüğü, millî birlik ve beraberliği güçlendirecek konulara ağırlık verilecektir. Yıkıcı, bölücü propagandalara, zararlı akımlara karşı gerekli tedbirler alınacaktır. Toplumun dinî, ilmî ve ahlâkî konularda bilgi ve kültürünün artırılması hedef alınacak, fitne, tefrika ve bölücülüğün kötülüğü, sevgi, acıma duygusu, af ve hoş görü gibi hasletlerin fazileti, akraba, komşu ve insan hakları, düzenli ve tutumlu yaşama, sosyal dayanışma ve yardımlaşmanın önemi, lüks, israf ve düzensiz yaşamın zararları gibi yurt kalkınmamızın güçlenmesine yardımcı olacak ve millî bütünlüğümüzü pekiştirecek konulara yer verilecektir. Hutbelerde samimî, duygulu, toplumun içinde bulunduğu manevî hastalıkları tedavi edici, ölçülü, yapıcı, uyarıcı, teşvik edici, sevdirci ve müjdeleyici ifadeler kullanılacak; aşırı, kırıcı, itham edici ifadelerden; bıktırıcı ve mesnetsiz sözlerden, dinî ve ilmî kesin bilgilere uymayan görüşlerden kaçınılacaktır. Siyaset ve şahsiyat yapmaktan kaçınılacak, konu bütünlüğü sağlanacak, iç ve dış politik konulara kesinlikle girilmeyecektir”.

Hutbelerde ele alınan konuların içerikleri üzerinde farklı tarihlerde araştırmaların yapıldığı görülmektedir.²³ 1999 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından hazırlanarak din görevlilerine gönderilen toplam 54 hutbe üzerinde yapılan bir araştırmada hutbelerin yaklaşık %30'unun itikat, ibadet ve ahlak konularına, %30'unun dini – millî gün ve gecelerin anlam ve önemini anlatmaya %40'ünün ise sevgi, barış, kardeşlik, birlik-beraberlik, çevre, eğitim, sağlık ve diğer sosyal muhtevalı konulara ayrıldığı görülmektedir.²⁴ Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kuruluş amacının itikat, ibadet ve ahlak ile ilgili işleri yürütmek ve

23 Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından hutbelerle ilgili olarak yapılan akademik çalışmalardan bazıları şunlardır: Mehmet Yaşar, *Günümüz Cuma Hutbelerinin Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi* (yüksek lisans tezi, 1995), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Zuhal Özduval, *Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Cuma Hutbelerinde Kadına İlişkin Söylemler Aydın Kadınların Değerlendirmesiyle* (yüksek lisans tezi, 2006), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006; Ahmet Aslantaş, *Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Hutbelerinde Kullanılan Hadislerin Tahrir ve Tenkid (2001-2005)* (yüksek lisans tezi, 2009), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009; Ceren Kenar, *Bargaining Between Islam and Kemalism: An Investigation of Official Islam through Friday Sermons*, (yüksek lisans tezi, 2013), Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Muhammet Habib Saçmal, *Compliance and Negotiation: The Role of Turkish Diyanet in the Production of Friday Khutbas*, (yüksek lisans tezi, 2013), Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Hutbeler konusu zaman zaman yabancı araştırmacıların da ilgisini çekmiştir. Msl. bkz. Sabine Prator, *Türkische Freitagspredigten Studien zum Islam in der heutigen Türkei*, Berlin 1985. Eserden bazı bölümlerin çevirisi için bkz. Mustafa Tavukçuoğlu, “Cuma Hutbeleri İle İlgili Bir Araştırma Üzerine İncelemeler”, *Türkiye Günlüğü*, sayı: 48 (Kasım-Aralık 1997), s. 96-107. Eserin tanıtımı için bkz. Mustafa Tavukçuoğlu, “Kitap Tanıtımı”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 5 (1995), s. 349-352.

24 Onay, a.g.m., s. 3.

toplumu din konusunda aydınlatmak olduğu göz önünde bulundurulduğunda adı geçen dönemde itikat ibadet ve ahlak konularının oranın daha düşük olması dikkat çekicidir. 1995 yılı için Ankara Müftülüğü tarafından tespit edilen konulara bakıldığında inanç konularına hiç yer verilmediği %47 ibadet, %28 ahlak, %15 toplumsal hayat, %6 İslam tarihi, %4 oranında güncel konulara yer verildiği görülür.²⁵

Diyanet Gazetesi'nde²⁶ 23 yılda yayımlanan 757 hutbeden %42'si ibadet, %27'si ahlak, %12'si güncel konular, %10'u sosyal hayat, %4'ü İslam tarihi, %4'ü inançla ilgili olduğu görülmektedir.²⁷ 2001-2005 yıllarında camilerde okunan 273 hutbenin konularına göre sınıflandırıldığı bir çalışmada 126 hutbenin (%46,2) inanç ve ibadet konularıyla, 49 hutbenin (%18) özel gün ve gecelerle, bunların içinden 32 hutbenin (dini gün ve gecelerle ilgili olduğu 17 hutbenin (%6) milli günlerle, 98 hutbenin (%36) sosyal ve iktisadi konularla ilgili olduğu tespit edilmiştir.²⁸

2001 - 2011 yılları arasında İstanbul Müftülüğü tarafından hazırlanan hutbelerde çevre sorununun ele alınışını inceleyen bir çalışmada 2007 yılından önceki hutbelerde insan merkezci korumacı bir çevre anlayışı dikkat çekerken 2007'den sonra daha derin bir ekolojik yaklaşıma, yakın sürdürülebilir bir çevrecilik düşüncesine geçildiği, tabiatın kendi içinde değerli oluşuna vurgu yapıldığı, ilk defa eko-teolojik ahlakın temellerinden bahsedildiği belirtilmektedir.²⁹

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın 1994 ve 2007 yıllarında yayımladığı hutbe kitapları örneğinde yapılan bir çalışmada ise hutbelerdeki söylem değişiminin yansımaları toplumsal hayatın dinsel temellendirilmesinden kişilerarası ilişkilerle düzenlenmesine, dini değerlerden dini-millî değerlere, hiyerarşiden eşitlikçi bir çizgiye, dışlayıcı bir söylemden kuşatıcı bir söyleme, tek sebepli açıklamadan çoklu açıklama biçimine şeklinde beş boyutta ifade edilmiştir.³⁰

Hutbelerde ağırlıklı olarak erkeklere hitap edilmesine rağmen, genel olarak cinsiyetten arındırılmış bir dilin baskın olarak kullanıldığı,

25 Mehmet Yaşar, *Günümüz Cuma Hutbelerinin Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi* (yüksek lisans tezi, 1995), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 65.

26 İlk sayısı 22 Kasım 1968 tarihinde yayımlanan bu gazete 1980 yılına kadar ayda 2 sayı, 180 yılından itibaren aylık olarak yayımlanmış, 1 Ocak 1991 tarihinden itibaren *Diyanet Aylık Dergi* adıyla yayın hayatına devam etmiştir.

27 Vahdettin Akgün, "Diyanet Gazetesinde Yayımlanan Hutbe Konuları", *Diyanet İlmi Dergi*, c. XXX, sayı: 2 (1994), s. 77-94.

28 Hayati Beşirli, "Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Camilerde Okuttuğu Hutbelerin Sosyolojik Analizi", *Sakarya Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Dergisi*, c.VIII, sayı: 2 (Haziran 2006), s. 149.

29 Metin Demir, "Çevreye Minberden Bakmak: Cuma Hutbelerinde Çevre Sorununun Sunumu", *İnsan ve Toplum*, c.II, sayı: 3 (2012), s.20.

30 Abdullah Özbolat, "Hutbelerde Söylem Değişimi Diyanet Hutbeleri Örneği", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, c.VII, sayı: 29, s. 662.

konuların ele alınışında cinsiyet veya toplumsal cinsiyet bağlamında yanlı bir söylemin egemen olmadığı söylenebilir.³¹

Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından hazırlanan 2013 yılı Din Hizmetleri Raporu'nda yer alan bilgilere göre ibadet, dini ve milli gün ve haftalar, sosyal ve toplumsal hayat ve ahlak konuları hutbelerde en çok işlenen konular olarak yer almaktadır. 2013 yılında okunan hutbelerin %15'i "sosyal" başlığı altında sınıflandırılabilir hutbelerdir. Bu başlık altında genellikle toplumu ilgilendiren meseleler ele alınmış, günlük yaşamda dikkat edilmesi gereken hususlar, komşuluk, akraba ilişkileri, şehitlik ve gazilik, kul hakkı gibi konulara yer verilmiştir. Sosyal başlıklı hutbelerde birlik/beraberlik, eğitim/bilim/akıl, yardımlaşma/dayanışma, tüketim bilinci gibi konulara ağırlık verildiği; en az işlenen konuların ise hayvan hakları, yetim/öksüz hakkı, görgü kuralları selamlaşma gibi konular olduğu görülmektedir. "İbadet" başlığı altında değerlendirilebilecek olan hutbelerin oranında anlamlı bir değişiklik görülmemektedir. 2011 yılında ibadet konularında 656 hutbe okunurken, 2012'de 663 hutbe okunmuştur. 2013 yılında inanç konuları başlığı altında okunan hutbeler toplam hutbeler içinde %7'ye tekabül etmektedir. Bu durum önceki yıla göre ise hem rakamsal anlamda hem de yüzdelik anlamda önemli bir azalmaya işaret etmektedir. 2013 yılında okunan hutbelerin %13'ü ahlak konulu hutbelerdir. "Ahlak" başlığı altında incelenen konulara bakıldığında, "İyi Ahlak", "Edep ve Haya" ile "Doğruluk/Dürüstlük" konuları başta gelmektedir. Bunları sabır/şükür, hoşgörü ve affetme, yalan dedikodu-iftira başlığı altındaki hutbeler takip etmektedir.

Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından hazırlanan faaliyet raporundaki verilere göre 2014 yılı içinde Başkanlık ve Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü tarafından 42 adet hutbe hazırlanmış ve ülke genelindeki camilerde okutulmuştur. 1983-1988 yılları arasında Başkanlıkça hazırlanan ve okutulan hutbelerden 250 tanesi gözden geçirilerek Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü'nün web sayfasında yayımlanmıştır. Böylece 2012 yılından itibaren 2014 yılının sonuna değin geçmiş yıllara ait toplam 1000 hutbe elektronik ortamda hizmete sunulmuştur.

3. Hutbelerde Hadis Kaynaklarının Kullanımı

2001-2004 yılları arasında hazırlanan hutbelerde yer alan hadislerle ilgili olarak yapılan bir araştırmada hadis kullanımında referans alınan kaynakların genelde ana hadis kaynakları ya da onlara dayalı olarak kaleme alınmış eserler olduğu tespit edilmiştir. Hadislerle ilgili referanslarda *Kütüb-i Tis'a* olarak bilinen meşhur dokuz hadis kitabı (Buhâri ve Müslim'in *es-Sahih* isimli eserleri, Tirmizî, Ebu Dâvûd, Ne-

31 Zekiye Demir, "Diyanet Hutbelerinde Kadın Söylemi (2001-2011)", *Toplum Bilimleri*, 7 (14) (Temmuz-Aralık 2013), s.112.

sâi, İbn Mâce ve Dârimî'nin *Sünen* isimli eserleri, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned'i* ve İmâm Malik'in *el-Muvattâ'i*) öncelikli eserler olmuştur. Bununla birlikte özellikle *Riyâzü's-Sâlihîn* ve *Tâc* gibi içerik olarak meşhur dokuz hadis eserini temel alan kitaplardan da faydalandığı tespit edilmiştir. Ayrıca *el-Edebü'l-Müfred*, *Mecmeu'z-Zevâid*, *Miškâtü'l-me-sâbih*, *el-Câmiu's-sagîr*, *et-Tergîb ve't-terhîb*, *Keşfu'l-hafâ*, *Feyzu'l-kadîr*, *Muhtâru'l-ehâdis*, *250 Hadîs* ve *Seçme Hadîsler* gibi muhtelif dönemlerde meydana getirilmiş farklı özelliklere sahip eserler de yer yer başvuru kaynağı olmuştur. Bu açıdan bakıldığında hadise referans verilirken, ana kaynaklar çerçevesinde kalmak gibi bir ısrarın gösterilmediği anlaşılmaktadır.³²

4. Hutbe Konuları ve Tasavvuf Edebiyatı

Tekke edebiyatı metinlerinin çoğunun dinî konular temelinde meydana gelmesi, eğitici ve öğretici bir içeriğe (İslam dinini öğretme, iyi insan yetiştirme) sahip oluşu sebebiyle hutbelerde kullanıldığı görülmektedir. Merkezden hazırlanan bazı hutbelerde tasavvufi metinlere ek olarak, atasözü, deyiş ve özlü sözlerden de yararlanıldığı görülmüştür. Hutbelerde bu tarz ifadelerden yararlanılmasının en önemli nedeni, toplumsal deneyimlerin hayat tarzı haline getirilmesini sağlamaktır. Dinî-tasavvufî metinlerin kullanımında en çok Yunus Emre'nin şiirlerinin, Mevlana'nın Mesnevi'sinden seçme beyitlerin, Hoca Ahmet Yesevi'nin hikmetlerinin ve Hacı Bektaş Veli'nin özdeyişlerinin tercih edildiğine rastlanmaktadır.³³ Sözelimi "Hasta Ziyareti" konusunun işlendiği bir hutbede hasta ziyaretinin önemi Yunus Emre'nin şu ilahisiyle anlatmıştır: "Bir hastaya vardın ise / Bir içim su verdin ise / Yarın anda karşı gele / Hak şarabın içmiş gibi". "Kelime-i Tevhîd" konusunun işlendiği bir diğer hutbede Allah'ın birliğine Yunus Emre'nin şu ilahisiyle vurgu yapılmıştır: "Taşdı rahmet deryâsı / Gark oldu cümle âsi / Dört kitabın ma'nâsı / Lâilâhe illallah".³⁴

5. Hutbelerde Kullanılan Hitaplar

Hutbelerde, hatiplerin cemaate yönelik olarak "Aziz Kardeşlerim", "Değerli Müslümanlar", "Muhterem Cemaat" gibi farklı hitaplar kullanıldığı görülmektedir. 597 hutbe üzerinde yapılan bir araştırmada hutbelerde yaklaşık 30 farklı hitabın kullanıldığı, bu hutbelerden 313'üne (%52) "Muhterem Müslümanlar" denilerek başlandığı tespit

32 Yusuf Ay, *Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Yayımladığı Hutbelerdeki Hadislerin Tahriri ve Genel Değerlendirmesi (2001-2004)* (yüksek lisan tezi, 2008), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 158.

33 Mehmet Özdemir, "Dini Tasavvufî Türk Edebiyatının Cuma Hutbelerinde Kullanımı ve Öğretici İşlevi", *Millî Folklor*, yıl: 25, sayı: 97 (2013), s.76-90. Bu çalışmada Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından 1999-2006 yılları arasında hazırlanan hutbelerle, il müftülüklerince 2006-2011 yılları arasında hazırlanan hutbelerden seçilen örnekler analiz edilmiştir.

34 Özdemir, a.g.m., s. 87.

edilmiştir.³⁵ 2001 yılından 2010 yılına kadar hutbeye başlarken en çok kullanılan ilk hitap “Muhterem Müslümanlar” iken 2011’de hutbeye başlarken en çok kullanılan ilk hitap “Muhterem Kardeşlerim” ve ikinci en çok kullanılan hitap ise “kardeşlerim” olması dikkat çekicidir.³⁶

6. Hutbe Hazırlayan Personelin Nitelikleri

2001’den 2006’ya kadar hutbelerin Başkanlığın erkek personeli tarafından kaleme alındığı, 2007’den itibaren kadınlar tarafından da hutbelerin hazırlandığı görülmektedir. Her ne kadar oranı oldukça düşük (%6) olsa da yıllar itibariyle kadın hutbe yazarlığında bir artış görülmektedir. 2007-2011 yıllarında Diyanet bünyesinde kadınların görünürlüğünün ve etkinliğinin artması, hutbe yazımına da yansımıştır. Ancak bu yansımanın, hutbelere konu çeşitliliği sağlama veya içeriğin farklılaştırılmasından ziyade, üsluba katkı düzeyinde kaldığı gözlenmiştir.³⁷

2013 yılında hutbeleri hazırlayan görevlilerin unvanlarına göre dağılımları ise şu şekildedir: %58 imam-hatip, %18 vaiz, %7 müezzin, %5 ilçe müftüsü, %4 il müftü yardımcısı, %2 Kur’an Kursu öğreticisi, %1 il müftüsü.

7. Hutbe Hizmetlerinin Geliştirilmesine Yönelik Çalışmalar

Hutbelerde tespit edilen eksiklerin asgariye indirilmesi ve ortadan kaldırılması amacıyla Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü tarafından bazı çalışmalar yapılmıştır. 16.01.2013 tarihinde hutbe hizmetlerindeki mevcut sorunlar ve hutbe yazma konusunda Ankara Müftülüğü personeline yönelik bilgilendirme ve istişare toplantısı gerçekleştirilmiştir. Toplantıya Ankara Müftülüğü’nden il müftü yardımcısı, şube müdürü, din hizmetleri uzmanı, vaiz ve imam-hatip kadrolarında görev yapmakta olan 22 personel katılmıştır. 11-13 Şubat 2013 tarihlerinde yapılan il müftüleri toplantısında, hutbe hizmetleri konusu kapsamlı bir sunum ile detaylı olarak ele alınmıştır. Söz konusu sunum ayrıca elektronik ortamda bütün il ve ilçe müftülüklerine gönderilmiştir.

Hutbe hizmetlerini ilim adamları ve yazarlarla değerlendirmek amacıyla 19 Mayıs 2013 tarihinde bir çalıştay düzenlenmiştir. Çalıştayda hutbe hizmetleri konusunda dile getirilen sorunlar ve çözüm önerilerine ilişkin görüş ve öneriler rapor haline getirilerek Başkanlık Makamına sunulmuştur.

İl irşat kurullarınca hazırlanan hutbelerde belirli bir başarı yakalanmakla birlikte zaman zaman zaman zaman görülen aksaklıkların giderilmesi ve hut-

35 Zekiye Demir, *a.g.m.*, s.103.

36 Zekiye Demir, *a.g.m.*, s.104.

37 Zekiye Demir, *a.g.m.*, s.101; 113.

belerin arzu edilen niteliğe kavuşturulması amacıyla Başkanlık etkili hutbe yazan personelin sayısını artırma amacıyla Hutbe Okulu projesini gerçekleştirmeye karar vermiştir. 25.10.2014 tarihinde İstanbul'da düzenlenen Hutbe Okulu Çalıştayı'nın ardından Hutbe Okulu için pilot bölge olarak belirlenen İstanbul'da 01.12.2014 - 18.12.2014 tarihleri arasında Hutbe Eğitimi Programı uygulanmıştır. Alanında uzman 15 eğitimcinin görev yaptığı, haftada dört gün, toplamda 78 saat süren programa hutbe yazma konusunda ön plana çıkmış İstanbul'da görev yapan vaiz, imam-hatip ve müezzin kayımlardan oluşan 21 personel katılmıştır. Bu programda Diyanet İşleri Başkanlığı'nın hutbe uygulamaları, metin analizi, hutbenin teknik yapısı, hutbe üslubu ve günümüz anlatı teknikleri, hutbede konu ve mesaj, din dili - hutbe dili, hutbe kurgulama ve yazma gibi hususlarda katılımcılara eğitim verilmiştir. Hutbe Okulu eğitim programı 2015 yılının Mart ve Nisan aylarında Ankara müftülüğü bünyesinde uygulanmıştır.

Sonuç

İslam dininin inanç, ibadet ve ahlak esaslarıyla ilgili işleri yürütmek, din konusunda toplumu aydınlatmak ve ibadet yerlerini yönetmek Diyanet İşleri Başkanlığı'nın asli görevleri arasındadır. Bu kapsamda hutbe faaliyetlerinin konumu farklılık arz etmektedir. Her hafta Cuma namazlarına yaklaşık 20 milyon kişinin katıldığı dikkate alındığında hutbe ile ilgili faaliyetlerin önemi ortaya çıkmaktadır.

Hutbeler Osmanlı döneminde ve Cumhuriyetin ilk yıllarında Arapça okunmuştur. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kurulmasından sonra 1927 Türkçe hutbe okunması yönünde ilk adım atılmış ve Ahmet Hamdi Akseki'nin hazırladığı hutbelerden oluşan Başkanlığın ilk hutbe kitabı *Türkçe Hutbeler* adıyla yayımlanmıştır. Başkanlık tarafından sonraki yıllarda farklı hutbe kitapları neşredilmiştir. Uzun yıllar Başkanlık tarafından hazırlanan ya da belirlenen hutbeler *Diyanet Aylık Dergi* ekinde görevlilere ulaştırılmıştır. Yerel ihtiyaçlara daha iyi cevap verebilmek amacıyla hutbe konularının tespiti ve yazımı 2006 yılı Haziran ayında il müftülüklerine devredilmiştir. 2013 yılında Başkanlık daimi genelgesinde yapılan bir değişiklikle il ve ilçe irşat kurulları oluşturulmuş ve hutbe hizmetleri il irşat kuruluna bırakılmıştır. Bu kurullar tarafından hazırlanan hutbeler Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü bünyesinde oluşturulan "Hutbe İnceleme Komisyonu" tarafından şekil ve içerik açısından incelenmekte ve gerekli yönlendirmeler il müftülüklerine yapılmaktadır.

Diyanet İşleri Başkanlığı hutbe hizmetlerinin etkinliğini artırmak amacıyla hutbe yazma ve sunma eğitimi ile ilgili olarak akademisyenlerle istişare toplantıları düzenlemekte ve seminer çalışmalarına devam etmektedir.

KAYNAKÇA

- Akgün, Vahdettin, "Diyaret Gazetesinde Yayınlanan Hutbe Konuları", *Diyaret İlmî Dergi*, c. XXX, sayı: 2 (1994), s. 77-94.
- Ay, Yusuf, *Diyaret İşleri Başkanlığı'nın Yayımladığı Hutbelerdeki Hadislerin Tahrîci ve Genel Değerlendirmesi (2001-2004)* (yüksek lisan tezi, 2008), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Baktır, Mustafa, "Hutbe", *Türkiye Diyaret Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1998, c. XVIII, s. 425.
- Beşirli, Hayati, "Diyaret İşleri Başkanlığı'nın Camilerde Okuttuğu Hutbelerin Sosyolojik Analizi", *Sakarya Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Dergisi*, c.VIII, sayı: 2 (Haziran 2006), s. 149.
- Demir, Metin, "Çevreye Minberden Bakmak: Cuma Hutbelerinde Çevre Sorununun Sunumu", *İnsan ve Toplum*, c.II, sayı: 3 (2012), s.20.
- Demir, Zekiye, "Diyaret Hutbelerinde Kadın Söylemi (2001-2011)", *Toplum Bilimleri*, 7 (14) (Temmuz-Aralık 2013), s.112.
- Doğan, Recai, "Cumhuriyet Öncesi Dönemde Yaygın Din Eğitimi Açısından Hutbeler", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XXXIX (1999), s. 491-533.
- Kocaman, Kasım, *Dini İletişimde Hutbe* (yüksek lisans tezi, 2006), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Onay, Ahmet, "Diyaret Hutbelerinin Muhteva Analizi", *İslami Araştırmalar*, c.XVII, sayı: 1 (2004), s. 2.
- Özbolat, Abdullah, "Hutbelerde Söylem Değişimi Diyaret Hutbeleri Örneği", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, c.VII, sayı: 29, s. 662.
- Özdemir, Mehmet, "Dini Tasavvufî Türk Edebiyatının Cuma Hutbelerinde Kullanımı ve Öğretici İşlevi", *Millî Folklor*, yıl: 25, sayı: 97 (2013), s.76-90.
- Sarıkoymuncu, Ali, *Atatürk Din ve Din Adamları*, Ankara 2003, s. 94, 95-97
- Şık, Mehmet Sırrı, *Güneydoğu Anadolu Bölgesinde 2008-2011 Yıllarında Hutbelerde Kullanılan Hadislerin Değerlendirilmesi (Diyarbakır-Batman ve Mardin İlleri)* (yüksek lisans tezi, 2013), Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Tavukçuoğlu, Mustafa, "Kitap Tanıtımı", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 5 (1995), s. 349-352.
- Yaşar, Mehmet, *Günümüz Cuma Hutbelerinin Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi* (yüksek lisans tezi, 1995), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yazıcı, Nesimi, "Osmanlı Son Döneminden Cumhuriyete Hutbelerimiz Üzerine Bazı Düşünceler", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl: 1999, s. 211.
- Zengin, Zeki Salih, "Osmanlılar Döneminde Yaygın Din Eğitimi Faaliyeti Olarak Hutbeler", *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, c. XVII, sayı: 1 (2008), s.379-398.

KÜŞMİHENİ VE HADİS CÜZÜ

Ahmet KOÇ¹

Özet

Ebû Abdurrahman Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahman b. Ebû Bekir Muhammed b. Ebû Tevbe el-Küşmihenî 'ye (ö. 578/1182) ait "Hz. Peygamber'in ismi olan Muhammed ile teberrük etmek için senedi Muhammed isimli râvilerden oluşan Muhammed b. İsmâil el- Buhârî'nin Sahih'inden seçilmiş hadisler" adlı cüz, hicrî VI. asırda kaleme alınmış bir eser olup, Buhârî'nin Sahih'indeki senedi Muhammed isimli râvilerden oluşan hadisleri bir araya getirmektedir. Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan cüz iki bölümden oluşmakta olup, ilk bölümünde Sahih-i Buhârî'den seçilmiş 100 hadis, "bu bâbdan" denilerek başlayan ikinci bölümünde ise 12 hadis yer almaktadır. Cüzdeki hadislerin tabiîn tabakasına kadar olan râvileri Muhammed isimli râvilerden oluşmaktadır.

Bu cüz, özellikle hadis âlimlerinin çok farklı açılardan hadis metinlerini biraraya getirdiklerini ve hadisleri daha sonraki nesillere aktarma konusundaki gösterdikleri üstün gayretleri ortaya koymaktadır. Ayrıca senedle hadis rivayetinin tamamlanmasından yaklaşık bir asır sonra hadislerin senedli bir şekilde rivayet edilmesi de cüzü önemli ve değerli kılan bir diğer husustur.

Çalışmamız giriş ve dört bölümden oluşmaktadır. Girişte konu, metot ve kaynaklar hakkında bilgi verilmektedir. Birinci bölümde hadis edebiyatı içinde cüzler anlatılmıştır. İkinci bölümde, üzerinde çalışma yaptığımız hadis cüzünün müellifi Küşmihenî'nin hayatı ve ilmi kişiliği, üçüncü bölümde ise "Küşmihenî" künyesiyle meşhur olmuş diğer muhaddisler tanıtılmıştır. Son bölümde ise incelediğimiz hadis cüzünün tanıtımı yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Cüz, Küşmihenî, Muhammed.

KUSHMIHENI AND HIS HADITHS FASCICLE

Abstract

The fascicle of Abû Abdurrahman Mohammed b. Mohammed b. Abdurrahman b. Abû Bekir Mohammed b. Abû Tevbe el-Kushmihenî (d. 578/1182) titled "Selected Hadiths from Mohammed b. İsmâil al- Buhârî's Sahih composed of chain of narrators with the names Mohammad to bless the name Mohammad which is the name of His Holiness Prophet" was written in the 6th century Hijri and collected the hadiths with the chain of narrators named Mohammed in Bukhari's Sahih. Being in Suleymaniye Library, the fascicle is composed of two chapters. While there are 100 hadiths selected from Sahih Bukhari in the first chapter, there are 12 hadiths in the second chapter starting with the expression

“from this chapter”. In the fascicle, the narrators of the hadiths up to the Tabi'in period are composed of narrators with the name Mohammad.

This fascicle illustrates how hadith scholars in particular collected the hadith texts in so many different ways and proves their remarkable efforts to pass on these hadiths to the next generations. Another important and valuable aspect of this fascicle is that the hadiths were narrated with their chain of narrators after about a century when the hadith narration with the chain of narrators was fully completed.

Our study consists of four chapters and introduction. In the introduction, the subject as well as the method and the resources are specified. In the first chapter, it's considered that the fascicles within the hadith literature. In the second chapter the life and the scientific personality of Kushmiheni, the writer of this fascicle we worked on are elucidated. In the third chapter, other hadith scholars well-known with the name “Kushmiheni” are introduced. And in the last chapter, we presented the hadith fascicle we worked on.

Key Words: Fascicle, Kushmiheni, Mohammed.

GİRİŞ

Kur'ân-ı Kerim'den sonra İslâm'ın ikinci kaynağı olan sünnet, Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerinden oluşur. Sünnetin kaynağını teşkil eden hadislerin günümüze intikali tadrîci bir gelişme göstermiş olup, ilk dönemlerde daha çok ezberlenmekle beraber, yazılı olarak da muhafaza edilmiştir. Hz. Peygamberin hayatında bazı sahâbiler, hadisleri yazarak “sahîfe” adı verilen kitapçıklar meydana getirmişlerdir. Abdullah b. 'Amr b. el- Âs'ın sahîfesi ve Hemmâm b. Münebbih'in Ebû Hureyre'den yazdığı sahîfe, bunların arasında en meşhur olanlarıdır. Bu yazma faaliyeti hadis tarihinde “kitabetül-hadis” terimi ile ifade edilmiştir.²

Hadisin ilk yazılı kaynaklarından biri de hadis cüzleridir. Zira hadislerin ilk dönemlerden itibaren, yazı ile tespit edildiğini gösteren bir vesika olma özelliği taşıyan cüzlere sahâbe devrinden itibaren rastlanmaktadır. İlk dönemlerden itibaren yazılmakla beraber hadis edebiyatının altın çağı olarak kabul edilen hicrî III. asır ve daha sonraki asırlarda cüz yazımı daha çok yaygınlaşmıştır.³

Üzerinde çalıştığımız Ebû Abdurrahman Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahman b. Ebû Bekir Muhammed b. Ebû Abdurrahman el-Küşmiheni'ye (ö. 578/1182) ait “Hz. Peygamber'in ismi olan

2 Hasan Cirit, *Hadise Giriş*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013, s. 79.

3 Subhi Salih, *Hadis İlimleri*, (trc. M.Yaşar Kandemir), İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1997, s. 102; Nureddin İtr, *Menhecû'n- nakd*, Şam: Dâru'l-Fikr, 1418/1997, s. 209.

Muhammed ile teberrük etmek için senedi Muhammed isimli râvilerden oluşan Muhammed b. İsmâil el- Buhârî'nin Sahîh'inden seçilmiş hadisler" adlı cüz, hicrî VI. asırda kaleme alınmış bir eser olup, Buhârî'nin *Sahîh*'indeki senedi Muhammed isimli râvilerden oluşan hadisleri bir araya getirmektedir. Müellif bu eseri telif amacını "ismi Muhammed olanların ahirette hesapsız cennete gideceğine" dâir müjdeyi içeren bir hadise dayandırmaktadır. Ancak yaptığımız araştırmada hadisin sıhhati hakkında farklı kanaatler olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Çocuklara güzel isim koymanın önemini Hz. Peygamber'in sünneti olduğu, daha sonra "Muhammed" isminin müslümanlar arasında yaygın bir şekilde kullanıldığı, hatta bizim kültürümüzde değişime uğrayarak "Mehmed" şeklini aldığı bilinmektedir. Bu ismin çocuklara verilmesinde en önemli âmil şüphesiz müslümanların Hz. Peygamber'e olan muhabbet ve bağlılıklarıdır.

I- HADİS EDEBİYATI İÇERİSİNDE CÜZLER

Cüz; sözlükte bir bütünün tek tek parçalarından her birine veya bütünün kendilerinden meydana geldiği her bir parçaya verilen isimdir. Hadis ıstılahında ise; sahâbe veya daha sonraki muhaddislerden birine ait hadislerden oluşan eserlere cüz denmektedir.⁴ "el-Eczâ" veya "el-eczâü'l-hadisiyye" tarzında cem' olarak da isimlendirilen bu eserler aynı zamanda "Sahîfe"⁵, "Hadis veya Nûsha"⁶ diye de anılmaktadır. Ayrıca bir hadis usulü konusu ile ilgili yazılan eserlere de cüz ismi verilmektedir.⁷ Hadisin ilk yazılı kaynaklarından biri de hadis cüzleridir. Zira hadislerin ilk dönemlerden itibaren, yazı ile tespit edildiğini gösteren bir vesika olma özelliği taşıyan cüzlere sahâbi devrinden itibaren rastlanmaktadır. Hz. Ebû Bekir (ö. 13/64), Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/653), Ali b. Ebû Tâlib (ö. 40/660), Ebû Hureyre (ö. 58/677), Hz. Âişe (ö. 58/677), Abdullah b. Amr b. el-Âs'a (ö. 63/682), Abdullah b. Abbas (ö. 68/687), Abdullah b. Zübeyr (ö. 73/692), Abdullah b. Ömer (ö. 74/693) ve Enes b. Mâlik'e (ö. 93/711) ait sahîfe ve cüzler buna örnek verilebilir.⁸ Bunlar arasında en meşhurları ise şüphesiz Ebû Hureyre'ye ait olan cüz ve Abdullah b. Amr b. el-Âs'a sahîfedir.

4 Kettânî, *Hadis Literatürü*, s. 132; Subhi Salih, *Hadis İlimleri*, s. 102, Koçyığıt, *Hadis Tarihi*, s. 260; Zübeyr Siddikî, *Hadis Edebiyatı Tarihi*, (trc. Yusuf Ziya Kavakçı), İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 2004, s. 35; Çakan, *Hadis Edebiyatı*, s. 12.

5 A. Osman Koçkuzu, *Hadis İlimleri*, Dergâh Yayınları, İstanbul: 1983, s. 286.

6 Fuad Sezgin, *Tarihu't-türas*, (trc: Mahmûd Fehmî Hicâzî Fehmî Ebu'l-Fadl), Riyâd: Vizâretü't-Ta'lîmî'l-Âli, 1411/1991, I, 119.

7 Abdullah Aydınli, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2011, s. 45.

8 Subhi Salih, *Hadis İlimleri*, s. 102.

Cüzler hadis istilahında genel olarak iki şekilde tarif edilmektedir:

A- Sahâbe veya daha sonraki bir kişinin hadislerinin derlenmesi ile oluşan hadis kitapları. Hz. Ebû Bekir'in cüz'ü, Ebû Hanife'nin (ö. 150/767) sahâbeden rivâyet ettiği hadisleri toplayan *Cüz'ü men ravâhu Ebu Hanîfe anî's-sahâbe*'si, Ebû Mes'ûd Ahmed b. Fırat b. Halid er-Râzî'nin (ö. 258/870), Ebû Ali el-Hasan b. Yezid el-Abdî el-Bağdâdî (ö. 272/885) ve Ebû Âsım en-Nebîl ed-Dahhâk b. Mahled eş-Şeybânî'nin (ö. 287/900) cüzleri örnek gösterilebilir.⁹

B- Bir mesele hakkındaki hadislerin derlenmesi ile oluşan hadis kitapları. Mervezî'nin (ö. 275/888) "gece namazı", Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) "er-rıhle fî talebi'l-hadis" isimli eseri, Süyûtî'nin (ö. 911/1505) "kuşluk namazı", Aliyyu'l-Kârî'nin (ö. 1014/1606) "Hızır", Leknevî'nin (ö. 1304/1886) "abdestten sonra havlu kullanmak", İmam Buhârî'nin "imamın peşinde namaz kılanların neleri okuyabileceği" hakkındaki cüzleri ve örnek gösterilebilir.¹⁰

Vuhdâniyât, sünâiyât...uşâriyât, erbeûniyât, mie', elmie ve benzeri isimlerle de telif edilen eserler de bu bâbda değerlendirilmektedir. İmam Müslim'in *Kitab'ül-Vühdân*'ı bunlardan birisidir.¹¹ Bir tek hadisin değişik senedlerini incelemek amacıyla telif edilmiş eserler de bu bâbda değerlendirilmektedir. Süyûtî, "her müslümana ilim öğrenmek farzdır." ve "Ben ülmün şehriyim, Ali de kapısı" hadislerinin değişik senedlerini incelemek maksadıyla yazmış olduğu eserlere, cüz başlığını koymuştur.¹²

Sahâbilerden sonraki dönemlerde, Siyer, Meğâzi, Sünen, Câmi' ve Musannef gibi muhtevâlî eserlerin yanında, değişik konu ve özelliklerde cüz telifi de artarak devam etmiştir. Özellikle hicrî III. asırdan itibaren cüz telifi büyük artış göstererek, sayıları binleri geçmiştir. Hâfız Ebû Hâzım Ömer b. Ahmed el-Abdevî (ö. 417/1027) "*Kendi elimle, her bir şeyhten bin cüz olmak üzere on şeyhten on bin cüz yazdım*" demiştir ki, bu da bize, tahmin edilemeyecek kadar çok sayıda cüz telif edildiğini göstermektedir.¹³ Dar bir konuda derinlemesine ilmî tetkiki gerektiren özellikleri dolayısıyla cüzler, başlangıçtan beri hadis edebiyatı içinde süregelmiş müstakil bir türdür. Bunlar yukarıda zikredilen özellikleri itibarı ile hadis âlimlerinin ilmî kudretlerinin de bir çeşit göstergesi sayılmıştır.¹⁴

9 Kettânî, *Hadis Literatürü*, s. 132; Subhi Salih, a.g.e., s. 102; Itr, *Menhecü'n-nakd*, s. 209.

10 Subhi Salih, a.g.e., s. 102; Itr, s. 209.

11 Kettânî, a.g.e., s. 132; Subhi Salih, a.g.e., s. 102.

12 Itr, *Menhecü'n-nakd*, s. 209; Aydınlı, *Hadis Istilahları Sözlüğü*, s. 45.

13 Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, s. 260-264.

14 Itr, a.g.e., s. 209.

Hacmi itibarı ile hadis eserlerinin en küçüğü diyebileceğimiz cüzler, Fuat Sezgin'in de belirttiği gibi ilk yazılı hadis vesikaları olması hasebiyle oldukça kıymetlidir. Ve kütüphanelerde bol miktarda bulunmaktadır.¹⁵

Küşmihenî'ye ait olan, senedi Muhammed isimli râvilerden oluşan hadis cüzü, müselsel senedli rivâyetlerin bir araya getirildiği bir hadis cüzüdür. Muâsır muhaddislerden olan Muhammed b. Ali b. Yâsir el-Ceyyânî (ö. 563/1167) de aynı şekildeki kırk hadisi bir araya getirmiştir.¹⁶

Ebû Mûsâ el-Medinî (ö. 581/1185) de *Nüzhetü'l-huffâz* adlı eserinde, senedinde aynı isim ve künyeyi taşıyan râvilerin bulunduğu müselsel hadisleri toplamış ve ismi "Muhammed" olan râvilerden başlamıştır.¹⁷ *Nüzhetü'l-huffâz* bilindiği kadarıyla râvilerin durumuna göre müselsel olan hadisler konusunda telif edilen ilk eserdir.¹⁸ Medinî kitabın mukaddimesinde bu tür müselsel isnadlarda aynı isim ve künyeyi taşıyan en az üç kişi olmasını şart koşturmuştur. Çünkü bu şekilde iki kişinin bulunduğu birçok senet olup onları toplamak neredeyse imkânsızdır.¹⁹

Bu durum akran olan Medinî ve Küşmihenî'nin benzer çalışmalar yaptığını ve bu tür çalışmaların yaşadıkları dönemin ilmî bir özelliği olduğunu göstermektedir. Daha sonraki dönemlerde birçok hadis imamı müselsel hadisleri müstakil kitaplarda toplamıştır.²⁰

II- KÜŞMİHENÎ'NİN HAYATI VE İLMÎ ŞAHSİYETİ

Ebû Abdurrahman Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahman b. Ebû Bekir Muhammed b. Ebû Tevbe el-Küşmihenî el-Mervezî eş-Şafîî hicrî 493 yılında doğmuştur.²¹ Müellif, Merv bölgesindeki doğduğu köye nispetle "Küşmihenî"²² olarak tanınmıştır.²³ İlk tahsilini asrının "Merv şeyhi" olarak kabul edilen babası Ebu'l-Feth el-Mervezî el-Küşmihenî'den (ö. 548/1153) almıştır. Muhkem bir ilk tahsilin ardından Küşmihenî, ilmini arttırmak için pek çok ilim merkezine se-

15 Sezgin, *Tarhu't-tûras*, I, 119.

16 Eren, *Hadis İlmünde Rical Bilgisi ve Kaynakları*, s. 85.

17 Ebû Mûsâ Muhammed b. Ömer b. Ahmed b. Ömer b. Muhammed el-İsbahânî el-Medinî, *Nüzhetü'l-huffâz*, Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1406/1986, s. 31.

18 Eren, *Hadis İlmünde Rical Bilgisi ve Kaynakları*, s. 85.

19 Medinî, *Nüzhetü'l-huffâz*, s. 36.

20 Kettânî, *Hadis Literatürü*, s. 122.

21 Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, Kâhire: Dâru'l-Hadis, 1427/2006, XXI, 81.

22 Kelimenin zabtı için bk. Ebû'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî'nin (ö. 1089/1679), *Şezeratu'z-zehab*, Beyrut: Dâru İbn-i Kesir, 1406/1986, IV, 478.

23 Süyûtî, *Lübbü'l-lübab fi tahrîri'l-ensâb*, Beyrut: Dâru Sâdir, ty., s. 209.

Lübbü'l-lübab fi tahrîri'l-ensâb'da "Küşmihen" Merv bölgesindeki bir köy olarak belirtilmektedir.

yahatlerde bulunmuş, gittiği yerdeki muhaddis ve fakihlerden ders almıştır.

Döneminin en önemli şeyh, muhaddis ve fakihlerinden ders almıştır. Bunlar arasında; İsmâil b. el-Beyhakî (ö. 507/1113), Ebû Bekir es-Sem'ânî (ö. 510/1116), Nu'mân b. Ebû Harb (ö. 510/1116), Ebû Mansûr el-Kürâî (ö. 524/1129), Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed el-Mâhânî (ö. 537/1142) gibi âlimler vardır.²⁴

Daha sonra ilim tahsili için pek çok ilim merkezine seyahatlerde bulunmuş, devrin önemli âlimlerinden ilim tahsil etmiştir. Bağdat, Nisâbûr, Kûfe, Hemedân ve Mekke gibi devrin belli başlı ilim merkezlerine ilim tahsili için seyahatler yapmıştır. Bağdat'ta Ebû Gâlib el-Bennâ (ö. 527/1132), Nisâbûr'da Ebû Abdullah el-Fürâvî (ö. 530/1135), Ebû Ca'fer b. Ebû Ali'den (ö. 531/1136), Mekke'de Atik b. Ahmed el-Ezdî (ö. 548/1153), Kûfe'de Ömer ez-Zeydî (ö. 593/1196) ve Hemedan'da ilim ve hadis öğrenmiştir.

Sonra ailesiyle beraber Bağdat'a dönüp buraya yerleşmiştir. Vezir Yahya b. Hübeyra (ö. 609/1212) meclisinde pek çok kişi kendisinden *Sahîh-i Müslim*'i dinlemiş ve rivâyet etmiştir. Bu rivâyeti Haleb'de tekrarlamış ve kendisinden pek çok talebe *Sahîh-i Müslim*'i dinlemiş ve rivâyet etmiştir.²⁵ Daha sonra doğduğu yer olan Merv'e geri dönmüştür.²⁶

Kendisinden Ahmed b. el-Bendenîcî (ö. 597/1200), Ebû Muhammed b. Ulvân (ö. 613/1216), Abdurrahîm b. Abdulkerim es-Sem'ânî (ö. 618/ 1221), İbnü'l-Husrî (ö. 619/1222), İbrahim b. Osman el-Kaşgarî (ö. 645/1247) ve daha pek çok kişi hadis rivâyetinde bulunmuştur.

Zehebî, onun "vâiz, verâ sahibi ve fazilet ehli biri" olarak tanındığını, kendisinden rivâyette bulundulan bir muhaddis olduğunu ifade etmiştir.²⁷

Cüz'ümüzün müellifi Küşmihenî, kendisi ile aynı künyeye sahip olan Ebu'l-Heysem el-Küşmihenî ile karıştırılabilmektedir.²⁸ Ebu'l-Heysem el-Küşmihenî (ö. 389/999) *Sahîh-i Buhârî* rivâyetiyle meşhur olmuştur.²⁹ Cüz'ümüzün müellifi Ebû Abdurrahman el-Küşmihenî ise her ne kadar babasından Buhârî'nin *Sahîh*'ini rivâyet etmiş olsa da ilim dünyasında Müslim'in *Sahîh*'ini rivâyetiyle tanınmaktadır.³⁰

24 Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdi el-Hatib Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1422/2002, XV, 233.

25 Zehebî, *Siyer*, XXI, 81.

26 Muhammed b. Abdulğani b. Ebû Bekir b. Süccâ' İbn-i Nukta, *et-Takyyid li ma'rîfeti'r-ruwâti mine's-sünen ve'l-mesânid*, Beyrut: Dâru'l- Kütübî'l-İlmiyye, 1408/1998, I, 107.

27 Zehebî, *Siyer*, XXI, 81.

28 Zehebî, *Mizân*, IV, 52.

29 Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 178.

30 Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XV, 233.

Ebû Abdurrahman el-Küşmihenî 578/1182 yılının Muharrem ayında Merv'de vefat etmiştir.³¹

III- "KÜŞMİHENÎ" KÜNYESİ İLE MEŞHUR OLAN DİĞER MUHADDİSLER

A- Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed b. Abdullah b. Ebû'l-Feth el-Küşmihenî

"Şeyh, İmam, Hatib, Âlim, Zâhid ve Şeyhu's-Sufiyye" ünvanlarıyla anılan Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed b. Abdullah b. Ebû Tevbe el-Küşmihenî el-Mervezî, hicrî 461 senesinin Zilkâde ayında dünyaya gelmiştir. İncelediğimiz hadis cüzünün müellifinin babası olan bu zât, ilim ehli bir aileden gelmektedir. Ebu'l-Feth Muhammed el-Küşmihenî, Ebû Sâlih Ahmed b. Abdulmelik (ö. 470/1078) ve Ebû Ca'fer et-Tıbsî'den (ö. 482/1090) icazet almıştır. Küşmihenî'den pek çok ilim tâlibi hadis rivâyetinde bulunmuştur.

Buhârî'nin Sahih'ini "Ebu'l-Hayr b. Ebû İmran→Ebû'l-Heysen el-Küşmihenî→Fîrebri" zinciriyle rivâyet eden son kişidir. Bu rivâyeti henüz dokuz yaşındayken hicrî 471 senesinde Hemedâni tariki üzere yapmıştır.³² Ayrıca İbn Ebi'd-Dünya'nın (ö. 281/894) *Kitâbu'l-Menâmât*, Sülemî'nin (ö. 412/1021) *Kitâbü Adâbi's-suhbe* ve Şirâzî'nin (ö. 538/1143) *Kitâbü Âdâbi'z-ziyare* kitaplarını da nakletmiştir. Ebû'l-Hayr Muhammed b. Mûsâ b. Abdullah es-Saffâr (ö. 471/1078) ve Hibetullah b. Abdül-Vâris'ten (ö. 486/1093) hadis öğrenmiştir.³³ Ebû'l-Muzaffer b. es-Sem'ânî'den (ö. 489/1096) hadis ve fıkıh ilmini tahsil etmiştir. Kendisinden ise Ebû Sa'd b. es-Sem'ânî (ö. 562/1166), oğlu Ebû Abdurrahman Muhammed b. Muhammed (ö. 578/1182), Mes'ud b. Mahmûd el-Menü (ö. 606/1210) ve İbn Abdurrahîm b. Ebû Sa'd (ö. 616/1220) hadis rivâyetinde bulunmuştur.³⁴

Sîreti güzel, işleri düzgün, cömert bir kişiliğe sahip olan Küşmihenî aynı zamanda kimsesizleri himaye eden bir hayat sürmüştür.³⁵ Asrının Merv şeyhi olarak kabul edilen Ebu'l-Feth, sūfiyyenin önde gelenlerindedir. Âlim, verâ' sahibi, oldukça zeki, zengin gönüllü ve insanların hukukuna riâyet eden Ebu'l-Feth'in tasavvuf hususunda büyük hizmetleri olmuştur.

Ebu'l-Feth, 548/1153 yılının Cemâziyelevvel ayının 23'ü Pazartesi günü vefat etmiş ve ertesi gün babasının yanına defnedilmiştir.³⁶

31 Zehebî, *Siyer*, XXI, 81.

32 İbn Nukta, *et-Takyîd li ma'rifeti'r-ruwâti mine's-sünen ve'l-mesânid*, I, 79.

33 Zehebî, *Siyer*, XX, 251.

34 İbn Nukta, a.ge., I, 79.

35 Zehebî, a.ge., XX, 251.

36 Sem'ânî, *Müntehab*, I, 1489.

B- Ebü'l-Heysem Muhammed b. Mekkî b. Muhammed b. Mekkî el-Küşmîhenî

Cüz'ümüzün müellifi Küşmîhenî ile aynı künyeye sahip olması ve zaman zaman da Ebu'l-Feth el-Küşmîhenî ile karıştırılan³⁷ Ebü'l-Heysem el-Küşmîhenî (ö. 389/999) *Sahîh-i Buhârî* rivâyetiyle meşhur olmuştur.³⁸

Ebü'l-Heysem Muhammed b. Mekkî b. Muhammed b. Mekkî b. Zürâ³⁹ b. Harun el-Mervezî el-Küşmîhenî⁴⁰; "Muhaddis, Sika, Fakih, Edib, Zâhid, Verâ ve Takva Sahibi" gibi ünvanlarla anılmakta olup Merv bölgesindeki bir köye nispetle "Küşmîhenî"⁴¹ olarak tanınmıştır.⁴²

Ebu'l-Heysem el-Küşmîhenî, ilk eğitimi babasından yapmıştır. Daha sonra tahsil için pek çok ilim merkezine seyahatlerde bulunmuş, gittiği yerdeki şeyh, muhaddis ve fakihlerden ders almıştır. Merv'e bağlı bir köyde dünyaya gelen el-Küşmîhenî; Firebr, Serahs, Nisâbur, Rey, Bağdat, Kûfe ve Mekke gibi devrin belli başlı ilim merkezlerine ilim tahsili için seyahatler yapmıştır. Şuyuh'a yetişmiştir.⁴³

Doğuda ve batıda "*Sahîh-i Buhârî*" yaptığı rivâyetiyle meşhur olmuştur. Çünkü Horasan'da âli isnadla bu kitabı rivâyet eden son kişidir.⁴⁴ Muhammed b. Mekkî el-Mervezî; Firebrî'den *Sahîh-i Buhârî*yi rivâyet edenlerdendir. "Sika"dır. Çeşitli risâleleri mevcuttur.⁴⁵ Cerh ve ta'dil âlimleri, Küşmîhenî'yi; "Sika" ve "Saduk" lafızlarıyla ta'dil etmişlerdir.⁴⁶ Ebu'l-Heysem el-Küşmîhenî, elimizde mütedâvil Buhârî metninin yegâne rivâyeti olan Firebrî nüshasını rivâyet etmesi açısından hadis edebiyatı tarihinde önemli bir yere sahiptir. Ebü'l-Heysem el-Küşmîhenî *Sahîh*'i ondan 320/932 yılında dinlemiştir.⁴⁷

389/999 senesinin, bir rivâyete göre Kurban bayramında, diğer bir rivâyete göre ise arefe gününde vefat etmiştir. Zehebî (ö. 748/1348), onun Reml'de Kuteybe civarındaki kabrini defalarca ziyaret ettiğini belirtir.⁴⁸

37 Zehebî, *Mizân*, IV, 52.

38 Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 178.

39 Mecdüddin Ebü Tâhir Muhammed b. Yakup el- Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhîd*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1426/2005. Kelimenin zabtı için bk. el- Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhîd*, III, 32.

40 Zehebî, *Siyer*, XVI, 491 ve Salihî, IV, 478.

41 Kelimenin zabtı için bk. Salihî, IV, 478.

42 Suyûtî, *Lübbü'l-lübab fî tahrîr'l-ensâb*, s. 209.

43 Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, I, 437-438.

44 Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, I, 437-438.

45 Salihî, *Şezeratu'z-zeheb*, s. 478.

46 Zehebî, *Siyer*, XVI, 491.

47 Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 178.

48 Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, I, 437-438.

II- CÜZ'ÜN TAVSİF ve TANITIMI

A- DIŞ TANITIMI

Üzerinde çalıştığımız cüzün orjinal adı şöyledir:

هذه احاديث مخرجة من كتاب الصحيح لمحمد بن اسماعيل البخاري رحمه الله اجتمع في اسانيدھا
المحمدون تبرکا باسم النبي محمد صلى الله عليه وسلم

“Hz. Peygamber’in ismi olan Muhammed ile teberrük etmek için senedi Muhammed isimli râvilerden oluşan Muhammed b. İsmâil el-Buhârî’nin Sahih’inden seçilmiş hadisler”

Tespit edilebildiği kadarıyla tek nüshası bulunan cüz, Süleymaniye Kütüphanesi Şehid Ali Paşa bölümünde 539/3 numarada kayıtlı mecmuanın 11a-22b varakları arasında yer alır. Satır sayısı bütün sayfa- lar da 24 iken, ilk sayfa cüzün müstensihî tarafından konulan başlığın bulunması sebebiyle 5 satırdır.

Cüz’ün ilk râvisi, Halid b. Ebû Tâlib b. Halid olup, müstensihî Ebû Abdullah Muhammed b. Mahmud b. el-Hasan el-Hudayrî’nin aslıyla karşılaştırarak “kıraat” yoluyla hicrî 599 yılının Cemaziye’l-evvel ayı- nın 11. gününde istinsah ettiğini kaydetmektedir.

Ebadı 95/190 (130X220) mm. şeklinde olup, deri ciltli ve miklepli olup, cilt kapaklarına kâğıt yapıştırılmıştır. Yazı nesih hattıyla âharlı sarı kâğıda kahverengi mürekkeple yazılmıştır. Mecmuanın sadece cil- dinde güve yeniği ve yırtık vardır.

B- MUHTEVASI

Cüz iki bölümden oluşmakta olup, ilk bölümünde *Sahih-i Buhârî*’den seçilmiş 100 hadisi ihtiva etmektedir. “*Bu bâbdan*” denile- rek başlayan ikinci bölümünde ise 12 hadis yer almaktadır. Bu 12 ha- disten; 4 tanesi *Buhârî’nin Sahih’inde*, 4 tanesi Ebû Bekir eş-Şafîi’nin (ö. 354/965) *el-Fevâid’inde*, 3 tanesi Müslim’in *Sâhîh’inde* ve 1 tanesi Ahmed b. Hanbel’in (ö. 241/855) *Müsned’i* ve 1 tanesi ise Taberânî’nin (ö. 360/971) *el-Mu’cemu’l-kebir’inde* yer almaktadır.

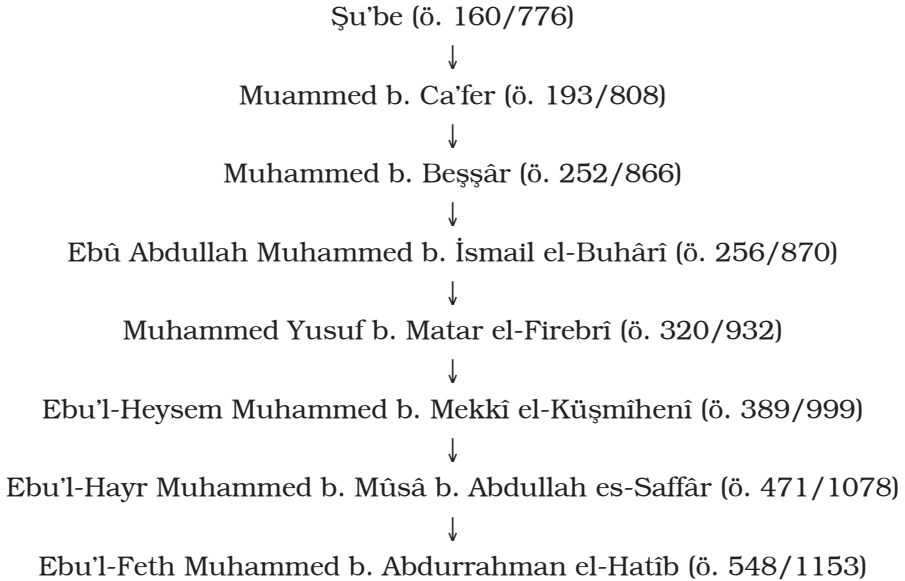
Besmele ile başlayan cüz, hamdele ve salvele ile devam etmekte- dir. Hadisler genellikle “اخبرنا” rivâyet lafzı ile başlamış, ancak riva- yetin kalan kısmında ise virgöl kullanmıştır. “اخبرنا” lafzı dışında bir edâ sığası olduğunda ise müellif onu zikretmiştir. Cüzün tek nüshası olması sebebiyle rivayetleri karşılaştıramadığımızdan edâ sığaları için müellifin yaptığı hazfi, bir kısaltma olarak değerlendirebiliriz. Nitekim aynı hadisler için Buhârî’nin *Sahih’indeki* senedlere baktığımızda vir- gülle yapılan kısaltma bölümlerinde aynı edâ sığalarının kullanıldığını görmekteyiz.

Cüzdeki hadislerin tahrîcini yaparken, metinde cüzün aynısını verip, dipnotlarda ise hadis kaynaklarındaki rivayet farklılıklarını, altlarını çizerek belirttik.

Cüzdeki 112 hadisın 105'i merfu', 7'si ise mevkûftur. Cüzde yer alan hadisler, eserin yazılma gayesine uygun olarak, râvi isimlerine göre cem edildiğinden aralarında bir konu bütünlüğü yoktur.

C- HADİSLERDEKİ RÂVİLERİN TANITIMI

Yine cüzdeki 112 hadisın 104'ü Buhârî'nin *Sahîh*'inde bulunmaktadır. Diğer 8 rivâyet ise değişik hadis eserlerinde yer almaktadır. Cüzde çoğunlukla Şu'be b. el-Haccâc (ö. 160/776) tarikiyle gelen rivâyetler mevcuttur. Şu'be tarikiyle rivâyet edilen hadislerin toplamı 87'dir. Cüzdeki hadislerin senedlerine bakıldığında özellikle rivâyet tarikini oluşturan ilk 7 râvinin isminin Muhammed olduğunu görülür. Senedlerin tabîin tabakasına kadar olan bölümleri Muhammed isimli râvilerden oluşmuş olup, cüzdeki ilk 100 hadisın 80'i ise aynı senedle rivâyet edilmiştir. Bu rivâyet zinciri şöyledir:



Cüzdeki ilk 100 hadisın 80'ini rivâyet eden Muhammed isimli yedi râvî ve onların hadis aldığı Şu'be (ö. 160/776) hakkında bilgi vermek uygun olacaktır.

D- CÜZÜN TE'LİF SEBEBİ

"Hz. Peygamber'in İsmiyle Teberrük Etmek İçin Senedi Muhammed İsmiyle Râvilerden Oluşan Sahîh-i Buhârî'den Seçilmiş Hadisler" adını taşıyan hadis cüzü; isminden de anlaşılacağı üzere Buhârî'nin

Sahih'inde bulunan hadislerden senedi Muhammed isimli râvilerden oluşan hadislerin bir araya getirildiği bir cüzdür.

Müellif bu eseri te'lif amacını; "*ismi Muhammed olanların ahirette hesapsız cennete gideceğine*" dâir müjdeyi içeren bir hadise dayandırmaktadır. Her ne kadar yaptığımız araştırmada hadisin sıhhati hakkında değişik kanaâtlar tespit etsek de çocuklara güzel isim koymanın önemini Hz. Peygamber'in uygulamasından bilmekteyiz. "Muhammed" isminin müslümanlar arasında yaygın bir şekilde kullanıldığını hatta bizim kültürümüzde değişime uğrayarak "Mehmed" şeklinde kullanıldığını da görmekteyiz. Müslümanları buna sevk eden amil de şüphesiz onların Hz. Peygamber'e olan muhabbet ve bağlılıklarıdır. Cüzün yazılma sebebi hem bu hadis ile amel etme sâiki hem de değişik açılardan hadisleri bir araya getirme çabası olduğu söylenebilir.

E- "İSMİ MUHAMMED OLANLARIN HESAPSIZ CENNETE GİDECEĞİNE" DÂİR CÜZÜN BAŞINDA RİVÂYET EDİLEN HADİSİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Resûl-i Ekrem, babaların çocuklarına güzel isimler vermelerini tavsiye etmiş, kıyamet günü insanların isimleriyle çağırılacaklarını, isimlerin sahipleri üzerinde etkili olacağını bildirmiştir. En güzel isimlerin "abd"li isimler olduğunu, özellikle de "Abdullah" ve "Abdurrahman" isimlerinin Allah'ın en sevdiği isimler olduğunu belirtmiştir.⁴⁹

Kendi ismi ile ilgili olarak da "*Benim isimle isimlerin ama künyemle künyelenmeyin*"⁵⁰, "*İsmimi alan künyemi almasın, künyemi alan da ismimi almasın*"⁵¹ buyurmuştur. Ensâr'dan bir sahabî, dünyaya gelen oğluna 'Muhammed' ismini koymak isteyince Hz. Peygamber'e bunun hükmünü sormuş Resûl-i Ekrem de "*Ensar'a iyilikte bulundun, elbette ismimi alın ama künyemi almayın*"⁵² şeklinde mukabelede bulunmuştur. Ayrıca Hz. Peygamber'den: "*Muhammed adını koyduklarınıza vurmayın ve onları iyilikten mahrum etmeyin*"⁵³, "*Çocuğa Muhammed adını koyduğunuzda ona iyi davranın, meclisi onun için açın, ona yüz eksitmeyin*"⁵⁴ "*Üç oğlu olup da birisine Muhammed adını koymayan cahillik etmiştir*"⁵⁵ şeklinde hadisler rivâyet edilmiştir.

49 Hadis için bk: Müslim, Âdâb, 2; Sünen-i Ebî Dâvûd, Edeb 69; Ebû İsa Muhammed b. İsa Tirmizî, *el-Câmiu'l-kebir*, Mısır: Şeriketü Mektebetü ve Matba'atu Mustafa el-Babî el-Halebî, 1395/1975, Edeb 64.

50 Müslim, Âdâb, 1.

51 Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003, IX, 309.

52 Müslim, Adâb, 6.

53 Alaüddin Ali el-Müttakî Hindî, *Kenzu'l-ummâl*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1401/1981, XVI, 418; Süyûtî, *el-Câmiu's-sâğîr*, Feyzu'l-kadir ile beraber basım, Mısır: el-Mektebetü'l-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1356/1937, I, 35, Süyûtî; zayıf olduğunu belirtmiştir.

54 Süyûtî, *a.g.e.*, I, 35. Süyûtî; zayıf olduğunu belirtmiştir.

55 Hindî, *a.g.e.*, XVI, 419.

Son üçü oldukça zayıf olan bu haberlerin üçüncüsü için İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1200) "mevzudur" demiştir. Daha başka âlimler ise mevzu olmadığını söylemişlerdir.⁵⁶ Bu hadisler söz konusu zayıflıkları nedeniyle dikkate alınmasa da Feyzu'l-kadîr ve Kenzu'l-ummâl'da çocuklara "Muhammed" ismini vermenin teşvik edildiğini görürüz ki, bu eserlerde yer alan hadise, müellif Küşmîhenî de eserinin başında yer vermiştir: "*Kimin bir oğlu olur da ona teberruken Muhammed adını koyarsa o da çocuğu da Cennet'te olur.*"⁵⁷ bu hadisin bu konuda en örnek hadis olduğunu ve hasen derecesinde bulunduğu ifade edilmektedir.⁵⁸

Netice olarak "Muhammed" ismini Resûl-i Ekrem'in hatırası için alınması hoş ve müstehab bir davranıştır. Hasenden mevzuya kadar değişik kanaâtler olduğuna dikkate alarak hadisleri değerlendirdiğimizde ise sadece "Muhammed" ismini taşımanın hesapsız bir şekilde cennete girmek için yeterli olmadığı açıktır. Zira Hz. Peygamber kızı Fâtıma'ya hitâben "*Ey kızım Fâtıma! Babam Peygamber diye güvenme Rabbine karşı kulluk vazifeni yap, Eğer Allah'tan nefsinı satın almazsan vallâhi ben bile senin nâmına hiçbir şey yapamam*" buyurmuştur.⁵⁹

Ancak "Muhammed" isminin Resûl-i Ekrem'e hürmeten verildiğini düşünüp, konuyu "*Cennetlikler cennete, cehennemlikler de cehenneme girdikten ve ancak Cenab-ı Hakk'ın bildiği bir müddet geçtikten sonra Allah Teâlâ 'Bir hardal tanesi kadar iman olanları cehennemden çıkarın' buyuracak ve çıkarılacaklardır.*"⁶⁰ ve "*Kişi sevdiği ile beraberdir.*"⁶¹ hadisleriyle beraber değerlendirdiğimizde; Hz. Peygamber'e olan sevgi ve muhabbetlerinden dolayı "Muhammed" ismini veren anne-baba için, bu güzel davranışı cennete götüren bir adım olarak değerlendirebiliriz. Cehennemden kurtuluş ve cennete

56 Muhammed Abdurraûf Münâvî, *Feyzu'l-kadîr*, Mısır: el-Mektebetü'l-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1356/1937, VI, 237-238

57 Münâvî, a.g.e., VI, 237; Hindî, a.g.e., XVI, 419, 45223 numaralı hadis, Râfi' Ebu Ümâme'den rivâyet etmiştir.

58 Münâvî, VI, 237; "*Üç oğlu olup da birisine Muhammed adını koymayan cahillik etmiştir.*" hadisini Taberânî, Ebû Ümame'den merfu olarak şu şekilde nakletmiştir; "*kimin bir çocuğu olur da ona Muhammed ismini koyarsa kendisi ve çocuğu cennetlik olur.*" Ayrıca şu açıklamada bulunmuştur: "*Benzer hadisler vârid olmuştur ve bu hadisin senedi hasendir.*" (Taberânî, XI, 71, 11077 numaralı hadis). Senedindeki Mus'ab b. Sa'id için zayıf ve muzdaribu'l-hadis şeklinde cerh ifadeleri yer almıştır. Bu konuda çok daha değişik görüşleri olan hatta bu isimleri alanların azap görmeyeceğini söyleyenler dahi vardır. Bu manada Kesfu'z-zünûn'da şöyle bir kitap adı yer almaktadır: "*İsmi Ahmed ve Muhammed olana azab olunmayacağına dâir pek değerli ve şanlı bir müjde*" olup, müellifi; Şeyh Osman el-Fetûhî el-Hanbelî'dir. bk. age. I, 245.

59 Müslim, İman, 89.

60 Buhârî, İman, 15; Müslim, İman, 147-149.

61 Buhârî, Edeb, 96; Müslim, Birr, 165.

giriş için ise iman ve salih amel'in beraber olması gerektiğini âyet ve hadislerden anlayabiliriz.⁶²

SONUÇ

Küşmihenî'ye (ö. 578/1182) ait "Hz. Peygamber'in ismi olan Muhammed ile teberrük etmek için senedi Muhammed isimli râvilerden oluşan Muhammed b. İsmâil el-Buhârî'nin *Sahih*'inden seçilmiş hadisler" cüzünün tahrir ve tanıtımının yanında müellifin hadis ilmindeki yeri ve önemini de anlatmaya gayret ettik. Bunu yaparken gerek hadis cüzü gerekse müellif ile ilgili bazı özellikleri ve farklılıkları tespit etmeye çalıştık.

Müellif Küşmihenî (ö. 578/1182) ilimle meşgul ve maruf bir aileden geldiğinden aynı geleneği devam ettirmiş, dedesi ve babası gibi hadis ilmine kendini adanmıştır. Ebu'l-Heysen el-Küşmihenî (ö. 389/999) Buhârî'nin *Sahih*'ini rivâyet eden son râvilerden biridir. İlk hocası olan babası Ebu'l-Feth el-Küşmihenî'den (ö. 548/1153) hem Buhârî'nin *Sahih*'ini öğrenmiş hem de daha sonra ilmî faaliyetleri ve seyahatleri neticesinde Müslim'in *Sahih*'ini de rivâyet etmiştir. Küşmihenî (ö. 578/1182) ve çalışmamızda tanıttığımız hocaları genel olarak hadis rivâyet ederken senedli bir şekilde hadis rivâyet etmeye devam etmiştir. Nakil dönemi dediğimiz hicrî VI. asırda kitaplardan hadis rivâyet etmek yaygın olarak kullanılırken Küşmihenî, senedli rivâyete devam etmiştir.

Müellifi muasırlarından ve hadis cüzünü de aynı döneme ait diğer eserlerden ayıran en önemli özellik; senedle hadis rivâyetinin tamamlanmasından yaklaşık bir asır sonra cüzdeki hadislerin senedli bir şekilde rivâyet edilmesidir. Bu cüzü önemli ve değerli kılan en bariz husustur.

Müellif Küşmihenî'nin telif ettiği bu cüz, özellikle hadis âlimlerinin çok farklı açılardan hadis metinlerini bir araya getirdiklerini ve hadisleri daha sonraki nesillere aktarma konusundaki gösterdikleri üstün gayretleri de ortaya koymaktadır. Nitekim hadislerin sahih olanlarının biraraya getirildiği Buhârî ve Müslim'in *Sahih*'leri, *Kütüb-i Sitte*'nin diğer eserleri hadis âlimleri ve müslümanlar arasında mütedavil bir şekilde kullanılırken hadis âlimlerinin ilmî faaliyetleri durmamıştır. Müslümanların kolayca okuyabileceği, belli konu ve usullerde bir araya getirilmiş küçük hacimli eserler de kaleme almışlardır. Bunu yaparken Hz. Peygamber'in müjdelerini de esas almışlardır. Kırk hadis öğrenme ve aktarma hakkındaki müjde içeren hadislere istinaden pek çok kırk hadis cüzü telif edilmesi bunun en güzel örneğidir. Tahririni

62 el-Bakara, 2/25 ve 82; en-Nisa, 4/57, 122 ve 124.

yaptığımız bu hadis cüzü de; tüm senedi Hz. Muhammed'in ismini taşıyan râvilerin oluşturduğu hadis metnlerinin bir araya getirilmiş olması açısından önemli ve değerlidir.

Yaptığımız bu çalışma ile hadis ilminde Küşmihenî künyesiyle maruf olmuş bir aileyi tanıtmaya çalıştık. Buhârî'nin *Sahih*'inin son râvilerinden olan Ebu'l-Heysen el-Küşmihenî'den (ö. 389/999) Müslim'in *Sahih*'ini rivâyet eden cüzümüzün müellifi Ebû Abdurrahman el-Küşmihenî'ye kadar hadis alanındaki ilmi gelişmeleri değerlendirdik. Senedli hadis rivâyetinin sona ermesinden yaklaşık bir asır sonra kalem alınmış ve senedli olarak rivâyet edilmiş bir hadis cüzünün tanım ve tahrîcini yapmaya çalıştık.

KAYNAKÇA

- Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstılahları Sözlüğü*, İFAV Yayınları, İstanbul 2011.
- Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdi el-Hatîb. *Târih-u Bağdâd*, Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, Beyrut 2002.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali b. *es-Sünenü'l-Kübrâ*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil. *el-Câmiu's-Sahîh*, Dâ-ru Davgî'n-Necât, Beyrut 2001.
- Cirit, Hasan. *Hadise Giriş*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2013.
- Çakan, İsmail Lütfi. *Hadis Edebiyatı*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1985.
- Firûzâbâdî, Mecduddîn Ebû Tâhir Muhammed b. Yakup. *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2005.
- Eren, Mehmet. *Hadis İliminde Rical Bilgisi ve Kaynakları*, İSAM Yayınları, İstanbul 2012.
- Hindî, Alaüddîn Ali el-Müttakî. *Kenzu'l-Ummâl*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1981. Itr, Nureddin. *Menhecu'n-Nakd*, Dâru'l-Fikr, Şam 1997.
- İbn-i Nukta, Muhammed b. Abdulğani b. Ebû Bekir b. Şüccâ'. *et-Takyid li marifeti'r-ruwâti mine's-sünen ve'l-mesânid*, Dâru'l- Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998.
- Kettânî, Muhammed b. Ca'fer b. İdris. *Hadis Literatürü*, Trc: Yusuf Özbek, İz Yayıncılık, İstanbul 1994.
- Koçkuzu, A. Osman. *Hadis İlimleri*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1983.
- Münâvî, Muhammed Abdurraûf. *Feyzu'l-kadîr*, el-Mektebetü'l-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, Mısır 1937.
- Salih, Subhî. *Hadis İlimleri*, Trc: Prof. Dr. M.Yaşar Kandemir, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1997.
- Salihî, Ebû'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed. *Şezeratu'z-Zeheb*, Dâr-u İbn-i Kesîr, Beyrut 1986.
- Sem'ânî, Abdulkерim b.Muhammed b.Mansûr. *el-Müntehâb min Mu'cemi's-Şuyûhi's-Sem'ânî*, Dâr-u Âlim'l-Kütüb, Riyâd 1996.
- Sezgin, Fuad. *Buhârî'nin Kaynakları*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1956.
- Tarihu't-tûras*, Trc: Mahmûd Fehmî Hicâzî Fehmî Ebu'l-Fadl, Vizâretü't Ta'limi'l-Âli, Riyâd 1991.
- Sıddıkî, Zübeyr. *Hadis Edebiyatı Tarihi*, Trc: Yusuf Ziya Kavakçı, İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 2004
- Süyûtî, Abdurrahman b. Ebû Bekir Celâlüddin. *el-Camiu's-sağîr*, Feyzu'l-kadîr ile beraber basım. el-Mektebetü'l-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, Mısır 1937.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb. *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, Mektebetü İbn-i Teymiyye, Kâhire 1994.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *el-Câmiu'l-Kebîr*, Şeriketü Mektebetü ve Matba'atu Mustafa el-Babî el-Halebî, Mısır 1975.
- Zehebî, Abdulhay b. Ahmed b. Muhammed. *Mizanu'l-İtidâl*, Dâru'l-Marife, Beyrut 1963.
- Siyer-u A'lamî'n-Nübelâ*, Dâru'l-Hadis, Kâhire 2006.
- Tezkiretu'l-Huffâz*, Dâru'l- Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998.

ARABIC MORPHEMES AND MACHINE TRANSLATION

Joseph-Gabriel BAUDOUIN*

Abstract

This article aims to familiarize lecturers and researchers with the ambiguities of the Machine translation and to make understand the importance of the morphemes functions to identify words and later sentences meanings. This manner to do is also useful to learn or teach Arabic, because it gives another way to approach linguistics or simply languages. Therefore, for the Arabic language, letters and short vowels are important for lexical and syntactic understanding, for that we should not neglect any of them. For the Turkish language, machine translation encounters same difficulties and more, because of its unusual syntax for Arabs and European people, so we need to think differently to resolve teaching and translation problems. We have the lexical ambiguity, which is introducing word into the syntax, which should be able to link between syntax's words to give the appropriate meaning. This work is trying to open a window to look through it to the language as machine can look and see it.

Introduction

I begin by introducing an example to illustrate this big science. The problem of the Machine Translation is to be able to identify words individually in sentence and combine between them to get the possible meanings. So there are a lot of problems, to reach this goal. We call these problems ambiguities.

I had defined in my researches, in Lucien Tesniere researches centre, a typology of ambiguities that we encounter in Machine Translation, with goals to improve translation's quality.

One of these ambiguities is the segmental ambiguity; it means how we should segment a word that we want identify or we cannot, as a unit, identify.

We take this lexis to illustrate this ambiguity. This word:

“أقال”

How it should be identified?

* Yard. Doç. Dr. legrandbosra@yahoo.fr

The system (the computer) will identify it as one word that means "Dismiss", but depending of its syntax, this identification can be an error. So lexical identifications can be limited by their syntaxes and meanings.

If we say "أقال المدير الموظف", if this sentence is limited to theses vocabulary, our first identification (dismiss أقال=) is right; and in this case, it means, "The director dismissed the employee." Moreover, this is a right translation.

But if the sentence is "أقال الطالب الحقيقة"; and if it is translated as "The student dismissed the truth"; this translation is wrong or can be wrong, because, in the literal sense, the student could not dismiss the truth; otherwise, in the figurative sense, it can be discussed.

So what is the other translation?

In this other way, we need to propose another identification; for that this other way is the segmentation.

Maybe I need to introduce this term of "segmentation": It is the operation necessary to divide a syntagmatic word, which is composed of many lexical or grammatical units, in smaller units recognisable in dictionary.

If we consider that, this word "أقال" is including two units (identities) and that because the first letter "أ" is an affixal identity, and more precisely, it is a prefixal one¹. So our word becomes:

"أ+قال" what means "Said he / Did he say / has he said"; so this identification opened a new possibility. So our sentence "أقال الطالب الحقيقة" becomes:

"The student said he / did he say / has he said the truth."

So this last identification, if it is applied to our first sentence, it becomes:

"The director said he the employee."

What is also right, if we consider possibilities.

The essential here is that, the system should give these two possibilities, if it wants to be outstanding.

So we need to inventory affixal morphemes, with idea to be able to identify them when that is necessary.

As we know the Arabic language is morphological, that means we can identify any word by the knowledge of its morphemes, as these morphemes are internal or affixative.

1 With idea to distinguish between the three positions of affixes, prefix, infix and suffix..

By this report, we need to identify all morphemes, as it is nominal, verbal or prepositional. Moreover, define its position in the word, prefixal, infixal or suffixal. As we will see, this method defines the adoptive segmentation to operate on the word. For that, we begin by defining “the morphology.”

1 – The morphology:

In introducing this idea, we take the definition showed by al-Labdi Muhammad S. N. in his “Dictionary of the grammatical and morphological terminologies”, so he says:

«البنية: بنية الكلمة و بناؤها و مبناها ألفاظ مترادفة، تعني كلها ذات اللفظ و تركيبه و مادته و أصوله...»²
 «فبنية الفعل “نزل” تعني حروفه التي يتكون منها، و الهيئة التي تنتظم هذه الأحرف من حركة أو سكون

«The morphology: The morphology of the word, its grammatical vocalization and interne vowels, are synonyms. All these terms means the composition, the material and the radical of the word... so the morphology of the verb «نَزَلَ» (*nazala*) is composed of its letters and short vowels.»

Therefore, we call all these elements morphemes. This definition is easy for a simple word, but for a syntagmatic word, is not. If we take this affixed word «فَنَزَلَ» (*fanazala*), we need to be capable to define it with its affixes, so we must identify its morphemes and segment the word as a function of its morphemes. What are morphemes?

2- Morphemes:

Morphemes can have many appellations, as lexeme or grameme, as a function of its role lexical or grammatical in the word. Therefore, some morphemes can affect the word’s grammaticality or lexicality.

a- Lexical and grammatical morphemes:

As I said, morphemes can have one or tow of these functions. The morpheme and its functions have this classification, illustrated by this table:

Morpheme	Alphabetic	Vocalic
Nominal	X	X
Verbal	X	X
Prepositional	X	

Table (1): Morphemes and its appellations.

2 AL-LABDĪ Mohammad, The dictionary of the grammatical and morphological terminologies (*Muʿjam al-muṣṭalahāt an-naḥawīyya wa aṣ-ṣarfīyya*), Beyrouth, Muʿasasat ar-risala, 1986, p. 27.

The next table shows among letters that are morphemes. So we mention these morphemes and its functions:

Morpheme	Paradigmatic	Grammatical
ء	X*	(ءِ)
ا	X	ا
ب		ب
ت	X	ت*
س	X	س
ف		ف
ك		ك / كُ / كِ
ل		ل / لُ / لِ
م	X	مُ
ن	X	نُ / نِ
ه		هـ
و	X	وَ
ي	X	ي / يِ

Table (2): Paradigmatic and grammatical morpheme's functions.

This table shows only letters which have lexical or grammatical functions. These functions are shown by any lexis. The grammatical morphemes modify grammatically the morphology, but the paradigmatic morphemes haven't any morphological (a morphological modification is done by the paradigmatic creation) impact on lexis.

Morpheme can have lexical or grammatical function, so some morpheme can introduce lexical and syntactic ambiguities.

Let us take these examples, which contain many affixes:

"تمرين" and "تمرين" these words have, without their morphological vowels, the same morphemes, which are lexical and grammatical. Therefore, the morphemes "ت" and "ين" affix noun and verb. This written form (*graph*) is composed of word and its affixes:

- ت + مر + ين -

- (ت + مرن) + ي + ن -

The verbal roots are respectively: "مَرَّ" and "مَرَّنَ"

The difference between of these graphs is categorical. The noun is identified by dictionary's entries, as for the neutral (infinitive verbal form) verb.

* This morpheme is borne by the morpheme lexical «ا» (A) for its grammatical and paradigmatic functions, it is also written on the line.

** Fastened to the name «الله» , it modifies its determinative vowel, so we have «تالله» .

So we have:

تمرين = Exercise.

But the identification of our verbal form is not done.

These morphemes have these functions:

تمرين			
Noun	تمرين		
	ن		
	ي		
Verb	مر		ت
	ين		تمر
	ين	مر	ت

Table (3): Lexical or grammatical morphemes.

The recognition of morphemes is not enough to resolve this ambiguity and distinguish between these words, but for more easiness, we do not neglect any morphological identification.

Our system must give us the tow possibilities. The choice of one of these categories is decided by its syntactic situation.

b- Grammatical morphemes:

Many morphemes can have a grammatical function. Therefore, these morphemes can be prefixal, infixal or suffixal. They can affix nouns, verbs and prepositions.

Morpheme*	Grammatical Function	Affixations	Prefixal	Infixal	Suffixal	
ء	Interrogative	Nominal	أرجل			
		Pronominal	أهو			
		Verbal	أفعل			
	Dual	Nominal			ولدان	ولدا المعلم
		Verbal		اضرب	يقولان	قالا
	Vocalic morpheme	Nominal				ولداً**

* This classification is basic and need to be developed.

** It bears the vocalic nominal morpheme « ء », which can have many grammatical functions.

ب	Completive	Nominal	پرکب		
	Neuter*	Pronominal	یه		
	Neuter**	Prepositional	یَان		
ت	Completive Affirmative	Nominal	تَاللّٰهِ		
	Paradigmatic***	Verbal	تَلْعَب	لَعِبْتَنَ	لَعِبْتُكَ
ف	Succession et conjunction	Nominal	فَرَجَلَ		
	Neuter	Pronominal	فَهُوَ		
	Conjunction and consecution	Verbal	فَيُرْكَب		
	Neuter	Prepositional	فَان		
ك	Completive	Nominal	كَقَلَمٍ	قَلَمِكُمْ قَلَمِكُمَا قَلَمِكُنَّ	قَلَمِكَ / قَلَمِكِ
	Neuter	Prepositional	كَمَا	فِيكُمْ	بِكَ / بِكِ
ل	Completive	Nominal	لِرَجُلٍ		
	Accusative	Verbal	لِيَفْعَلْ		
	Neuter	Prepositional	لِأَنَّ		
ل	Neuter	Nominal	لَرَجُلٍ		
	Neuter	Pronominal	لَأَنْتَ		
	Neuter	Prepositional	لَأَنفِي		
ل	It replaces the morpheme verbal « ل » ,when this last is preceded by « فَ » or « وَ »				
م****	Neuter	Nominal		قَلَمِكُمَا	(قَلَمِكُمْ) هُمْ
	Neuter	Verbal		رَكِبْتُمَا	رَكِبْتُمْ
	Neuter	Prepositional		عَلَيْهِمَا	عَلَيْهِمْ

* This neutrality is due of the invariability morphologic of pronouns.

** Idem.

*** This morpheme can have this paradigmatic function (nominal and verbal), a lexical aspect or a grammatical aspect; that depends of the adopted consideration.

**** This morpheme designates the plural (two and more.)

ن	Affirmative	Verbal			افعلن لَيَفعلن	
	Completive	Nominal		فلمنا	قلمهنَّ	
	Neuter	Verbal	تَعْمَل		بَعْمَلونَ	
		Prepositional			فِيهنَّ / فِينا	
هـ	Completive	Nominal		قلمهُم	قلمهُ	
	Accusative (COD)	Verbal		حملتُهُم	حملتُهُ	
	Completive	Prepositional		عليهم	عليه	
و	Conjunctive	Nominal	عليّ وَ أحمدُ	بَعْمَلون		
	Completive		وَ اللهُ			
	Appellative		وا أمّاه			
	Conjugation	Verbal				
	Conjunctive		وَ بَعْمَلون			
	Conjunctive	Pronominal	أنت وَ هو			
	Prepositional	وَ عليه				
ي	Completive	Nominal			قلمِي	
	Accusative			قلمِين	قَلَمِيّ	
	Conjugation	Verbal		يكتب	تكتبِين	(لم تكتبِي)
		Prepositional				عليّ
	Adjectival					دهنيّ

Table (4): Morphemes and grammatical functions.

All these words in this table are ambiguous and need segmentation, because we cannot identify them by consulting dictionary. So we know, from this table, which morpheme we should segment.

c- Paradigmatic morphemes:

The paradigmatic morphemes have other utilities; they can be used to create mechanism able to generate neologisms and all possible lexical forms.

Morpheme	Paradigmatic Function	Prefixal	Infixal	Suffixal
ء				رجاء / وقاء
أ / أُ / إ	Nominal/verbal	أنزل / إنزال		
ا	Nominal/verbal	اضرب / اضراب	...كاتب / كتابة	أ
ت	Nominal/verbal	تفاعل / تفاعل	... اكتب / اکتتاب	صالحات
س	Nominal/verbal	سيفعل	استفعل / استفعل	
ل	Nominal/verbal		فعلل / تفعّل	
م	Nominal/verbal	...مفعول / مفعال		
ن	Nominal/verbal	نلعب	انفعال / انفعال	معلمون/معلمان
و	Nominal/verbal		معلمون / يعلمون	أخو
ي	Nominal/verbal	يعلمون	معلمين / معلمين	أخي/أخيك

Table (5): Morphemes and paradigmatic functions.

These morpheme's classifications have many utilities, which can be used in linguistics, grammar and Machine Translation.

Identifications and segmentations are necessary for any lexical analysis; that means, a first identification isn't enough to close other identifications.

The identification of these morphemes resolves many ambiguities from the lexical, syntactic to semantic one.

d- Syntactic models:

The next step is the right management between the sentence's elements. If we look to sentences, only from these two aspects of lexis or syntax, with all segmentations possible, we could not arrive to the right translation. To get the right translation we need the semantics, which can certify and justify connections between words.

For our first examples:

- "أقال المدير الموظف"

- "أقال الطالب الحقيقة"

The verb "أقال" should be understood with its lexical neighbours; otherwise, we do not know how we can connect them semantically. Therefore, the identification of each lexical item should provide with all necessary information. For this reason the system of translation from Google to other translators, if they want to ameliorate their results they should include all these informations.³

This verb "أقال" should include in its entry in the dictionary its connections with possible other lexis. If we develop this idea, it means, we

3 Google is doing that in margin of the window of translation, as they are doing with their service online; they joining these informations and leaving user do that alone and choose the meaning what he wants, and that doesn't mean, he is choosing the right one.

need to write the longest sentence possible to account the neighbours. So, for example, we write:

أقال المدير الموظف من عمله في يوم الأحد و ذلك لسبب / بسبب عدم تقيده بأوقات الدوام

The sentence contains elements, which should be considered when our verb is identified.

We can include this sentence in a table, to define neighbours, so:

لسبب / بسبب إهماله		في يوم الأحد			من عمله		الموظف	المدير	أقال	Lexis
إهماله	لسبب / بسبب	الأحد	يوم	في	عمله	من	Noun	Noun	Verb	Category
إهمال + هو	ل / بسبب.	الأحد	ظرف زمان	في	عمل + هو	من	ال + موظف	ال + مدير	قال + هو	

Table (5): Sentence’s components.

This sentence can be written categorically:

Verb+noun+noun+preposition(place)+noun+preposition+time adverbial+noun+preposition+noun.

By this manner, this representation is creating syntactic models, which can simplify the syntactic identification and resolve two important ambiguities the lexical and the syntactic.

3- Conclusion:

The knowledge of morphemes is primordial to identify word manually or automatically; what means, by human, teacher, student or any user, or by machine. This knowledge is useful for students when they begin to study grammar and morphology; it can simplify courses and makes Arabic grammar and morphology more attractive. The problem of identification needs an exhaustive algorithm able to identify morphemes and work the necessary segmentations; because as we have seen, there are many possibilities, and only an excellent linguist-researcher can envisage them and program the right algorithm.

For example Translate.Google.com.tr has a lot of mistakes due to the incomplete identification of lexes and syntaxes. This article can be useful for researchers in Machine translation for the Turkish language. This step needs a lot of researches to scan all problems and to find the right algorithms to correct lexical and syntactic Identifications.

Bibliography

- Al-Labdi Mohammad, *le dictionnaire de la terminologie grammaticale (Muğam al-muṣṭalaḥāt an-naḥawīyya wa aṣ-ṣarfīyya)*, Beyrouth, Mu'asasat ar-risala, 1986
- Aloulou Chafik, Analyse syntaxique de l'Arabe : Le système MASPAP, Réci-tal 2003, Batz-sur-Mer, 11-12 juin 2003. <http://www.sciences.univ-nantes.fr/irin/taln2003/articles/aloulou.pdf>.
- Baudouin Joseph-Gabriel, (2011), Morphemes and grammatical functions in Arabic, SOAS LFG meeting, 05 March 2011, London, UK.
- (2010), Les ambiguïtés de la langue arabe pour un traitement automa-tique, Éditions Universitaires Européennes, Sarrebruck, Allemagne.
- (2008), *Désamiguïsation morphologique de l'arabe (Arabic's morphologi-cal disambiguation)*, Deuxième colloque international en traductologie et TAL, 7-8 juin 2008, Oran, Algérie.
- (2007), *La lexie, sa graphie, sa morphologie, ses affixations, sa syntaxe, sa grammaire et sa sémantique (Lexis, its written form, its morphology, its affixations, its syntax, its grammar and its semantics)*, Colloque inter-national en traductologie et TAL, 9-11.04.2007, Oran, Algérie.
- Chenfour Noureddine, HARTI Mostafa, TAHIR Youssef, *Modélisation à objets d'une base de données morphologique pour la langue arabe*, JEP-TALN 2004, Traitement Automatique de l'Arabe, Fès, 19-22 avril 2004.

MAHFUZAT: BATI AFRİKA'DA BİR İSLAM CUMHURİYETİ: MORİTANYA

Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ¹

Giriş

Moritanya İslam Cumhuriyeti, Batı Afrika'da yer almakta olup batısında Atlas okyanusu; Güneyinde Senegal, Kuzeyinde Batı Sahra bulunmaktadır. Aynı zamanda Cezayir ve Mali ile de komşu olan Moritanya, adında İslam kavramı bulunan nadir ülkelerden biridir. Dört milyona yakın nüfusa sahip olan bu ülke, 1.03.700 kmlik bir yüz ölçüme sahiptir. Nüfusunun çoğunluğunu gençlerin teşkil ettiği Moritanya'nın başkenti Navakşut olup, para birimi Ukiyye'dir.² 1991 anayasasının sekizinci maddesinde tanımlanan bayrağı yeşil zemin üzerinde göğe doğru yüzünü dönmüş ay yıldız olup, bununla kendisine benzeyen Cezayir ve Pakistan bayrağından ayrılmaktadır. Ülke on iki vilayet ile 53 kazaya taksim edilmiştir. Ülkede bütün olarak 280 belediye mevcuttur.

Yüzde yüzü Müslüman olan Moritanya, çok partili demokratik bir cumhuriyet ile idare edilmekte olup 21 Temmuz 1991'de yürürlüğe girmiş olan bir anayasa ile yönetilmektedir. Bahis mevzuu anayasasının birinci maddesinde "*Moritanya bir İslam Cumhuriyeti'dir*" denilirken demokratik bir ülke ve sosyal bir devlet olduğu da ifade edilmektedir. İkinci maddede ise halkın, egemenliğin esası olduğu vurgulanmaktadır. Beşinci maddede ise İslam Dini'nin hem devletin hem de halkın inancı olduğu belirtilmiştir.

Bağımsızlığından önce *Bilâdu Şankit* olarak bilinen Moritanya, adını Latince kökenli siyah veya siyahilerin memleketi anlamına gelene **mouritania** kavramından almaktadır.³ Bu kavram Romalılar tarafından Kuzey Afrika'da bulunan kolonileri için kullanılmaktaydı.⁴ Daha sonra Kuzey Afrika'nın özellikle Müslümanları için kullanılmaya başlanmıştır. Nitekim İspanyollar da Kuzey Afrika Müslümanları için bu kavramı kullanıyorlardı. Hatta Bangsamoro halkına da bu bölge halkı ile benzerliğinden dolayı "**moro**" demişlerdi.

1 İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi/Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

2 Moritanya'da ilki 1959, ikincisi 1961, üçüncüsü 1991'de olmak üzere üç kez anayasa hazırlanmıştır. Üçüncü anayasa yani 1991 anayasası hala yürürlükte bulunmaktadır.

3 Bkz. Muhammed b. Nâsir el-Ma'budi, *İtlaetun ala Moritanya*, yy, 1997, 17-18.

4 Bkz. Katherine Taine Cheikh, "Mauritania", *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistic*, Brill 2011, III, 1.

Moritanya anayasasına göre devlet başkanı aynı zamanda hükümetin başkanıdır ve hükümet üyeleri onun tarafından belirlenmektedir. İki meclisli bir parlamenter sisteme sahip olan bu devletin *Meclisu'n-Nuvvâb* denilen birinci meclisinde 56 vekil; *Meclisu's-Şuyuh* denilen senatosunda ise 79 senatör üye bulunmaktadır. Her iki meclise üyeler seçimle gelmektedir. Moritanya'da resmen kuruluşunu gerçekleştirmiş 18 siyasi parti bulunmaktadır. Bu partiler solcular veya Baasçılar, ırkçılar veya Nasırcılar şeklinde değişik yelpazelerde kendisini göstermektedir. En meşhur parti *Hizbu Şa'b el-Moritani* (*Moritanya Halk Partisi*) adını taşımakta olup en eskilerinden biridir. 1978 yılında askeri ihtilalden sonra kapatılmış olmasına rağmen muhipleri hala bulunmaktadır. *Hareketu'n-Nasriyye* (*Nasırcı hareket*), *Cebhetu Tahrir Efârîka fî Moritanya* (*Moritanya'daki Afrikalıları Özgürleştirme Hareketi*)⁵ gibi açıktan faaliyet gösteren resmi partilerin yanında *el-Hareketu'd-Dimokratiyyetu'l-Vataniyye* (*Millî Demokrasi Hareketi*) ve *Hizbu'n-Nahda* (*Uyanış Partisi*), *Hizbu'l-Kâdîhîn el-Moritaniyyin* (*Moritanyalı Çalışkanlar Partisi*), *Hizbu'l-Adaleti'l-Moritani* (*Moritanya Adalet Partisi*), *Hizbu Ba's el-İştirakî* (*Sosyalist Diriliş (Baas) Partisi*)⁶ gibi gizli faaliyet gösteren partiler de bulunmaktadır. Bu partilere 1991'den sonra yenileri de ilave edilmiştir. Ahmed Vuld Dadah tarafından kurulan ve sol temayüllere sahip olan *Hizbu İttihad el-Kawmî ed-Demokratiyye* (*Demokratik Halk Birlik Partisi*, *el-Hareke el-Vataniyye el-Marksıyye* (*Marksist Millî Hareket*),⁷ *Hizbu el-Amel min Ecli Tağyir* (*Değişim için Çalışma Partisi*),⁸ *Rabıtu Demokratiyyetu'l-Moritaniyye* (*Moritanya Demokratik Bütünlük Partisi*),⁹ eski devlet başkanı Muaviye Vuld Tali' tarafından kurulan *Hizb el-Cumhurî ed-Dimokrati* (*Demokratik Cumhuriyet Partisi*) ile son olarak da İslamî bir çizgide politika yapmaya çalışan ancak çoğunlukla yasaklı olan *Hizbu'l-Ummeyi* bu partilere örnek olarak verebiliriz.¹⁰ Bir başka İslami parti ise reisliğini Cemil

5 Yetmişlerde siyahiler tarafından kurulmuş bir partidir. Ana hedefi beyazların yer almadığı, sadece siyah derililerden oluşan ve "Valu Valu" adını taşıyan bir devlet kurmaktır. Volfo Govi tarafından kurulmuş olan bu parti Fransa'ya yakın bazı Afrika ülkeleri ile sıkı diyalogu bulunmaktadır. Aynı zamanda Fransız İstihbarat teşkilatına yakınlığı da ifade edilmektedir.

6 Moritanya'nın en eski partilerinden bir tanesidir. Irak Ba's Partisi'nin destekleyicilerinden idi. Bu parti birçok kez Irak lehine ülkede ihtilal planlamakla suçlanmıştır. Hatta Moritanya devlet başkanlarından Muaviye Vuld Tali'i de devirmeyi planlamakla itham edilmiştir. Bu parti daha sonra adını değiştirmiş ve *Hizbu't-Talia* adını almıştır. Liderliğini bir dönem Hıdırî Vuld Talin Cedv yapıyor iken daha sonra Abdullah Vuld Umhumeyd başkanlığa getirilmiştir.

7 Dünya genelinde Marksizmin gerilemeye başlamasına paralel olarak bu parti de eski düşüncelerinin önemli bir kısmını revize etmiştir. Daha sosyal demokrat bir çizgiye doğru gelmiştir.

8 Liderliğini *İttihad el-Kawmî ed-Demokrati* (*Demokratik Ulus Birliği*) partisinden ayrılan Mesud Vuld Belhir tarafından kurulmuştur.

9 Muhalif gibi görünse de çoğunlukla Muaviye Vuld Tali' yanlısı bir politika takip ederek adından bahsettirmiştir.

10 Geniş bilgi için bkz. Yahya Ebu Zekerıyya, "Harıtu'l-Ahzâb es-Siyasiyye fî Moritanya", *el-İslamu'l-Yewm*, <http://www.islamtoday.net/nawafeth/services/printpart-53-784.htm>

Vuld Mansur'un yaptığı ve daha çok İhvan'a yakınlığı ile bilinen *el-Hizb el-İslamiyyin el-Moritaniyyin (Moritanyalı İslamcılar Partisi)*'dir. Bu parti de bir önceki gibi siyasi yasaklı konumundadır.

1991 anayasasının altıncı maddesinde ifade edildiği üzere ülkede başta Arapça olmak üzere, Bularice, Suninkice¹¹ ve Wolfice de konuşulmaktadır. Ancak devletin resmi dili Arapça'dır. Arapça 1968 yılından beri resmi dil olarak kullanılmaktadır. Ülkede Araplarla diğer milletler arasında bu bağlamda bir huzursuzluk da vardır. Diğer milletler, zorla Araplaştırılmak ve asimile edilmekten şikâyet etmektedirler. Bu da ülkeyi her zaman huzursuzluk çıkabilecek şekilde teyakkuz halinde tutmaktadır. 1968 yılında alınan kararlardan bir başkası ise hafta tatili olarak Pazar yerine Cuma gününün kabul edilmesiydi. Bu durum da o dönemde, özellikle batı yanlısı kitleler arasında, tepkiye yol açmış ve Araplaştırma arzusunun bir başka tezahürü olarak gösterilmiştir.

Her ne kadar anayasa da belirtilmese de Fransızca da ülkede ağırlığını hala korumaktadır. Nitekim resmi dil olmamakla beraber Resmi dil kadar büyük bir etkiye sahiptir. Hatta resmi dairelerde yazışmaların önemli bir kısmı hala Fransızca yapılmaktadır. Moritanya halkının önemli bir kısmını Araplar teşkil etse de Emaziğler ile Siyah derili insanların da önemi bir yekûnu teşkil ettiği bilinmektedir. Ülkenin kuzey bölgeleri Emaziğ, güney bölgeleri ise siyahi ağırlıklıdır. Ülkenin yaklaşık olarak %20si siyahi kökenlidir. Ancak bu oran giderek yükselmektedir. Zira siyahlar geleneksel olarak çok eşli ve çok çocukludurlar. Ancak beyazlar tek eşli ve az çocuk istemektedirler. Bu da iki kitle arasındaki makası giderek kapatmaktadır.¹² Esvediler anayasada yerini alan Bularice/Fularice, Senunkice ve Wolfice konuşmaktadır. Geri kalan kısım Emaziğler ile Araplardan oluşmaktadır. Bu bölgenin Emaziğleri Senhâce kabilesinin alt kolları olan Cedale, Mesufa, Lemtune'ye mensupturlar. Bunlar Fas'ın aksine çoğunlukla kendi dillerini unutmuş; Araplaşmışlardır. Halk kabileler şeklinde yaşamakta olup çoğunlukla da bedavidir. Ülkenin büyük bir kısmı çöl olduğu için de bu kabileler göçebe olarak varlığını sürdürmekte ve su ile yağmurun peşinde çölde dolaşarak yaşam mücadelesi vermektedir.

Moritanya'da bu gün etnik unsurlardan ziyade daha çok renk kökenli bir taksim göze çarpmaktadır. Toplum daha çok "beyazlar" ve "siyahlar" olmak üzere ikiye bölünmüş vaziyettedir.¹³ Arap, Emaziğ ve Zencilerden oluşan bu üç ve birbirinden tamamen farklı kitleyi yekdiğerine din bağlamıştır. Bu durum aralarındaki mücadeleyi oldukça minimize et-

11 Bu dile es-Serâkulice de denilmektedir.

12 Bkz. Muhammed Muhtar Vuld Abâh, *eş-İ'r ve Şuara fi Moritanya*, Rabat 2003, 22.

13 Bkz. Hamahullah Vuld Salim, *Tarihu biladi Şenkitti (Moritanya): min usur el-kadime ila harbi Şerrîbubeti'l-Kubra beyne evladi'n-Nasır ve Devleti İbiddukeli'l-Lemtoniyye*, Beyrut 2010, 421 vd.

miş vaziyettedir. Moritanya halkının tamamı Maliki mezhebine mensup olup aralarında bu bağlamda bir çekişme de yaşanmamaktadır.

Bir tarikatlar ülkesi olan Moritanya'nın hemen hemen her yerinde turuku's-sufiyye organize olmuş vaziyettedir. İçlerinde kadın mutasavvıfların da bulunduğu Moritanya'da Kadiriye, Ticaniye tarikatları olsa da çoğunlukla Şazeliye tarikatına mensupturlar. Kadiriye tarikatı Tilimsan üzerinden Abdulkerim el-Muğayli aracılığıyla bu bölgeye girmiştir ve zamanla da *el-Kadiriyyetu'l-Fadiliyye* ve *el-Kadiriyyetu'l-Bekaiyye* olmak üzere iki büyük kola ayrılmıştır. Bunların dışında Şazeliye tarikatının bir kolu olan Ğazafiyye'nin de Moritanya'da önemli bir müntesibi vardır.¹⁴

2009 rakamlarına göre gayri safi milli hasılası 2000 dolar civarında olan Moritanya'nın %46'sı fakirlik sınırının altında yaşamaktadır. %20'si günlük 1.25 doların altında gelir elde etmektedir. Afrika'nın en fakir ülkelerinden biri olan Moritanya ekonomisi, büyük oranda balıkçılık, tarım ve hayvancılık ile madencilğe dayanmaktadır. Döviz girdilerinin yüzde sekseni demir madeni ile balıkçılıktan elde edilmektedir.¹⁵ Tarımın son derece sınırlı olduğu Moritanya'da, Senegal nehri etrafında kısmi bir ziraat yapılabilmektedir. Burada pirinç, darı, mısır, hurma ve sorgun yetiştirilmektedir. Bunun yanı sıra ülkede hayvancılık da yapılmaktadır. Çoğunlukla çöl olması hasebiyle de deve yetiştirilmektedir.¹⁶ Ancak yanı sıra sığır ve küçükbaş hayvan üretimi de yapılmaktadır. 650 km sahile sahip olan Moritanya balık açısından dünyanın en zengin bölgelerinden biri olarak kabul edilmektedir. Zaten ihracatının büyük bir kısmını bu kalemden yapmaktadır. Nitekim 2008'de 195.000 ton; 2009'de 179.000 ton balık ihraç edilmiştir.¹⁷ Ülke, madencilikten sonra ülke gelirinin en büyük kısmını, işte bu balıkçılıktan sağlanmaktadır. Bu nedenle *Sayd ve İktisad el-Bahrî* yani *Av ve Deniz Ekonomisi* adıyla bir de bakanlık kurulmuştur.

1971 yılından itibaren Ekcucet bölgesinin batısında Kalbu'l-Furn bölgesinde zengin bakır madenleri keşfedilmiştir. Önceleri bazı Avrupalı şirketler tarafından işletilen bu madenler 1981 yılından itibaren devlet tarafından kurulan ve bazı Arap iş adamları tarafından da finanse edilen şirketler aracılığıyla işletilmeye başlanmıştır. Bu madenlerin dışında tuz, Senegal Nehrine yakın Bûfâl bölgesinde fosfat yatakları da bulunmaktadır. En önemlisi Moritanya'da 2001 yılında petrol bulunmuş ve işletilmeye başlanmıştır. Nitekim 2006 yılında petrol üreten

14 Salim, 229-236.

15 Moritanya'nın Diyetu'l-Cull, Zuveyrât, Ekcûcet, Keris, Zumûr bölgeleri ile Kuzey Doğu bölgelerinin bazısında zengin demir yatakları bulunmaktadır.

16 Dış Ekonomik İlişkiler Kurumu, *Moritanya Ülke Bülteni*, yıl: 2011, s. 2-3.

17 Bkz. Fuad Ferhavî, *Moritanya: Afrika'da Yükselen Güçlerin Az Gelişmiş Bölge Devletleri ile İlişki Biçimi Türkiye ve Çin, USAK Raporu Nisan 2013*, Ankara 2013, s. 17.

ülkeler listesine girmeyi başarmıştır. Hatta aynı yıl 30.000 varilin üzerinde petrol üretimi gerçekleşmiştir.¹⁸ Gaz yataklarına sahip olduğu da düşünülmektedir. Ancak henüz gaz üretimine başlanmamıştır. Petrol ve Gaz girdilerinin ülkenin kaderini hızla değiştirmesi beklenmektedir.

Senegal Nehri bir taraftan Moritanya'nın tarım sahasına su sağlarken diğer taraftan üzerinde kurulan hidro elektrik santral aracılığıyla ülkeye elektrik tedarik etmektedir. Bir başka ifadeyle Moritanya kendi elektriğini Senegal Nehri üzerine kurduğu baraj aracılığıyla kendisi üretmektedir.¹⁹

Ülkede ulaşım ciddi sorun teşkil etmektedir. Bağımsızlıktan sonra her ne kadar yol yapımına ağırlık vermeye başlanmışsa da ülkenin fakir olması her tarafa yol yapabilmeyi mümkün kılmamaktadır. Ülkenin zengin maden yatakları ile liman bölgesi arasında Fransız sömürgeci döneminden kalma 670 kilometrelik bir demiryolu ağı mevcuttur. Son yıllarda buna 40 kmlik bir bölüm daha ilave edilmiştir.

Moritanya'da uydudan alınabilen bir tek resmi televizyon kanalı bulunmaktadır. Ülke çöl ile kuşatıldığı için tarihi yerlere de sahip olduğu söylenemez. Atâr şehri ile Şecincâtî kentinde bazı tarihi mescitler ile evlerin bulunduğu ifade edilmesine rağmen yol şebekelerinin düzgün olmayışı turizmi henüz cazip hale getirememiştir.

Devletin resmi adı İslâm cumhuriyeti olmakla birlikte İslâm kanunları uygulanmadığı gibi bu din-i mubine biraz da mesafeli durulmaktadır. Bir başka ifadeyle Fransa'nın egemenliğinde kalan birçok ülkede olduğu gibi katı Fransız tipi laikliği benimsediği için dinin görünür olmasına müsaade edilmemektedir.

Çok ciddi sosyal sorunlar yaşayan Moritanya'da kölelik hala varlığını korumaktadır. Devlet bu konu ile uğraşıyor olmasına rağmen maalesef önüne geçmeyi başaramamıştır.²⁰ Kimi verilere göre ülkenin yaklaşık yüzde onu ya köledir veya köle kökenlidir. Fakirlik, işsizlik gibi birçok sorun Moritanya'nın geleceğini tehdit etmektedir. Bununla beraber bu kardeş ülkenin en önemli zenginliklerinden biri sahip olduğu genç nüfustur.

Moritanya Tarihinden Bir Kesit

Arap coğrafyacıları tarafından Gane, Tekrur ve Şinkit olmak üzere üçe taksim edilerek incelenen Moritanya, miladi üçüncü asırdan itibaren Emaziğlerin egemenlik alanı içerisinde yer almıştır.²¹ Buraya

18 Bkz. Fuad Ferhavî, 21.

19 Bkz. bkz. Muhammed Muhtar Vuld Abâh, 22 vd.

20 Bkz. Vâil b. Ferec, "el-İstirkâk fi Moritanya veki'un merirun leyse asiyyen ale'l-mualece", *el-Arab Gazetesi*, yıl: 37, sayı 9687, tarih ve yer: 22/09/2014 Londra, s. 6.

21 Henry Thirlwall Norris, "Moritanya: II. Tarih", *DİA*, İstanbul 2005, XXX, 292.

İslam'ın ne zaman girdiği kesin olarak bilinmemekle beraber Emeviler döneminde girdiği kabul edilmiştir. Kimi kaynaklar bunu Ukbe b. Nafi'in 62/682 yılında Sûs el-Aksa bölgesini fethine kadar götürürken, kimi kaynaklar ise hadisenin Hişam b. Abulmelik (105-125/724-743) döneminde gerçekleştiğini söylemektedirler. Bunlara göre Vargıla Vadisi'nde meskûn halkın İslam'ı kabul etmesiyle Moritanya'nın tamamına İslam Dini yayılmaya başlanmıştır. Ancak genel kabul gören ise bölgenin Emevilerin son döneminde yani Hişam b. Abdulmelik döneminde İslamlaştığıdır. Hatta bu rivayetler İslam dininin neden Nafi' b. Malik döneminde bölgeye girdiğinin söylendiğini de ortaya koymaktadır: Batı Afrika, Sahra bölgesi ve Biladu Mülessim'in denilen Moritanya, Sûs el-Aksa kentinden fethedilmiştir. Sus ise az önce ifade ettiğim gibi Ukbe b. Nafi' döneminde İslam topraklarına katılmıştır. Dolayısıyla bu durum kimi kaynaklar tarafından fethin daha erken bir döneme yerleştirilmesine neden olmuştur.²² İkinci bir nedeni ise İslam Dini'nin Afrika'nın içlerine Ukbe b. Nafi'in ahfadından Habib b. Ubeyde b. Ukbe ile oğlu Abdurrahman tarafından düzenlenen akınlarla yayılmış olmasıdır. Hatta özellikle Abdurrahman b. Habib b. Ubeyde b. Ukbe tarafından Afrika'nın içlerinde, başta kervan güzergâhlarının üzerinde olmak üzere, birçok kuyunun kazılması halkın hoşnutluğuna neden olmuş ve İslamlaşmanın hızlanmasına aracılık etmiştir.²³ İşte bütün bunlar bölgeye İslam dininin olduğundan daha erken bir dönemde Moritanya bölgesine girdiğinin söylenmesine sebebiyet vermiştir.

Kaynakların ifadesine göre bölge Emevilerin Sûs el-Aksa valisi İsmail b. Abdullah b. el-Habhab (h.123/) döneminde el-Müşterî b. Esved komutasındaki Müslüman askerler, Batı Afrika bölgesine yirmi dolayında akın gerçekleştirerek Senegal Nehrine kadar olan bölgelerin tamamını fethetmeyi başarmıştır. Bu durum bile Moritanya bölgesinin Emevilerin son döneminde Sûs'tan gelen ve çoğunluğunu Emaziğlerin (Berberi) oluşturduğu askerler tarafından fethedildiğini söylemeyi mümkün kılmaktadır.²⁴ Ancak İslam'ın Sahra'nın iç kısmına ise İbadiye kökenli tacirler aracılığıyla girdiği bilinmektedir.²⁵

İdrisiler döneminde Emaziğ kökenli Lemtune kabilesinin riyasetinde Senhace kabilesinin diğer kolları arasında bir ittifak oluşmuştur. Bu güçlü birlik İdrisilerden de destek alarak Gana imparatorluğu ile mücadele etmiş, Murabıtların kuruluşuna zemin hazırlamıştır. Bilindiği gibi Murabıtlar Moritanya'da doğmuş, Kuzey Afrika'nın büyük bir kısmını hakimiyeti altına almış, uzun süre Endülüs'e de egemen

22 Bkz. Salim, 41.

23 Bkz. Hamahullah Vuld Salim, 43.

24 Bkz. Hamahullah Vuld Salim, 43.

25 Bkz. Katherine Taine Cheikh, 1.

olmuştur.²⁶ Murabıtlara özel isim olan "ribat ve murabıtlık" kavramları günümüzde hala Afrika'da yaşamaktadır.²⁷ Dahası bu gün Moritanya'da varlığını koruyan mahdaralara –bunlara daha sonra değineceğim- Murabıtlar tarafından geliştirilen zaviye veya ribat sisteminin bir devamı olarak bakılmaktadır. Murabıtlar döneminde bu bölgeye aynı zamanda Maliki Mezhebi de yayılmıştır. Bu vesileyle başta Moritanya olmak üzere Afrika'nın büyük bir kısmı Maliki mezhebini kabul etmiştir. Hatta bugün yoğun olarak Moritanya'da karşılaşılan Tasavvufi ekollerin de kökenin Murabıtlar olduğu sanılmaktadır.

Moritanya XIII yüzyıldan itibaren Merini krallığının bir parçası haline gelmiştir.²⁸ Yaklaşık olarak iki yüz yıl Meriniler tarafından idare edilen Moritanya, daha sonra Mısır dolaylarından gelen Arap Kabilelerinden Hassanilerin hakimiyetine girmiştir.²⁹ Fas emirleri ile gayet iyi ilişkiler geliştirdikleri kaydedilen Hasaniler döneminden itibaren Moritanya bölgesinde adına *İmarat el-Kubra* denilen ve yarı bağımsız devletçikler neşet etmiştir. Berâkine, Buvayide, Terârize, Yahya b. Osmanoğulları, İdevğiş, Şerâtî devletçiklerini bunlara örnek olarak zikredebiliriz.³⁰ Merkezi hükümetlerin zayıfladığı dönemlerde Endülüs'teki *Mulukü't-Tevâif*e benzer bir görüntü arzeden bu yapılar Fransızların bölgeye gelişlerine kadar varlıklarını korudukları gibi birbirlerine karşı amansız savaşlar da yürütmüşlerdir. İdevğiş ile Sidî Mahmud ailesi arasında 1822 yılında başlayan 1854 yılına kadar onlarca yıl devam eden savaşı örnek olarak verebiliriz.³¹ Bu durumun Fransızların bölgeyi daha kolay ele geçirmekte etkili olduğunda hiç kuşku yoktur.

1854 yılında Fransızların hâkimiyetine giren Moritanya, yaklaşık ikiyüz yıl onların egemenliğinde kalmıştır. Bu dönemde Müslümanların karşı karşıya kaldıkları baskı ve zulümden bizar olan Moritanyalıların ülkelerini terk ettikleri, çeşitli yerlere yerleştikleri kaydedilmektedir. Bu bağlamda Anadolu'ya yerleşen Moritanyalı ailelerin de bulunduğu ifade edilmektedir.³² 1950 yılından itibaren bağımsızlık talepleri artmaya başlayan Moritanya, ancak on yıl sonra yani 28 Kasım 1960 yılında Fransa'dan bağımsızlığını elde etmeyi başarmıştır. Bir yıl sonra anayasasını oluşturarak Birleşmiş Milletlere üye olmuştur. Anayasasında İslam Dini'ni resmi din olarak ilan etmiş ve devlet başkanı olma şartını Müslüman olmaya bağlamıştır.

26 Murabıtların kuruluşu ile ilgili geniş bilgi için bkz. Adnan Adıgüzel, "Abdullah b. Yasin ve Murabıtlar Hareketi", *İslami İlimler Dergisi*, Çorum 2012, cilt: VII, ss.49-67.

27 İçinde Moritanya'nın da bulunduğu Afrika'daki murabıtlar ile ilgili bilgi için bkz. Vincent Monteill, "Günümüz Afrika'sında Murabıtlık ve Murabıtlar", (trc: Kadir Özköse), *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, cilt II, sayı 5, Ankara 2001, ss.217-232.

28 Bkz. Salim, 164.

29 Bkz. Salim, 165.

30 Ayrıntılı bilgi için bkz. Sâlim, 310 vd.

31 Bu savaşla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Sâlim, 319 vd.

32 Bkz. Fuad Ferhavi, 11.

Aynı yıl içerisinde Muhtar Vuld Dadah devlet başkanı seçilmiştir. 1966 yılında ikinci kez devlet başkanı seçilen Vuld Dadah döneminde Arapça, Fransızcanın yanında zorunlu eğitim dili olarak kabul edilmesinden sonra Arap kökenli Hasaniler³³ ile ülkenin yüzde yirmisini oluşturan Siyahiler (Zunuc) arasında ilk mücadeleler başlamıştır. 1973 yılında Arap Birliğine üye olan Moritanya, 1975 yılında Sahra'nın yarısını hâkimiyeti altına alarak ve Vadiu'z-Zeheb'de bulunan Teyris'i on üçüncü vilayeti olarak ilan etmiştir. Ancak ileriki yıllarda Batı Sahra'dan çekilmek zorunda kalmıştır.

Moritanya bağımsızlığını kazandıktan sonra ilk askeri darbeye 1978 yılında şahit olmuştur. Ülkeyi kesintisiz yirmi bir yıl idare eden Muhtar Vuld Dadah, görevden uzaklaştırılarak Mustafa b. Muhammed es-Salik iktidara getirilmiştir. 1979 yılında önce Ahmed Vuld Yusuf, daha sonra Muhammed Mahmud Vuld Ahmed askeri heyetin başına getirilmiştir. 1980 yılında Mahmud Hona Vuld Hidale, Muhammed Mahmud'u askeri yapının başından uzaklaştırmıştır. 1984 yılında Mahmud Hona Vuld Hidale askeri ihtilalle görevden uzaklaştırılarak yerine Muaviye Vuld Seyid Ahmed getirilmiştir. 1986 yılında ülkede bir taraftan demokrasi adına önemli bir kazanım olan ilk belediye seçimleri yapılırken diğer taraftan komşu Senegal ile sorunlar yaşanmaya başlanmıştır. Her iki ülkede bir diğerinin vatandaşlarına yönelik katliamlar yaşanmış ve iki ülkenin ilişkileri kesilmiştir.

Devlet başkanı Muaviye tarafından 1991 yılında yeni anayasa ilan edilmiş, demokratik partilerin kurulmasına izin verilmiştir. 1992 yılında yapılan seçimde Muaviye geçerli oyların %62 sini alarak devlet başkanı seçilmiştir.

En uzun görev yapanlardan biri olan Vuld Sidi Ahmed Taya'nın iktidarına Ali Muhammed Fall tarafından düzenlenen askeri darbe ile 2005 yılında son verilmiştir. Ali Muhammed, vadettiği gibi ülkeyi hızla demokrasiye taşımaya çalışmış ve düzenlenen seçimde aday olmamıştır. Nitekim on dokuz ay kadar süren bu geçiş sürecinden sonra 2006 yılında parlamento seçimleri, 2007 yılında ise başkanlık seçimi gerçekleştirilmiştir. Bu seçimlerde Sidi Vuld Şeyh Abdullahi devlet başkanı seçilmiştir. Ancak askeri darbeler geleneği bozulmamış ve General Muhammed Vuld Abdulaziz tarafından 6 Ağustos 2008 tarihinde yeni bir askeri darbe gerçekleştirilmiştir. 2008-2009 yılları arasında ikinci demokratik geçiş süreci yaşanmış olup 18 Temmuz 2009 tarihinde Muhammed Vuld Abdulaziz devlet başkanı seçilmiş ve

33 Hasaniler, Hasan b. Muhammed b. Mutahhar b. Akil'in soyundan olup nesepler Cafer et-Tayyar'a dayanmakta geldikleri ve Haşimoğullarından oldukları ifade edilmektedir. Hicri yedinci ve sekizinci asırlarda Mısır tarafından Moritanya'ya geldikleri kabul edilmektedir. Bu gün Moritanya'nın en önemli kitlesini oluşturmakta olup kendilerine ait adına "Hase-niyye" denilen bir Arapça lehçe konuşmaktadırlar. Bkz. Salim, 161 vd.

11 Ağustos 2009'da hükümeti kurmuştur. Adı geçen başkan hala bu görevini sürdürmektedir.

Moritanya Seyahatimiz

2 Ekim 2014 tarihinde öğle vakti 13:45 uçağıyla İstanbul Atatürk havalimanında yukarıda hakkında bilgi verdiğimiz Moritanya İslam Cumhuriyeti'nin başkenti Nevakşot'a doğru yola çıktık. Sekiz saatlik bir uçuştan sonra uluslararası Nevakşot Havalimanına indik. Bizi bırakan uçak ise Senegal'in başkenti Daka'ya doğru yolculuğuna devam etti. Havaalanındaki tek uçak bizimki olunca buranın çok canlı bir alan olmadığını, dolayısıyla kısa süre içerisinde pasaporttan geçeceğimizi düşünmüş, biraz da rahatlamışım. Ancak durum beklediğim gibi olmadı.

Bizi havaalanından aslen Moritanya'nın Fas sınırına yakın bir bölgesinden olan Muhammed Bey karşıladı. Faslılara benzerliğini söylediğimde bana dedelerinin Fransızlarla savaşmak üzere Fas'tan geldiklerini söyledi. Çok düzgün bir Arapça'ya sahip olan Muhammed, eğitimini de Fas'ta almıştı. Fas'ın güzel kentlerinden biri olan Miknes'te matematik okumuş, daha sonra da Rabat'ın en güzel üniversitelerinden biri olan Beşinci Muhammed Üniversitesi'nde İstatistik sahasında yüksek lisans yaparak Moritanya'ya dönmüştü. O bunları anlatırken Fas'la ilgili anılarım canlanmaya başladı ve Şevket KOTAN hoca ile birlikte geçen sene İstanbul Üniversitesi adına akademik bir araştırma yapmak için gittiğimiz bu ülke ile buranın en önemli yüksek eğitim kurumu olan Beşinci Muhammed Üniversitesi gözlerimin önüne geldi. Özellikle de Üniversitenin hocalarından Muhammed Âbid el-Cabiriyi düşündüm. Fas'a gittiğimizde onun adı verilen bölümleri gezmiş, üniversite yetkilileri ile görüşmüş ve Dirasat el-Ulya'nın müdürü Bu Sâlimi (Ebu Salimî) hocaya Tanca'daki evinde misafir olmuştuk. Hoca bize Faslıların Cuma günleri yedikleri geleneksel Kuskus yemeği ikram etmiş, arkasından da âlimler birliğine götürmüş, başkanı ile tanıştırmıştı. Başkanın Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde bendenizin hocalarına da uzun yıllar üstatlık yapan Muhammed et-Tancî hocanın yeğeni olduğunu öğrenmiş çok şaşırmıştık. Bütün bunları bir kez daha hatırlayarak Nevakşot'un merkezinde bulunan otelimize doğru yol aldık. Otel mihmandarımız olan **Cemiyetu'l-Hayr** ile aynı düşünce dünyasına sahip Abdurrahman Bey'e ait idi. Otel iyi bir yer olmasa da Abdurrahman Bey'in güler yüzü, dost tavrı, kardeşçe duruşunun bize adeta uzakta bir ülkede değil, kendi memleketimizde olduğumuzu hatırlattı. Adımı sorduklarında Muhammed Mahfuz deyince yüzlerine yayılan geniş tebessüm ve arkasından "*Naam ante Moritanî, lenne Mahfuz ismun min esmai Moritanya: Evet sen Moritanlısın zira Mahfuz Moritanyalılara ait olan isimlerden bir tanesi*" demelerinin beni ziya-

desiyle memnun ettiğini, ümmetin bir parçası olarak kendimi hissetmemi sağladığını ifade etmeliyim. Bir kez daha bu ismi koyduğu için rahmetli babama dua ederken yıllar önce kaldığım Mısır'da da benzer şeyler yaşadığım aklıma geliyor.

Ancak akşam saatlerinde Moritanya'ya ulaşabildiğimiz için günü dinlenmeye ayırdık. Muhammed Bey'den ertesi sabahki program için bilgiler aldıktan sonra istirahat çekildik. Sabah saat dört civarında ezan sesi ile uyandım. Odamda bulunan kül tablasının kokusunun beni ne kadar rahatsız ettiğini o an fark ettim, leş gibi kokan tabağı odanın dışına atarken rabbime beni bu illetten on beş yıl önce kurtardığı için bir kez daha şükrettim. Sabah ezanından sonra müthiş bir Kur'an tilaveti duyunca namaza gitmediğime çok hayıflandım. Ancak bir gün sonra karisinden dinleyemediğim için hayıflandığım kıraatin kasetçalardan okunduğunu öğrenince biraz hayal kırıklığına uğradım. İlk ezandan iki saat sonra sabah namazını kılınca uykum kaçtı, artık uyuyamadım. Türkiye'den gelince galeta ekmeği, zeytin ve peynirden oluşan nevalemi de getirmiştik. Dolayısıyla azağımızı alarak dostlarla birlikte kahvaltıya oturduk. Daha sonra Muhammed Bey, gelip bizi aldı, **Cemiyetu'l-Hayr**'a doğru yola çıktık. Cemiyette bizi Genel başkan Ahmet Tahir Bey ile Genel sekreter karşıladılar. Ekibimize bir taraftan kurban bayramı süresince icra edeceğimiz program hakkında bilgi verdiler, diğer taraftan da kuruluşlarını tanıttılar. Kendilerine ait mescitlerin bulunduğu bahsettiler. Keza İHH ile birlikte yetim programını yürüttüklerini anlattılar,³⁴ yanı sıra başta Deniz Feneri, Can Suyu Derneği ve Avrupa Milli Görüş'ün yardım teşkilatı olan Hasene ile birlikte kurban işlerini organize ettiklerini söylediler. Bu arada cemiyetin İhvanı Müslimin'e yakın düşünceleri olan bir teşkilat olduğunu öğrenince çok mutlu olduğumu ifade etmeliyim. Zira her ne kadar İsrail ile yandaşları ve Batı'nın hoşuna gitmese de köşelere savrulmayan İslam anlayışının hala İhvan tarafından temsil edildiğini söylemeliyim. 1928 yılında rahmetli Hasan el-Benna tarafından kurulan bu teşkilat 1930 yılında ilk kez Suriye'de organize olmuştu. Daha sonra Filistin, Ürdün, Kuzey Afrika'nın tamamına yayılmış, İslami bir bilinç, farkındalık, ümmet şuurunun doğmasına ve yayılmasına ciddi katkı sağlamıştı. Bu gün Fas, Tunus, Sudan ve Gazze şeridinde iktidarda olan yönetimler İhvan'dan istifade edenlerden oluşmaktadır. Mısır'da bunca zulme, katliama, dışlanmaya, öteki ilan edilmelerine rağmen hala "*vasatiye*" yani uçlara savrulmamayı savunuyor olmaları bile takdir edilmeleri ve desteklenmeleri için yeterli bir nedendir. Fakat Vahdettin İnce'nin ifadesiyle "küresel 28 Şubat'ın bir parçası olan" İŞİD (DAAŞ) gibi marjinal

34 İHH birçok ülkede yetim programları yürütmektedir. Moritanya'da bunlardan biridir. İHH'nın yetim programları yürüttükleri ilkeler için bkz. İHH İnsani Yardım Vakfı, 2014 *Yetim Dayanışma Günleri Projeleri: 16-31 Mart, İstanbul 2014.*

gruplar, küresel ajandalarını gerçekleştirmeye çalışan İslam düşmanlarının daha çok hoşuna gittiği için desteklenmekte ve palazlanmaları için katkı sağlanmaktadır.³⁵ Belli bir kıvama geldiğine inanılınca da onların üzerinden ümmetin tamamını, hatta İslam'ın bizzat kendisini cezalandırmak için harekete geçilmektedir, üstelik İslam ülkelerinin bütünü de bu gizli ajandalarının bir parçası haline getirmek için gayret sarf etmekte, kabul etmeyenler ise teröre destek verenler şeklinde kategorize edilmektedir. Oysaki Moritanya'da gördüğümüz dostlar da dâhil olmak üzere İhvan'a yakın olanların tamamı ümmet şuuru ve ümmet bilinci ile hareket etmekte, ümmetin yarasını sarmak için bir mücadele içerisinde olmaktadır. Bu vesileyle bu harekete emeği geçen başta rahmetli Hasan el-Benna, Abdulkadir Udeh, Seyyid Kutup olmak üzere bütün şehitlerini rahmetle anmadan geçemem.

Konu buraya gelmişken Moritanya'daki İslamî hareketlerle ilgili de kısa bilgi vermek istiyorum. Yukarıda bir vesileyle ifade ettiğim gibi Moritanya aslında geleneksel bir yapı arz ettiği için, katı bir Fransız sömürgesi dönemi yaşamış olmasına rağmen kökenleriyle bağı tamamen koparmamıştır. Nitekim daha sonra hakkında bilgi vereceğim mahdararalar ile tasavvufî akımlar, Moritanya halkını bir taraftan Fransız Sömürgesine karşı diri tutmuş, diğer taraftan da köklerine bağlı kalmalarını sağlamıştır. Bununla birlikte Fransa bu topraklar üzerinde kendisine bağlı bir kitle yaratmayı da başarmıştır. Oran itibarıyla küçük bir kitle olsa da iktidar onların elinde olduğu için hep güçlü görünmüşlerdir. Öyle ki 1959 yılında, Fransa Afrika kıtasına bağımsızlık vermeği düşündüğü dönemlerde, bu kitle Fransız Milletler Topluluğu içerisinde kalmayı arzulamıştır. 1960 yılında bağımsızlığını kazandığında da katı Fransız Laikliği ile birlikte Fransa'nın paralelinde bir politika izlemeyi benimsemiştir. Nitekim adı İslam Cumhuriyeti olsa da İslamî tabanlı bir yapının oluşmasına izin verilmemiştir.

Yahya Ebû Zekerriyya'nın verdiği bilgilere göre Moritanya'da bulunan İslamî hareketlerin geçmişi altmışların ikinci yarısına dayanmaktadır. Daha çok da Moritanya dışındaki İslamî hareketlerden etkilenmişlerdir. Seyyid Kutup, Ebu'l-A'la el-Mevdudî, Malik b. Nebi ve Raşid el-Ğanuşi bu bölgeyi en çok etkileyen mütefekkirler arasında yer almaktadır. Ancak Moritanyalı yöneticilerin İslamî hareketleri yasaklaması ve özellikle İslamî hassasiyetlere sahip partilerin kuruluşuna izin vermemesi Moritanya'da kendisine özgü bir dinî yapının oluşmasına da mani olmuştur. İslamî hareket üçe taksim olmuştur.

1- *Selefler*: Bilindiği gibi selefler İslam âleminin bütününde Kadim Selefiye, Suud Selefiyesi ve Cihadî Selefler olmak üzere üçe bölünmüş

35 Bkz. Vahdettin İnce "Küresel 28 Şubat'ın Acizmendileri İŞİD", Yeni Şafak Gazetesi 09 Ekim 2014.

vaziyettedir. Moritanya sahip olduğu tasavvufi arka plandan dolayı, tasavvufa karşı olan Suud Selefiliği ile Cihadî selefiliğe mesafelidir. Bir başka ifadeyle tasavvuf bu bölgelerde cihadî selefiliğin yayılmasının önüne geçmiştir. Bunun yerine daha çok kadim sefeliflik denilen sahabe ve tabiin dönemlerinde yaşayan Müslümanların dinî duruşunu özleyen anlayış savunulmuştur. Bu selefi ekibe *el-Cemiyetu's-Sekafiyeti'l-İslamiyye* denilmekte olup içlerinde Muhammed Fadıl, Muhammed Muhtar Kaki gibi tanınmış şahsiyetler de vardır. Başkent Nevakşut ve Nevazibu gibi büyük kentlerde büyük bir etkinliği bulunan bu ekip daha çok kültürel çalışmalarla tebarüz etmiştir. Moritanya'da sefilelerin kendilerine özgü partileri bulunmamaktadır. Organize bir yapı olmamakla beraber başta *Hizb el-Cumhuriyyi'd-Demokrati* olmak üzere değişik partilerin içerisinde, bu partileri içerden yönlendirme gibi bir çabanın içerisinde olanları vardır. Ancak çoğunlukla siyasî atmosferin dışında okullarda, cemiyetlerde ve camilerde İslam'ı anlatmaya çalışmaktadırlar.

2- *et-Teyyâr el-İslamî*: Daha çok Tunuslu mütefekkir Gannuşî ile Sudanlı mütefekkir Hasan Turabî'den etkilenmiş ve onların çizgisinde bir yol takip etmişlerdir. Bu düşünce akımı kendisini bir öncekilerden, İslamî net bir hedeflerinin olduğunu göstererek, ayırmaya çalışmaktadır. Bu düşünce akımına mensup olan en önemli şahsiyet ise Bumiyye Vuld Ebyâh'tır. Daha çok camiler ile okulları hedef olarak seçmiş, oralarda düşüncelerini anlatmaya çalışmaktadırlar. Bunlara ait organize bir yapı olmadığı gibi kendilerine ait, radyo, gazete ve dergiler de bulunmamaktadır. Çoğunluk itibarıyla Başkentte yoğunlaşmış olsalar da ülkenin her tarafında taraftarları bulunmaktadır.

3- *Hasim*: İslamî hareketin üçüncü parçasını oluşturan *Hasim*, bir öncekilere göre daha aktiftir. *Hasim* kelimesi *Hareketu'l-İslamiyyeti'l-Moritaniyye*'nin kısaltılmışıdır. Ülke içerisinde hareket daha çok kısaltılmış haliyle tanınmaktadır. Bu hareket daha çok yetmişlerin sonunda kendini göstermeye başlamış ve hareket tarzı olarak Humeynî'den oldukça etkilenmiştir. Hareketin başlangıç yıllarında daha çok Seyyid Kutup ve Hasan el-Bennâ gibi İhvan'ın ideologları ve yöneticileri ile Pakistan'daki *Cemaat-i İsmaiyye'den Ebu'l-A'la el-Mevdudî*den etkilenmiş olmakla birlikte İran devriminden sonra Humeynî, Muhammed Bakır es-Sadr ve Ali Şeriatî'nin eserlerini de okumaya başlamışlardır. Hareketin lideri olan Muhammed Vuld Abdullah, bir akedemisyen olup Nevakşut Üniversitesinin hocalarındandır. *Moritanya İslam Hareketi* daha sonra devlet ile ilişkilerinin nasıl olması gerektiği hususunda ikiye bölünmüştür.³⁶

Ancak bir kez daha ifade etmeliyim ki Moritanya'daki İslam anlayışı daha çok tasavvufi temayülldür. Tasavvuf ise son zamanlarda deği-

36 Bkz. Yahya Ebu Zekeriyya, agm.

şime uğramış olsa da temelde zühdü, aza kanaat getirmeyi, dünyadan el etek çekmeği ve elindeki ile yetinmeyi öğretmektedir. Bu da fakirlikle boğuşan Moritanya halkının yaşam biçimine daha uygundur. Dolayısıyla Moritanya halkı siyasî temayüllere sahip bir din algısına çok fazla meyilememektedir. Bununla birlikte bu hareketlerin varlığı da bir realiteyi ifade etmektedir. Nitekim *İhvanu Müslimîn* de son dönemlerde giderek güçlenmiştir. Muhtar Vuld Muhammed'in 26 Haziran 2014 tarihinde *Ahbar* gazetesine yazdığı "*Moritanya: Kaynaklarının Kurutulmasından Sonra İhvan'ın İlk*

Kongresi" başlıklı yazısında da ifade ettiği gibi devlet her ne kadar İhvan'ı yasaklamış, mali kaynaklarının önemli bir kısmına el koymuş olsa da hala güçlü bir şekilde varlığını sürdürmekte ve daha çok da hayır kuruluşları ve fakir fukaraya yardım dağıtarak hem görünür hale gelmekte hem de etkisini artırmaktadır.³⁷ İHH'nın partneri olan Cemiyetü'l-Hayr da bu müesseselerden biri olarak bilinmektedir.

Moritanya'ya gitmişken Türkiye Büyük Elçiliği'ne uğramadan dönmek istemedik. Bu vesileyle elçiliğe gittik. Büyükelçi Kurban bayramı nedeniyle Türkiye'de bulunuyor idi. Üçüncü katip ile dinî ateşe vardı. Onlarla görüştük. Dinî ateşle bazı toplantıların yanı sıra birlikte hacda da bulunduğumuz için beni tanıdı, ancak bunları hatırlatmayınca kadar kendisini tanıyamadığım için biraz üzüldüm. Özlediğimiz Türk çayını içerken Moritanya ile ilgili tatlı bir sohbete de tutuştuk. Onlardan aldığımız bilgiye göre dört milyon nüfusu olan Moritanyalıların büyük bir kısmı şehirlerde oturmakla birlikte önemli bir kısmı da çöllerde ikamet etmektedir. Bu dört milyonun neredeyse yarısına yakını yani bir buçuk milyonu başkentte yaşamaktadır.

Moritanya okur-yazar oranı itibariyle dünyanın geri kalan ülkelere biridir. Nitekim okur-yazar oranı yüzde ellinin çok az üstündedir. Bağımsızlıktan sonra büyük şehirlerde okullar inşa edilmesiyle buralarda okur-yazar oranı yükselse de önemli bir kısmı hala köle olması ve de göçebeliğin hala varlığını koruması bu oranın daha da yükselmesine mani olmaktadır. Dahası eğitim dilinin Fransızca ve Arapça olması ve halkın önemli bir kesimi tarafından Fransızca ile birlikte eğitim dili olan Fasîh Arapça'nın bilinmiyor olması da eğitim önündeki handikaplar arasında yer almaktadır. Yukarıda da ifade ettiğim gibi Halk Arapça'nın mahalli bir lehçesi olan Haseniye'yi konuşmaktadır.³⁸ Büyük şehirlerin dışında ortaokul ve lise de çok yaygın değildir.

Üniversite eğitimine gelince ülkede biri özel olmak üzere üç tane üniversite bulunmaktadır. Tamamı başkentte olan bu üniversitelerin

37 Bkz. el-Muhtar Vuld Muhammed, "Moritanya: Evelu Mu'temerin Li'l-İhvan Ba'de Tecfifi Menabiha", *el-Ahbâr*, sayı: 3328, 26 Haziran perşembe 2014.

38 Bkz. Moritanya'ya ait olan bu lehçe hakkında geniş bilgi için bkz. Muhammed Muhtar Vuld Abâh, 15 vd.

en büyüğü Nevakşot Üniversitesi yani **Câmiatu Nevakşot'tur**. Üniversite 1981 yılında kurulmuş olup 14.000 öğrencisi bulunmaktadır. Üniversitede *Kulliyetü Adab ve Ulum el-İnsaniyye* (Edebiyat ve Beşeri Bilimler Fakültesi), *Kulliyetü'l-Ulûm ve Tekenniyât* (Fen ve Teknik Bilimler Fakültesi), *Kulliyetü'l-Ulûm el-Kannuniyye ve'l-İktisadiyye* (Hukuk ve İktisat Bilimleri Fakültesi), *Kulliyet't-Tıb* (Tıp Fakültesi) bulunmaktadır. Bu fakültelerin yanında bir de *Merkezu Da'dım et-Tedris el-Luğati'l-Hayye* (Yaşayan Dilleri Öğrenmeye Destek Merkezi) adında bir de dil merkezi bulunmaktadır. En fazla öğrencinin bulunduğu Edebiyat fakültesinde felsefe ve sosyoloji, Arap Dili ve Edebiyatı, Tarih, Fransız Dili, Coğrafya ve Kütüphanecilik, Arşiv ve Belge bölümleri bulunmaktadır. Ancak başta Tıp Fakültesi olmak üzere bahis mevzuu fakültelerin çoğu son dönemlerde kurulmuştur. Başkent dışında ise herhangi bir yüksek eğitim kurumu bulunmamaktadır. Moritanyalı öğrencilerden bazıları başta komşu ülkeler olan Fas ve Senegal olmak üzere diğer ülkelere de eğitim amaçlı gitmektedirler. Yine elit insanlardan bazıları çocuklarını Fransa'da okutmaktadırlar.

Eğitim sektörü demişken biraz da mahdaralardan bahsetmek istiyorum. Mahdara veya mahzara yani derslerin verildiği mekân anlamında medreseler için kullanılan bir kavramdır.³⁹ Bu kavram bu bölgelerde önemli bir müesseseye için kullanılmaktadır. Bu müesseseler ilkökul çağında bulunan ve Kur'an tedris etmeye başlayan bir çocuk ile muallim olma yaşına gelmiş ve tedrisini tamamlamak üzere olan bir hoca adayını aynı çatı altında toplayan kurumlardır. Buralarda bir tek hoca efendi tarafından dersler verilmekte olup eğitim meccanen devam etmektedir.⁴⁰ Bu kurumların en önemli özelliği ise kadim dönemde bir mekâna bağlı bir başka ifadeyle sabit olmayışlarıydı. Çöl şartlarında kurulduğu için aynen sair göçebeler gibi yağmuru takip ederek bir mekândan bir başkasına intikal edilerek dolaşılırdı.⁴¹ İlk dönem İslam tarihi kaynaklarımızda eğitim müesseseleri sayılırken çöller de ta'dad edilmektedir. Çöllerin nasıl olur da bir eğitim kurumu olduğunu anlamakta zorlanıyordum. Moritanya'yı görünce aslında benzer bir sistemin erken dönemden itibaren bu şekilde uygulandığını düşünmeye başladım. Bir başka ifadeyle, büyük bir ihtimalle İslam öncesi dönemde de sadece belli kabileler kendilerini çocuk eğitimin adamış ve şehirlerden alınan çocuklara eğitim vermeye çalışmış bundan da geçimlik elde etmişlerdir. Zaten klasik metinlerimiz incelendi-

39 Kavram için bkz. Ömer Faruk Korkmaz, "el-Medresetü'l-İslamiyye fi Moritanya Arzunani'l-Mahdarati's-Şankitiyye", *Medrese ve İlahiyat Kavşağında İslami İlimler (Uluslararası Sempozyum) 29 Haziran - Temmuz 2012*, cilt II, s. 187-201.

40 Bkz. Muhammed b. Sidi Muhammed Mevlaya, *et-Tefsir ve'l-müfessirin bi-Bilâdi's-Şankit: Risaletun ilmiyetun tenavelet el-müfessirine's-Şankitiyyin ve tefasirihim hilale ma yerbu an arbaate kurûn*, Mektebetü İmam Malik, 2008 Kuveyt, s. 34.

41 Bkz. Muhammed b. Sidi Muhammed Mevlaya,36.

ğinde bunun her kabile tarafından yapılmadığı, bazı kabilelerin kadınlarının dadılıkla uğraştığı görülmektedir.

Burada üzerinde durulması gereken noktalardan bir başkası ise modern zamanda durumun oldukça değiştiği, hatta kısmen de iyileştigidir. Zira günümüzde bu mobil okullar istikrara kavuşmuş; çölün uygun bir yerinde kalıcı olarak talebelerinin ikamet edeceği mekânlar inşa edilmiştir. Yerleşim yerlerinin uzağında, çölün ortasında ve modern imkânların tamamından uzakta varlıklarını idame ettirmektedirler.

Ülke genelinde onlarca bulunan mahdaraların en büyüklerinden bir tanesini ziyaret ettik. Böylece hem mahdaraları tanımak istedik. Hem de bizdeki medreselerle karşılaştırmayı murat ettik. Ziyaret ettiğimiz mahdara Vadiyu'n-Nuk bölgesinde olup **Madratu Ummu'l-Kura** adını taşıyordu. Başkente yaklaşık altmış km. mesafede olan bu mahdara çölün ortasında kurulan minik bir cami ve onun etrafında inşa edilen kulübelerden oluşuyordu. Uluslararası nitelikli olan mahdarada başta Gine, Gambiya, Siereleone olmak üzere Afrika'nın değişik ülkelerinden gelen öğrencilerin yanı sıra Avrupa'dan öğrenciler de barınıyordu. Nitekim Norveçli bir öğrencinin de burada okuduğunu söylediler. 300 civarında talebesi bulunduğu ifade edilen mahdarada, bayram olması hasebiyle sadece 30-40 öğrenci vardı, diğerleri ise memleketlerine gitmişlerdi. Medrese ülkenin en ünlü âlimlerden Muhammed Hasan Dedev'e bağlı kurumlardan biri idi. Moritanya'da belli aileler hatta kabileler kendilerini sadece dini ilimlere ve aynı zamanda imamlık ve fetva gibi dini hizmetlere adanmışlardır. Bunlar hayvancılık, çölde kuyu kazmak gibi bazı iktisadi işlerle de uğraşarak hayatlarını idame ettirseler de asıl amaçları öğrenci yetiştirmektir. Bu nedenle bu kabilelere "kebailu't-telebe" yani talebe kabileleri de denilmektedir. Kebâilu'z-Zevâya da denilen bu kabileler silah taşımazlar ve kullanmazlar, onların bu yönünü bilenler de kendilerine dokunmaz, hatta kimi zaman korur da. Bu kitle Moritanya toplumunda asıl elitler sayılan Hasan oğulları kabilesinden sonra ikinci önemli ve elit gurubu teşkil etmektedir.⁴² Dedevlerin de bu kitleden oldukları bilinmektedir.

Medresenin sistemine gelince: mahdaralara bizim Doğu Anadolu medreselerinden oldukça farklı eserler okunmaktadır. Doğu medreselerinde genelde sarf, nahiv ve usul dersleri zorunlu olarak okutulur, diğer dersler ise öğrenci arzularsa verilir. Moritanya'da ise eğitime Kuran kıraati hatta hıfzıyla başlanır, daha sonra Kuran ilimleri, tefsir, hadis ilimleri, hem metin hem şerh, hem de rical ilimleri öğretilir. Yani sıra akide, ilmu'l-keîâm, tasavvuf, fıkıhın usullü, fûruu ve sistematığı, İslam tarihi, siyer ve ensab ilmi, ahlak, adâb, sarf, nahiv, belâğat, şiir divanları, aruz ve vezinleri, mantık, hatta tıp ve coğrafya gibi birbirin-

den çok değişik alanlarda dersler okunmaktadır.⁴³ Bunların büyük bir kısmı da ezberlenmekteydi. Bununla birlikte başta İmam Malik'in *Elfiye* adlı eseri olmak üzere bazı ortak metinler de bulunmaktadır.

Mahdarayı gezerken öğrencilerin geceledikleri yerlerin çok kötü olması beni etkiledi. Bırakın bu günkü Doğu Anadolu medreselerini, bizim öğrenciliğimiz dönemindeki yani kırk elli yıl önceki medreselerle bile mukayese edilemezdi. Bizdeki ister kırk elli kişilik koşullar olsun, ister camilerin hemen yanında bulunan ve talebeliğimizde "hücre" dediğimiz odalar olsun –buraya göre- çok çok iyi durumdaydı. Hatta çamaşırlarımız talebeyi seven köylüler tarafından yıkandığı gibi, yemeğimizi bile köydeki evlerden toplardık. Adına "ratıp" denilen bu yemekler çoğunlukla lezzetli olurdu. Moritanya'ya gelince: bir kaç metrekairelik bu kulübelerde onlarca öğrenci barınmaktaydı. Evli olan öğrencilere ise birer kulübe verilmişti. Duvarlar kerpiçimsi malzemedi, üstü ise saçla örtülmüş vaziyette idi. Saçın içine ise ya tahta çakılmış veya bez gerilmiş; böylece sıcaklığın direk etkisi asgariye indirilmeye çalışılmıştır. Öğrenciler kendi yemek sorunlarını kendileri çözmek durumundadırlar. Yani ortak bir mutfakları veya yemekhaneleri yoktu. Bırakın banyo yapacak yer, doğru dürüst tuvaletin bile bulunmadığı bu mekânlar buraya zengin Müslümanların şefkat ve merhamet ellerinin dokunmasını beklemektedir. Belki de başta İHH olmak üzere, Türkiye'nin yüz akı yardım kuruluşları bu mahdaralara el atar da buralarda Müslümanlara yakışır bir şekilde, ciddi bir eğitimin sürmesine imkân sağlanmış olur.

Bizi gezdiren delikanlı ile sohbet ederken bizdeki sistemin ezberden ziyade anlamaya dayandığını anlattığımda şaşırıyor ve "*buralarda ezber olmadan sizi âlim kabul etmezler*" diyor. "*Kitabın kendisini olduğu gibi aktarabilmelisiniz*" diye de ilave ediyor. Mahdarada eğitim gören çocukların ders materyallerini görmek istediğimizi söyleyince bizi bir sandığın başına götürdüler. İslam'ın erken dönemindeki "icaneleri" andıran levhaların korunduğu sandığın başına, içerisinde çocukların ezberleyecekleri bilgilerin yer aldığı tahta levhalar korunmaktaydı. Bu sandıkta irili ufaklı onlarca levha bulunuyordu. Levhalardan her biri bir öğrenciye ait idi. Her öğrenci günlük dersini onun üzerine yazmakta ve ezberledikten sonra silmekte, yerine yenisini kaydetmektedir. Bir tane levha almak istediğimi söyleyince bunun mümkün olmadığını, çünkü bunların öğrencilere ait olduğunu, ancak onların burada bulunmadıklarını anlattılar. Üzüldüğümüzü gören bir öğrenci kendi levhasını bana hediye edebileceğini söyledi. Doğrusu çok duygulandım. Levhasını alırken ona küçük bir hediye takdim ederek gönlünü almaya çalıştım. Kütüphane var mı dediğimde büyük bir kütüphanelerinin olduğunu, yazmaların da bulunduğunu söylediler. Kütüphaneyi görmek istediğimi

söyledim ve oraya doğru revan olduk. Kütüphane yüz-yüz elli civarında eserin bulunduğu yan yana iki dolaptan oluşuyordu. Yazmalar da sarf ve nahiv ile ilgili yeni bazı mahtutalardan müteşekkil idi.

Bu içler acısı durumu görünce Türkiye'deki cemaatlerin ülkemizde yan yana kurdukları kuran kursları aklıma geldi. Keşke oralarda yan yana Kur'an kursları inşa edeceğimize burada birkaç tane güzel bina yapabileseydik diye düşünüyorum. İnşallah bir gün bir hayırsever bunu önemser de Moritanya ve benzeri ülkelere gelir, kanayan bu yaraya merhem olur.

Moritanya'nın bir başka sorununu ise su meselesi oluşturmaktadır. Nitekim ülkede yeterince akarsu olmadığı için ciddi içme ve kullanma suyu problemi bulunmaktadır. Halk bu sorunu çözmek için kuyulardan faydalanmaya çalışmaktadır. Birçoğu sağlıklı koşullarda olan bu kuyulardan kovalarla çekilen sular ise iki varilin yan yana konduğu eşek arabaları ile bir yerden bir yere taşınmaktadır. Başkent bu arabalarla doludur. Bu, başta Nevakşot olmak üzere ülkenin tamamında önemli bir sektöre dönüşmüş vaziyettedir. Şehrin önemli bir kısmında su dağıtım şebekesi bulunmadığı gibi yukarıda ifade ettiğim gibi kanalizasyon şebekesi de mevcut değildir.

Kuşkusuz bu durum şehrin muhtelif yerlerine halkın susuzluğunu gidermek için keçi derisinden yapılmış su sebillerinin konulmasını zaruret haline getirmiştir. Nitekim Başkent'i gezerken oğlak derilerinden yapılan bu sebillerle sık sık karşılaşılıyorsunuz. Bizdeki tarihi havaic taşlarını hatırlatan bu geleneğin bir benzerini yaklaşık otuz yıl önce İran'da görmüştüm. Sokak başlarında kurulmuş metal sebillerin içine buz da konuluyordu. Oradan geçenler bu sebillerden su içiyorlardı. İşte Moritanya'da gördüğümüz oğlak derilerinden yapılan sebiller de bunun bir değiştiği idi. İçine su konmuş, yanı başına bir maşraba iştirilmiş ve geçenlerin su içmelerine amade kılınmıştı. Adeta tarihin içerisinden süzülerek gelen bu gelenek, asırlarca önce de Moritanya sokaklarında benzer uygulamanın olduğunu hatırlatmakla kalmıyor, medeniyetimizin insana ne kadar çok değer verdiğini görmemize de neden olmaktadır. Günümüzde bile tamamen meccanen, hiçbir para karşılığı olmayan, karşılıksız bir şekilde insanlara hizmeti önemseyen müesseseleri Avrupa'da bulmak oldukça zordur. Oysaki Moritanya gibi ülkeler İslam Medeniyetinin bir parçası olarak sahip oldukları onca fakirliğe rağmen hala mahviyetkar davranabilmekte, sadece insana hizmet etmeyi ve bununla yaratıcısını memnun etmeyi murat edebilmektedir.

Nevakşut sokaklarında dolaşırken ter tarafta meyve tezgâhları ile karşılaşılıyorsunuz. Birçok meyvenin yer aldığı, çoğunlukla da elma gibi Moritanya'da yetişmeyen ve dolayısıyla oldukça pahalı olan meyvelerin yer aldığı bu tezgâhlar sayıca oldukça fazla olmalarına rağmen

meyve alanlar neredeyse yoktur. Moritanya sebze ve meyve konusunda da oldukça fakir, kendi kendisine yeten bir ülke olmadığı için bu meyvelerin neredeyse tamamına yakını dışarıdan ithal edilmektedir. Bu durum bahis mevzuu meyvelerin halka ulaşması için bir sektörün olmasını sağlamıştır. Ancak Moritanya gibi, günlük bir dolardan çok az pir para kazanan bir ülkede, kilosu birkaç doların üstünde olan bu pahalı meyveleri yemeleri çok kolay değildir. Bu da bahis mevzuu tezgâhların önünün boş olmasına neden olmaktadır.

Bunca fakirliğe rağmen son derece güzel ve lezzetli ekmeğe sahip olması ise ayrıca dikkat çekici idi. Nitekim Moritanya'da adına Fransız ekmeği dedikleri baget ekmecekler satılmaktadır. Gerek buğdayın gerekse unun dışarıdan ithal ediliyor olması bu lezzetli ekmeği de pahalı hale getirmiştir.

Başkent Nevakşot Fransızlar tarafından planlanmış olması hasebiyle yeni ve modern bir kent. Bir başka ifadeyle şehir planlaması açısından baktığımızda Nevakşot düzenli ve planlı bir şehir. Ancak alt-yapı eksikliğinin varlığı her yerde kendisini hissettirmektedir. Nitekim şehrin büyük bir bölümünde kanalizasyon sistemi hala bulunmamaktadır. Ya fosseptik çukurlarından veya sokakların kenarlarına kazılan arklardan istifade edilmiştir. Bu da şehrin kokusunu birçok yerde oldukça ağırlaştırmaktadır. Şehrin kurulduğu yer aslında çölden kazanılmıştır. Bir başka ifadeyle şehir deniz kenarında kurulmuş olsa da aslında çölün üzerine inşa edilmiştir. Nitekim şehir içi caddelerin hemen kenarları bile çöl kumları ile dolu idi.

Moritanya'nın bir diğer sorununu ise sağlık sektörü oluşturmaktadır. Ülkenin bütününde toplam olarak sadece 220 uzman hekimin görev yapıyor olması benim ne demek istediğimi ortaya koymaktadır. Dahası ülkede sadece hekimler bazında sıkıntı yok, sağlık sektörü çalışanlarının tamamında aynı sıkıntılar bulunmaktadır. Tıp fakültesi Moritanya'da henüz kurulmuş, ancak mezun vermemiş olası bu sorunun uzun yıllar devam edeceğini göstermektedir. Sağlık sorunu yaşayan zenginler Senegal veya Fas'a gidiyorlar, diğerlerinin durumu ise Allah'a emanet. Örneğin Cemiyetu'l-Hayr'ın başkanının çocuğu beş yaşında olmasına rağmen konuşamıyordu ve üstelik de ayağı birkaç yıl önce kırılmıştı. Tedavi edilmediği için ayak kemikleri kaynamamış ve biri diğerinden ayrı duruyordu. Diğerlerine göre daha şanslı olduğu için Senegal'e götürülmüş, ameliyat ettirmiş, ancak tedavisi başarılı olmamış ve hala hayatına bu şekilde devam etmektedir.

Sokakta gezerken teninize bakanlar sizinle ilk hitabı Fransızca olarak başlıyorlar. Daha sonra Türkiye'den olduğunuzu görünce hem tavırları, hem beşâşetleri değişiyor. Size "*kendi ülkenize hoşgeldiniz*" diyorlar. Türkiye ve Türk insanını müthiş derecede seviyorlar. *Cemiyetu'l-Hayr*'ın

genel sekreteri, başbakanımız sayın Ahmet Davutoğlu'nun Malezya'dan iş arkadaşı olup uluslararası ilişkiler uzmanı ve şimdi de Nuvakşot Üniversitesi'nde öğretim üyesi olarak çalışan Dr. Ahmedo bize Cumhurbaşkanımız sayın Recep Tayyip Bey'in buralarda çok sevildiğini, seçimlere katılması durumunda oyların yüzde doksanını alabileceğini gülümseyerek anlatıyor. Keza her konuştuğunuz entelektüel size Osmanlı'nın hilafet merkezi olduğunu, Ümmetin liderleri olduğunu söylüyor ve Türkiye'yi lider bir ülke olarak gördüklerini ifade ediyorlar. Türkiyeli Müslümanlarla Moritanyalıların ilişkilerinin eskiye dayandığını anlatıyorlar. Hatta onlara göre Osmanlı döneminde Moritanyalı bir âlim halife tarafından İslam'ı anlatması için Almanya'ya gönderdiğinden bahsediyorlar. Bunu da *"belki biz Osmanlı hilafetinin dışında idik, ancak kendimizi hilafete bağlı hissettik. Hatta bize görev tevdi edildiğinde hiç itiraz etmeden yerine getirdik"* edasıyla anlatıyorlar.

Bunları her dinlediğimizde Türkiye'nin bir vatandaşı, bu devasa ümmetin bir bireyi olarak işimizin ne kadar zor olduğunu görüyorsunuz. Hele hele bir gün sonra İHH temsilcileri olarak hep birlikte sabah namazına gitmeye karar verdik. Namaza gidip ilk safta, imam efendinin arkasında namaza durduk. Namazdan sonra hoca efendi dua için cemaate dönüp bizi ve üzerimize giydiğimiz İHH yeleklerini görünce *"Türkiye'den gelen misafirlerimiz, sizlere hoş geldiniz diyorum. Osmanlı döneminde Türkler İslam Coğrafyasında ciddi hizmetler yapmıştı. Bugün bu bayrağı siz değerli kardeşlerimiz taşıyor. Yaptığınız iş çok değerli. Biz Türkiye'yi yakından takip ediyor ve her alanda başarılı olması için dua ediyoruz. Türkiye yeniden tarihteki gibi İslam toplumuna liderlik edecek İnşallah. Hepiniz kardeşiz ve bu kardeşliği yaşatmalıyız. Tekrar sizlere hoş geldiniz diyorum"* dedikten sonra kalktı teker, teker bize hoş geldiniz dedi. Sonra cemaate dönerek *"kardeşlerinize hoş geldiniz deyin"* dedi. Bunun üzerine orada bulunanlar kalkarak bizi kucaklayıp *"hoş geldiniz"* dediler. Bu hayatım boyunca unutamayacağım bir manzaraydı benim için. Yıllar önce İspanya'nın Malaga kentinde bir akşam namazına kızımla birlikte gitmiştik. Namazın bitiminde Arapça konuşan bir hoca efendi minbere çıkmış ve şöyle demişti: *"Aziz Müslümanlar bu gün bir kardeşiniz Müslüman oldu. Kalkın ve kardeşinizi tebrik edin"*. Benim de içinde bulunduğum cemaat sırayla yeni kardeşimizi kucaklamış, tebrik etmiştik. O an hissettiklerimi anlatmak çok zor. Aynı duyguları sabahın o saatinde imamının bu davranışı ile bir kez daha hissettim. Bir taraftan ümmetin bir parçası olduğumu, diğer taraftan da ümmetin ne derce büyük bir yapı olduğunu düşündüm. Moritanyalı kardeşlerimizin bizden beklentilerini görüyor ve omuzumuzdaki yükün ağırlığını hissediyor, eziliyorum.

Camiden ayrılıp otele geldiğimizde arkadaşlara *"bu kurban organizasyonlarını düşünen ve ilk başlatan akla hayran kaldığımu, bu organi-*

zasyonların bir et dağıtma organizasyonu olarak algılanmaması gerektiği, bunların ümmetin birlik ve bütünlüğü, kardeşliği, yekliği ve tekliği için bir yapı malzemesine dönüştüğünü anlatıyor ve onlara dua ettiğimi" ifade ediyorum. Evet belki biz kurban bayramında kendi ailemizin içerisinde olmayacağız. Ancak çok daha önemli bir yerde daha büyük bir ailenin parçası olduğumuzu hissederek onlarla birlikte, içlerinde bir nefer olarak hareket etmenin onurunu ve mutluluğunu yaşayacağız.

Cuma namazını Moritanya'nın en büyük camilerinden birinde, İbn Abbas camiinde, kıldık. Devletin en merkezi camisi olan bu mabedin hemen yanında resmi daireler de yer almaktaydı. Dolayısıyla devlet erkanı da burada namaz kılıyordu. Moritanya müftüsünün kıldıracağı Cuma namazının hutbesinin konusu hilal meselesi idi. Müftü neden İslam âleminin diğer bölgelerinden farklı olarak bir gün sonra bayram yaptıklarının illetini uzun uzadıya anlattı, özetle Maliki mezhebine mensup oldukları için kendilerine göre hilalin mutlaka çıplak gözle görülmesi gerektiğini ifade etti. Hilal çıplak gözle görülmediği sürece bayram yapılamayacağına dair rivayetleri aktararak konuşmasını temellendirmeye çalıştı.

Cuma namazından sonra başkentin varoşlarını gezmeye karar verdik. Aman Tanrım bu kadar fakirliğin olabileceğini hiç düşünmemiştim. Kulübe bile denemeyecek mekanlar, çatılmış dört ağaç ve üzerine gerilmiş çadırlar, bazen onlar bile yok, zaman zaman birkaç metreden oluşan kulübecikler, su yok, banyo yok, tuvalet yok. Bu mekanların ortasında kokan çöp yığınları, durumu daha iyi olanların çadırlarının önünde birkaç keçi, etrafta koşuşan çocuklar, durduğumuzda etrafımızı saran kadınlar ve çocuklar. Bunları görünce bir taraftan sahip olduğumuz nimetler içerisinde yüzen ve kıymetini bilemeyen, şükürünü ifa edemeyen insanımız aklıma gelirken, diğer taraftan bunca fakru zaruret içerisinde dünyanın tamamına sahip imişçesine gülümseyen bu mutlu yüzleri güldüren temel saikin ne olabileceği düşüncesi zihnime adeta üşüşüyor. Bu insanlara karşı ümmet olarak ne büyük sorumluluklarımızın olduğunu, debdebe içerisinde hayatlarını idame ettiren onca Müslümanın duyarsızlığını, insanlığın bu fakr ü zaruret karşısında sınıfta kaldığını bir kez daha hissettim.

Mihmandarımız Baba bizi başkentin hemen bitiminde kum tepelerinin olduğu bölgeye götürdü ve minik bir safari tecrübesi yaşattı. Bu minik kum tepelerini görünce, yazılı metinlerde hep okuyageldiğimiz İslam'ın doğduğu coğrafyada hızla değişen coğrafi şekillerin nasıllığını zihnimde kurmaya çalıştım. Zira etrafa bakınca hemen yanınızda, bir zamanlar çekilen tel örgüler olduğu veya ihata duvarı olduğu anlaşılan mekânların nasıl kumlar tarafından yutulduğunu görüyorsunuz. Bu durum hızla yer değiştiren kumların nasıl hareket ettiklerini an-

lamanız için yeterli fikir vermektedir. Hele hele bu bölgeye yakın bir yerdeyken başlayan kum fırtınası, bir taraftan bu zorlu çöl iklimini yaşayarak anlamamızı sağlarken diğer taraftan dir'a denilen giysinin marifetlerini de anlamamıza imkan tanımış oldu. Moritanya'nın geleneksel giysisi olan dir'a aslında büyükçe bir nevresime benzemektedir. Her iki tarafı açık, ortasında ise başınızı dışarıya çıkaracağınız bir kısım bulunmaktadır. Başınızı oradan çıkarıp kenarlarını katlayarak omuzunuzun üzerine koyuyorsunuz. Fırtına patlak verdiğinde hemen kollar ve baş içeri çekiliyor ve dir'a muazzam bir zırha dönüşüyor. Böylece elbise için neden dir'a adının verildiğini de anlamış oluyorsunuz. Zira "dir' " kelimesi Arapça'da zırh demektir. Böylece bu kıyafeti giyerek aslında zırhlanmış oluyoruz (: Bunu müşahede ettiğimizde Dr. Murat'ın söylediği *"İşte gelenek böyledir. Her zaman mutlaka bir işe yarar, onu tahrip ederek bir yere ulaşamaz"* cümlesiyle geleneği tahrip ederek modern bir dünya kurabileceğini sanan çağın modernist insanının içine düştüğü paradoksu özetlemesi çok hoşuma gitti.

Çölün şehirle birleştiği noktada deve ağılları bulunmaktaydı. Bu deve ağıllarında şehirden gelenlere deve sütü satıldığını öğreniyoruz. Şehrin bu kısmı adeta binlerce yıl öncesine dayanan bir geçmiş ile modern dünyayı iç içe girdirerek yaşıyor. Develeri, hareketlerini, süt emmeye çalışan yavrularını seyrederken adeta tarih kitaplarında zikredilen binlerce yıl öncesindeki büyümlü dünyada kendinizi hissediyorsunuz.

Cumaya gittiğimizde caminin avlusunun bayram namazı için hazırlandığını gördük. Bizi buraya getiren Cemiyetu'l-Hayr'dan Baba bize bayram namazına başta devlet başkanı olmak üzere halkın tamamının dir'alarını giyerek geldiklerini söyledi. Bu da bana Hz. Peygamber döneminde insanların Cuma ve bayram namazlarını musallalarda kılma geleneklerini hatırlattı. Her kes en temiz kıyafetlerini giyer, başlarında Hz. Peygamber olduğu halde musallaya gider ve Cuma namazlarını orada hep birlikte kılarlardı. Benzeri durumun Moritanya İslam Cumhuriyeti'nde hala yaşıyor olması onların bizden daha fazla geleneklerine bağlı olduklarını gösteriyor. Zaten geleneğe bu bağlılığın bir devamı olarak herkes mahalli kıyafeti olan dir'asını giyiyor ve öylece namaza geliyor. Sokaktaki hanımların çok az bir kısmının mütesettire olmaması yaşadıkları ağır Fransız sömürgeciliğine rağmen büyük ölçüde geleneklerini koruduklarının bir başka kanıtı olarak karşımızda durmaktadır.

Nevakşot Üniversitesi hocalarından Muhammed Abdurrahim b. Hammadi'nin verdiği bilgilere göre, Moritanya erkek egemen bir ülkedir. Her ne kadar son yıllarda kadınlar değişik sahalarda görünmeye başlamış olsa da, hatta parlamentonun %20'si kadınlardan oluşmuş olsa da bu erkek egemen yapı katı bir şekilde varlığını korumaktadır. Özellikle başkent dışında erkek egemen yapı daha katı vaziyette görünmektedir.

Son olarak biraz da Moritanya'nın geleneklerinden bahsetmek istiyorum. Bu güzel ve şirin ülkenin kendine özgü gelenekleri bulunmaktadır. Bu geleneklerin en dikkat çekenini ise düğün merasimleridir. Örneğin bizde velime dediğimiz düğün yemeği oğlan tarafından verilirken; Moritanya'da tam tersi, bu yemek kızın ailesi tarafından verilmektedir. Gelin ile güveyin nikah akdi gerçekleştikten sonra bu durum davul ile halka duyurulmaktadır. Oğlan tarafının düğünde oyun oynayanlara bir hediye takdim etmesi veya para vermesi gelenektir. Yine düğün esnasında özellikle mahdaralarda bulunan öğrencilere bir koyunun gönderilmesi de bir gelenek olarak hala yaşamaktadır. Gelin ile damadın ailelerinin karşılıklı hediyeleşmeleri de geleneksel olarak son derece önemlidir. Bayramlarda damadın kızın annesi veya teyzesine kurbanlık bir hayvan götürmesi gerekir. Moritanya'yı dünyanın diğer bölgelerinden ayıran geleneklerinden biri de zenginliğe verdiği değerdir. Kendileri fakir olsalar da zenginlik önemlidir ve değerli kabul edilmektedir. Bu durum güzellik anlayışlarını da değiştirmiştir. Dünyanın her yerinde ince yapılı hanımlar güzel kabul edilirken, Moritanya'da bunun tersi geçerlidir. Zira şişmanlık zenginlik belirtisi olarak kabul edildiği için makbul olarak görülmüştür. Bu nedenle şişman hanımlar tercih edilmekte ve bunların daha güzel oldukları kabul edilmektedir. Hatta bu nedenle ailelerin evde kalmamaları için çocuklarını şişmanlatmaya çalıştıkları ifade edilmektedir. Kız çocuklarının sünnet ettirilmesi geleneği de bu ülkede hala yaşamaktadır.

Bayram Namazı: Bayram namazından önce cemiyetin merkezine davet edilmiş ve birlikte namaza gideceğimiz söylenmişti. Merkeze geldiğimizde bizlere de birer dir'anın hazırlandığını gördük. Dir'alarımızı onların rehberliğinde giyerek namaza doğru yola revan olduk. Aynen anlatıldığı gibi caminin etrafındaki boş alanda namazımızı kumlar üzerinde kıldık, başta devlet başkanı olmak üzere devlet ricalinin de hazır bulunduğu namazı keza Moritanya müftüsü kıldırılmış oldu.

Namazdan sonra kurban kesim yerine gittik. Partner kuruluşumuzun deneyimli olduğu ilk andan itibaren gözümüze çarptı. Biz, Deniz Feneri ve Hasene müesseselerinin kurbanlarımızı aynı yerde kestik. Önce Deniz Feneri'nin kurbanları kesildi. Seyrederken ne kadar düzenli olduklarını düşündüm. Maşaallah çok ciddi tasarlamışlar, her hayvanın sırtına yapıştırmak için rakamlar bile getirmişler. Hangi hissedarların kaç numaralı sığıra ortak oldukları bile belli idi. Ciddi bir çalışmanın mahsulü olduğu anlaşılıyor. İHH'ya sıra geldiğinde sıcaklar bastırmaya başlamıştı. Kurbanların yarısını kısa süre içerisinde kestik. Partner kuruluşun bulunduğu ve büyük bir ihtimalle de cemiyetle gönül bağı olan kardeşler çok maharetli idiler. Koyun boğazlar gibi tosunu boğazlıyor, oğlak yüzer gibi de yüzüyorlar. Hemen de parçalara bölüyorlardı. Cemiyetu'l-Hayr tarafından getirilen gayet temiz ve mo-

dern poşetlere konuyor ve kamyonetlere yüklenerek ehline dağıtılmak üzere yola çıkarılıyordu.

Üç gün kaldıktan sonra ekipten ayrılmak ve İstanbul'a geri dönmek zorunda kaldım. Erken geri dönmek mecburiyetinde kaldığım için biraz hüznlendiğimi ifade etmeliyim. Keşke dönmek zorunda kalmamış olsaydım diye aklımdan geçirirken, "*gerçekleşen her şeyde bir hayır vardır*" hadisini hatırlıyorum. Şayet kalabilseydim, Karadeniz'in kıvrak zekâsını mümin kişiliği ile birleştiren Dr. Murat'ın Trabzon'dan getirdiği ve mahallede bir çocuğa giydirirken gördüğüm üzerinde "*ben bir yavru hamsiyim*" yazılı Trabzon Spor formalarının bir takım kadar esmer yüzlü kardeş çocukların üzerinde nasıl durduğunu da görmüş olacaktım. Artık bunları hayal ile iktifa edecek veya bir şekilde resimlerini görecektim. Keza Hakan Bey'in ceplerine doldurduğu şeker ve balonları çocuklara dağıtırken yüzlerine yayılacak olan gülümsemeyi de ancak hissedecektim.

Havaalanına Muhammed Bey tarafından bırakıldım. Dönerken geldiğimden daha sıkı kontrol edildim. Sivil bir polis yanımda ne kadar (el-umletu's-sa'be) nakit para olduğunu soruyor. Cüzdanı açıp gösterince ikimiz de gülümsüyoruz. Bunun dışında başka para olmadığını görünce bu kez ülkeye niye geldiğimi soruyor. Kurban organizasyonu deyip, yarım saat onunla uğraşacağıma kolayı tercih ediyor ve "seyahat" diyorum. Dünyanın sihirli sözcüğü turizmin burada da etkili olduğunu görüyor biraz da hüznleniyorum. Polis bu cevabımla iktifa ediyor ve "öyleyse güle güle" diyerek beni uğurluyor. Bilindiği gibi döviz rezerve sıkıntılı olan ülkeler sahip oldukları paraların ülke dışına çıkmamasını bu şekilde sağlamaya çalışmaktadırlar.

Uçağa binince, İstanbul'a gideceğine Afrika'da yoluna devam ettiğini fark ettim. Senegal'in başkenti Daka'ya doğru ilerledi. Direk İstanbul'a döneceğimizi beklerken Senegal'e uçuyor olmamız beni biraz şaşırttı. Hosteslere sorunca Daka'dan İstanbul'a direk uçacağımız bilgisini aldım. Bir saat sonra Daka'ya indik. Uçağın penceresinden gördüğüm Senegal, Moritanya'ya göre daha yeşil, hatta akarsulara da sahip. Zaten başkent de Navakşot'a göre çok daha modern ve gelişmiş gibi görünüyor. Akşam altı buçukta bindiğim uçağı, ancak ertesi gün sabah altı buçukta terk ediyorum. Tam on iki saatimi uçakta geçirmiş oluyorum. Hayatımın en uzun uçak yolculuklarından biri olan bu yolculuğun sonunda İstanbul'a dönerken bir taraftan ümmetin bir parçasını geride bırakmanın hüznünü yaşıyor, diğer taraftan bütün İslam âleminde hep merkez olarak anlatılan veya görülen İstanbul'a dönmenin heyecanını taşıyorum.

نظرية النغم الخفي في القرآن الكريم

د. إسماعيل عبد الغني التميمي

KUR'AN-I KERİM'DE DERUNİ MUSİKİ NAZARİYESİ

Özet

Bu araştırma Kur'an-ı Kerim' deki derüni müsikîyi ortaya çıkar-mayı ve onu başkalarından ayıran unsurları apaçık ortaya koy-mayı hedeflemektedir. Çünkü Kur'an-ı Kerim nağmelerinin insan ruhunda öyle üstün bir etkisi vardır ki, bunu ne şiirde nede ne-sirde hiçbir nağmenin ortaya koyması mümkün değildir. Binaen aleyh bu araştırma Kur'an'ın metin güzleğini ortaya koyacak, dil özelliğinin sırlarından bir sırrı keşfedecektir. Bu çalışma Arap Di-linin korunmasında Kur'an nağmelerinin önemini ispat edecektir. Kur'an-ı Kerim Arap diline hâkim olmuş, onu yönlendirmiş, lafızlarını kalıba dökmüş, manalarını sıkıca birbirine bağlamış, orijinalitesini sağlamış, değerini ve büyüklüğünü ikmal etmiştir. Dolayısıyla Arap dili ışığı sönmeyen Güneşten daha değerli hale gelmiş, asırlar ve zamanlar boyu o ışıkla kâinatı ışıtmıştır. Bina-enaleyh Kur'an Arap dilini mağlup olmayan hücceti, bozulmayan meziyetidir. Allah bu Kur'an ile Arap Dilinin nurunu arttırdıkça arttırmıştır.

Nağme (müsikî/melodi) nazariyesinin esası Arap Nahvidir. Çünkü Nahiv, birbiriyle alakası noktasında kelamın araştırılmasına önem verir. Nağme de bu alaka ve birliktelikten doğan etkiyi araştırır. Çünkü o, bu alakanın tohumundan doğan meyveyi etüt etmeye önem verir. Dolayısıyla nahvin ortaya koyduğu kelamın bir kısmı diğerini tamamlar. Bu araştırma kısaca Kur'ânî kıssaya bir misal vermektedir. Çünkü Kur'an kıssaları benzeri olmayan bir şekilde ortaya çıkar. Herdefasında Kur'an kıssalarının tekrarı ise, o Kur'an nağmelerinin arkasında saklı manalara delalet eder. Yani kıssanın kıssa ile olan irtibatını kıssanın süre ile olan irtibatı, bunun da ötesinde sürenin süre ile irtibatını ve sürenin külli bir manayı ifade ettiğini kastediyoruz ki, bunu tek başına ne lafız ne de mana temsil edebilir. Buda gösterir ki Kur'an-ı Kerim'de ki gizli nağme (nağm hafi) nin bir kısmı seni diğer kısmıyla irtibata geçirir.

Abstract

The goal of this study is to explore the different melodies and tones used in the Quran; and to clarify the distinctive aspects of it, this is due to the Quran having a major influence on the human soul that are not effected by poetry or continuous prose therefore studying it will be in the same category as identifying a secret out from its many linguistic miracles. This study leads

on to prove how vital the melody and tone shown in the Quran is to memorizing the Arabic language. The Quran has grasped the Arabic language firmly, enhanced its vocabulary, organized its meanings, completed its ingenuity, and finalized its splendour and majesty, and made it grander than the sun as its brightness never fades, which shone across different ages and times, for it's the excuse that never refutes and it's a feature that never annuls, God gave it light upon light.

The theory behind the melody and tone in the Quran lies in the Arabic grammar. The grammar means to relay word by word and therefore the melody and tone are an effect of their close relationship and entanglement; because it's a study of the fruit that resulted from the seed of direct correlation, therefore a piece of it will complete the other piece, he cites stories in the Quran in an imaginative manner. It stands to show that story by story, the repetition of every example portrays hidden meanings behind due to the melody and tone, what it means to connect story by story and story to imagery and even further than that imagery to imagery, this is resulted due to a complete meaning that is not grasped by a word or words, nor a sentence or sentences, which shows that the Quran reaches to you piece by piece.

الملخص:

يهدف هذا البحث إلى الكشف عن مكونات النغم الخفي في القرآن الكريم، وإلى استجلاء العناصر المميزة له، ذلك أن لنغم القرآن الكريم أثرا بالغاً في النفس الإنسانية لا يُحدثه فيها أي نغم في الشعر أو في النثر، فتكون دراسته استظهاراً لجمالية النص القرآني، للكشف عن سر من أسرار إعجازه اللغوي، وتقود هذه الدراسة إلى إثبات أهمية النغم القرآني في حفظ اللغة العربية، فلقد أمسك القرآن الكريم بناصية اللغة ووجهها، وسبك ألفاظها، وحبك معانيها، وأتم إبداعها، وأكمل بهاءها وجلالها، فكانت أبهى من الشمس لا يخبو نورها، فشعت به على مدّ العصور والأزمان، فهو حجتها التي لا تُدحض، ومزيتها التي لا تُنقض، زادها الله به نورا على نور. إن نظرية النغم أساسها النحو العربي، فالنحو يُعنى بدراسة الكلام حين يعلق بعضه ببعض، والنغم يدرس أثر ما ينشأ من ذلك التعالق والتجاور؛ لأنه معني بدراسة الثمرة الناتجة من بذرة التعالق، فيكون بعضه مكتملاً لبعض، ويضرب البحث مثلاً على ذلك القصص القرآني في صورته المجملة، إذ يظهر قصصه على صورة ليس لها، وتكراره في كل مرة دليل على ما يكمن من معان تتخفى خلف النغم، ما يعني ذلك ارتباط القصة بالقصة، والقصة بالسورة، بل إلى حد أبعد من ذلك وهو ارتباط السورة بالسورة، وتأديتها لمعنى كلي لا يمثله اللفظ ولا المعنى وحدهما؛ ما يدل على أن النغم الخفي في القرآن الكريم يوصلك بعضه إلى بعض.

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على الهادي المبعوث رحمة للعالمين نبي الأولين والآخرين وعلى آله وصحبه أجمعين، ثم أما بعد:

فلقد ختم الله عز وجل الوحي بالقرآن الكريم، «أرفع نص عربي موثوق به، منه نهل العلماء والفقهاء أحكامهم، وعليه ثبتوا قواعدهم، ومن مورده العذب استقى الشعراء والبلغاء نظمهم ونثرهم»¹، ومن تمام بلاغة القرآن الكريم الإعجاز، وهي أعلى طبقة من طبقات البلاغة²، يُبهر السامع فلا يستطيع معه إلا أن يُقرّر بعظمته وجلاله، فلا يستطيع أن يجاربه لا بلفظه ولا بمعناه، ولا بنظمه ولا بنغمه؛ لذا فقد كان نغم القرآن الكريم متجانسا محكما، لا اعوجاج فيه ولا أمت ولا نشوز، فكل صوت من أصواته ذو نغم سلس وجرس عذب، وفي ذلك قال الله تعالى في محكم التنزيل: { قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عَوْجٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ } الزمر: ٢٨ ، ومن تمام الاستقامة وعدم الاعوجاج أن لا ينشز صوت عن محله، ولا يخرج جرس عن نسقه، وهذا من أتم آيات الإعجاز القرآني وأكملها.

لم يقف الإعجاز اللغوي في القرآن الكريم ليبهر العرب القدامى وحدهم؛ بل ما زال إعجازه معينا لا ينضب، وغيثا لا ينقطع، يزيد رونقه وبهاؤه مع كثرة الترداد وطول المداومة، و« التماس النظريات الصوتية المعقدة في رحاب القرآن العظيم مما يحتاج إلى الصبر والأناة، واستكناه فصائل هذا الملحظ الدقيق مما يدعو الى الترصّد والتصدي والاستنتاج»³.

ظهرت كثير من المؤلفات والمصنفات والدراسات التي كانت تطمح بأعينها إلى استظهار جمالية النص القرآني وإعجازه، فكانت الآراء المختلفة تعزو سر إعجازه إلى قضايا شتى، غير أنها تتفق على أن هناك سرا خفيا يقف وراء ذلك الإعجاز، لذلك فإن دراسة النغم القرآني تقود إلى الكشف الدقيق والدرس العميق في ماهية هذا الإعجاز.

1 نظر: ابن مالك، جمال الدين الأندلسي، شواهد التوضيح والتصحيح لمشكلات الجامع الصحيح، تحقيق طه محسن، دار الآفاق العربية، القاهرة، 1405هـ/1985م، ص-306 ص307.

2 نظر: الرماني، علي بن عيسى، النكت في إعجاز القرآن، ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق محمد خلف ومحمد زغلول سلام، دار المعارف، مصر، ط3، 1976م، ج1/ص75. وانظر: الخطابي، أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم، بيان إعجاز القرآن، تحقيق محمد خلف الله أحمد ومحمد زغلول، ط4، دار المعارف، القاهرة، ص26.

3 محمد الصغير، الصوت اللغوي في القرآن، دار المؤرخ، بيروت، موسوعة الدراسات القرآنية، ط1، دت، ص6.

طرق كثير من العلماء موضوع الإعجاز اللغوي، وذكر بعضهم النغم الخفي بشيء من الإشارة إلى ذلك الأثر الذي تجده النفس من اللذة في قراءة القرآن أو استماعه، فصنّف محمد بن يزيد الواسطي (ت302هـ) كتاباً أسماه «إعجاز القرآن»، ثم كتب علي بن عيسى الرمانى (ت384هـ) كتاب «النكت في إعجاز القرآن»، وألف أبو سليمان الخطابي (ت288هـ) كتاب «بيان إعجاز القرآن»، ثم كتب القاضي أبو بكر الباقلانى (ت403هـ) كتاب «إعجاز القرآن»، ثم وضع عبد القاهر الجرجاني (ت471هـ) كتابه «دلائل الإعجاز»⁴، غير أنه نفى أن يكون ثمة مزية للألفاظ من حيث هي أصوات، ثم كتب سيد قطب كتابين أحدهما «في ظلال القرآن»، والآخر «في التصوير القرآني» ذكر فيهما كثيراً من مظاهر النغم القرآني.

أولاً: معنى النغم لغة:

أشار المعجميون القدامى إلى الترادف بين معنى النغم والجرس، وأنهما يدلان على الصوت الخفي، فقال ابن منظور: النغمة: جرس الكلمة، وحسن الصوت في القراءة وغيرها، وهو حَسَنُ النَّغْمَةِ، والجمع نَغْمٌ، ثم قال: وعندى أن النَّغْمَ اسم للجمع، وقد تنغم بالغناء ونحوه، وإنه ليتنغم بشيء أي يتكلم به، والنغمة الكلام الحسن، وقيل: هو الكلام الخفي⁵، كذلك قال الجوهري، والفيروزآبادي⁶، وقال ابن فارس في مقاييسه: «النون والغين والميم ليس إلا النغمة: جرس الكلام وحسن الصوت بالقراءة وغيرها، وهو النغم، وتنغم الإنسان بالغناء ونحوه»⁷.

وإليه أشار ابن منظور في كلامه على معنى الدندنة: «أن يتكلم الرجل بالكلام تسمع نغمته ولا تفهمه عنه؛ لأنه يُخْفِيهِ»⁸، وكذا قال الجوهري في المادة نفسها⁹، وقال في معنى القهقهة: «لعجلة السير، كأنهم توهموا لجرس ذلك جرس نغمة فضاعفوه»¹⁰.

4 لرافعي، مصطفى صادق، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، المكتبة العصرية، القاهرة، 1426هـ، ص127.

5 بن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، 2003م، ج12/ص590.

6 نظر: الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط2، 1399هـ/1979م، ج5/ص2045.

7 بن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر، دمشق، المجمع العربي الإسلامي، 1399هـ/1979م، ج5/ص452.

8 بن منظور، لسان العرب، ج13/ص160.

9 لجوهري، الصحاح، ج5/ص2114.

10 بن منظور، لسان العرب، ج13/ص531.

ويرادف معنى النغم في المعاجم معنى الجرس، فقد ذكر ابن منظور المعنى نفسه في مادة «جرس»، فقال: إن الجرس هو الصوت نفسه، والجرس بفتح الجيم وكسرهما الصوت الخفي، ثم قال: وجرست وتجرست أي: تكلمت بشيء وتنغمت به¹¹، وذكر صاحب العباب الزاخر قول ابن دريد: «الجرس صوت خفي، يقال: ما سمعت له جرساً؛ أي: ما سمعت له حساً»¹²، وذكر ذلك الجوهري في صحاحه، وابن فارس في مقاييسه، والفيروزآبادي في قاموسه¹³، فالنغم والجرس بمعنى¹⁴.

ثانياً: النغم والنظم في الدراسات القديمة:

إن الكلام على قضية النظم والنغم يعيد إلى الأذهان قضية اللفظ والمعنى التي أثارها الجاحظ في منتصف القرن الثاني للهجرة حين قال عبارته المشهورة: «المعاني مطروحة في الطريق يعرفها العجمي والعربي، والبدوي والقروي، إنما الشأن في إقامة الوزن، وتخيّر اللفظ، وسهولة المخرج، وفي صحة الطبع وجودة السبك»¹⁵، غير أن هذا البحث ليس معنياً بأن يُثير هذا الخلاف القديم؛ لأن أصل الاختلاف بين الأقوال مصدره إما التأثير بعلم الكلام، وما لحقه من تأثر المعتزلة أو الأشاعرة به، وإما الاختلاف في حد الفصاحة والبلاغة، ونحن لسنا بصدد الكلام على الخلافين بشيء.

ولكن يمكن أن نقسم أقوال العلماء في قضية اللفظ والمعنى إلى أربعة أقسام¹⁶، قائل باللفظ دون المعنى، كالجاحظ (ت255هـ)، وأبي هلال العسكري (ت395هـ)، وآخر قائل باللفظ والمعنى، كابن قتيبة (ت276هـ)، وقدامة بن جعفر (ت337هـ)، وقائل بالتفريق والفصل بينهما، قاله بشر بن المعتمر (ت210هـ)، وقاله العتابي (ت220هـ)، وابن طباطبا (ت322هـ)، وابن رشيق (ت414هـ) وابن الأثير (ت637هـ)، وأخير قائل بعلاقة المعاني

11 بن منظور، لسان العرب، ج6/ص35. وانظر: الصغاني، العباب الزاخر، تحقيق محمد حسن آل ياسين، ط1، 1987م، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ج6/ص67. وانظر: الجوهري، الصحاح، ج3/ص913. وانظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج1/ص442.

12 لصغاني، العباب الزاخر، ج6/ص66.

13 نظر: الجوهري، الصحاح، ج3/ص913. وانظر: ابن فارس، مقاييس اللغة، ج1/ص442.

14 بن منظور، لسان العرب، ج6/ص36.

15 كتاب الحيوان، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1388هـ/1969م، ط3، ج3/ص131.

16 نظر: إحسان عباس، تاريخ النقد الأدبي عند العرب، ط4، دار الثقافة، بيروت، 1983م، ص88. وانظر: إحسان عباس، فن الشعر، دار الثقافة، بيروت، ط3، دت، ص-190 ص192. وانظر: شوقي ضيف، فن النقد الأدبي، دار المعارف، مصر، ط2، 1966م، ص166. وانظر: محمد عناني، النقد التحليلي، سلسلة مكتبة النقد الأدبي، مكتبة الأنجلو المصرية، مصر، دت، ص-85 ص86.

النحوية في تعالق الكلام بعضه ببعض، دون أن يكون للألفاظ من حيث هي أصوات أي فضل أو مزية، وهو ما سماه عبد القاهر الجرجاني (ت471هـ) بالنظم.

أدرك عبد القاهر الجرجاني أن ثمة سراً خفياً في الكلام أبعد من اللفظ ومعناه، إذ يقول: «لا بد لكل كلام تستحسنه ولفظ تستجيده من أن يكون لاستحسانك جهة معلومة وعلّة معقولة»¹⁷، ويقف وراء التراكيب اللغوية فيتعدى الظاهر ويجاوز اللفظ من حيث كونه أصواتاً وأنعاماً، وعماد ذلك أن «يؤتى المعنى من الجهة التي هي أصح لتأديته، ويختار له اللفظ الذي هو أخص به، وأكشّف عنه، وأتم له، وأحرى بأن يكسبه نبلاً، ويظهر فيه مزية»¹⁸، فلا تكون البلاغة في الكلمة وحدها ولا باجتماعها مع مثيلتها، وإنما بما يكون بينهما من عرى ووشائج تعلق في أبعد من المنطوق والمسموع، وتتصل فيما سوى الألفاظ والمعاني، إذ «الغاية في النظم إحداث تأليف بين الكلم بحيث يترتب على هذا التأليف المتوافق مع العقل بناء الدلالة من ثمة المفهوم الواحد»¹⁹.

ويمكن الجمع والتوفيق بين ما قاله أصحاب الخلاف بين اللفظ والمعنى، بالتلاؤم القائم بين النظم والنغم، وإن كان ذلك لا يروق الجرجاني، ولا يعجبه البتة، غير أنه ليست الألفاظ مستحسنة لمجرد أنها أصوات تخرج من الحلق، ولا المعاني لمجرد أنها تصوّر لشيء، وإنما بما ينشؤ عن لحمّة التناغم والانسجام، والتوفيق فيه بما ينتج من التوافق بينهما، فإذا ذكرت الألفاظ قلت: إن «أحسن الكلام ما كان قليلاً يغنيك عن كثيره، ومعناه في ظاهر لفظه»²⁰، وإذا ذكرت المعاني لم تجهل أن تجعل «المزية من حيز المعاني دون الألفاظ»²¹، لكنك مع ذلك لا تخرج اللفظ من حيث هو وعاء المعنى ومادته، حتى ولو أن تجعل «المعنى هو المكرّم المخدوم، واللفظ هو المبتذل الخادم»²²، أما أن تنفي العلاقة القائمة بينهما للقول بالتعالق الناشئ عن المعاني وحدها، فلا غرو أنه مجازوة لما للألفاظ من خدمة

17 لجرجاني، دلائل الإعجاز، تحقيق محمد رضوان الداية وفايز الداية، دار الفكر، دمشق، ط1، 1428هـ/2008م، ص91.

18 لمصدر السابق، ص92.

19 لأخضر جمعي، اللفظ والمعنى في التفكير النقدي والبلاغي عند العرب، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2001م، ص204.

20 لجاحظ، عمرو بن بحر الكناني (ت255هـ)، البيان والتبيين، دار الهلال، بيروت، 1423هـ، ج1/ص87.

21 لجرجاني، دلائل الإعجاز، ص108.

22 بن جني، الخصائص، تحقيق محمد النجار، دار الهدى، بيروت، 1952م، ط2، ج1/ص150.

جلييلة في تأدية حق المعاني، ويرى الجرجاني أن الألفاظ لا تعدو أن تكون أصواتاً مجردة، إذ يقول: «نعلم أن المزيّة المطلوبة في هذا الباب مزيّة فيما طريقه الفكر والنظر من غير شبهة. ومحال أن يكون اللفظ له صفة تستنبط بالفكر ويستعان عليها بالروية، اللهم إلا أن تريد تأليف النغم وليس ذلك ممّا نحن فيه بسبيل»²³.

يقتصر الفضل عند الجرجاني في النظم وحده، وأنه العلاقة بين معاني النحو، بحيث يوضع الكلام الوضع الذي يقتضيه علم النحو²⁴، وأن ليس النظم سوى تعليق الكلم بعضها ببعض وجعل بعضها بسبب من بعض²⁵، ولقد أوجز مسألة الإعجاز في القرآن الكريم حين قال: «أعجزتهم مزايا ظهرت لهم في نظمه، وخصائص صادفوها في سياق لفظه، وبدائع راعتهم من مبادئ آيه ومقاطعها ومجاري ألفاظها ومواقعها، وفي مضرب كل مثل ومساق كل خبر وصورة كل عظة وتنبية وإعلام وتذكير وترغيب وترهيب، ومع كل حجة وبرهان وصفة وتبيان. وبهرهم أنهم تأملوه سورة سورة، وعشراً عشراً، وآية آية، فلم يجدوا في الجميع كلمة ينبو بها مكانها ولفظة يُنكر شأنها أو يرى أن غيرها أصلح هناك أو أشبهه أو أحرى وأخلق، بل وجدوا اتساقاً بهر العقول، وأعجز الجمهور، ونظاماً والتاماً، وإتقاناً وإحكاماً»²⁶.

يقف الجرجاني موقفاً حازماً من علاقة النظم بالنغم، إذ يرى أن النغم لا يخرج عن كونه أصواتاً تخرج من الحلق، فقال: «من أجل ذلك امتنع أن يكون لك قصد إلى شيء مظهر أو مقدر مضمّر، وكان لفظك به إذا أنت لم ترد ذلك وصوت تصوته سواء»²⁷، ذلك أنه يرى الأصوات لا تعبّر عن شيء إلا بالنظم، و«ليس الغرض بنظم الكلم أن توالى ألفاظها في النطق، بل أن تناسقت دلالتها وتلاقت معانيها على الوجه الذي اقتضاه العقل»²⁸، وعزا الألفاظ إلى أصواتها المجردة، و«أن اللفظ يكون فصيحاً من أجل مزية تقع في معناه لا من أجل جرسه وصداه»²⁹.

23 لجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 377.

24 لمصدر السابق، ص 28، ص 122.

25 نظر: المصدر السابق، ص 52، ص 101.

26 لمصدر السابق، ص 90.

27 لمصدر السابق، ص 480.

28 لمصدر السابق، ص 98.

29 لمصدر السابق، ص 398، وانظر: ص 376.

ولقد وُفق حازم القرطاجني بتوفيقه ومناسبته للفظ والمعنى، هي مسألة التركيب اللغوي للصورة المتخيلة، ولا يتحقق ذلك إلا من خلال التناسب بين اللفظ والمعنى³⁰، وإذا عُلِمَ أن بعض النظم أحسن من بعض، يرتقي «بأساليبه في سُلَم ذي درجات متفاوتات، فيكون بعضه أبلغ من بعض ضمن الطبقة التي هو منها، والملائمة للمتلقي الذي يراد إبلاغ المعاني المراد توصيلها إليه، مزينة بزيناها التي تعجبه وتمتعه، وتهزُّ مشاعره، وتستأثر بجوانب فكره ونفسه من الداخل والخارج»³¹، عُلِمَ معه أن بعض النظم أطوع من بعض، وبعضه أثقل على النفس من بعض؛ ذلك لما يكون فيه من فسولة فشت فيه، ورّكة دخلت عليه من نواحي النظم المختلفة، ثم لما كان للناظم أن يغيّر من مواضع نظمه وترتيبه تحصّل للنغم أن يزيّد أو يتناقص اثتلافاً أو اختلافاً.

ثالثاً: النغم في علم الأصوات:

ظهر مؤخراً مصطلح التنغيم في علم الأصوات، ليدل على «موسيقى الكلام، فالكلام عند إلقاءه تكسوه ألوان موسيقية لا تختلف عن «الموسيقى» إلا في درجة التوائم والتوافق بين النغمات الداخلية التي تصنع كلاً متناغم الوحدات والجنبات، وتظهر موسيقى الكلام في صورة ارتفاعات وانخفاضات أو تنوعات صوتية، أو ما نسميها نغمات الكلام، إذ الكلام - مهما كان نوعه - لا يُلقى على مستوى واحد، بحال من الأحوال»³²؛ من أجل ذلك نعلم أن «اختلاف الأجراس في حروف المعجم باختلاف مقاطعها التي هي أسباب تباين أصداؤها؛ ما شبّه بعضهم الحلق والفم بالناي»³³.

يمكن إطلاق لفظة «النغمة» اصطلاحاً على كل جرس خفيّ يقف أبعد مما نسمعه من جرس ظاهر للأصوات، إذ ليس هو نفسه ما يسمى في علم الأصوات بالتنغيم، لأن علم الأصوات يدرسه من حيث المستوى الفونولوجي (phonology) أو التشكيل الأصواتي، ولسنا بصدد أن ندرس الأنغام من حيث هي فونيمات، وإن كنا نتكئ عليها بعض الاتكاء في تعقّب أصلها الصوتي؛ فالنغم الذي نعنيه مختصّ بما للنظم وحده من أثر وتأثير، وهو إلى جانب ذلك يشمل الفونيم والمقطع والنبر والتنغيم من حيث هي مصطلحات أصواتية.

30 نظر: حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق: محمد الحبيب بن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1981م، ط2، ص4.

31 عبد الرحمن حبنكة الميداني، البلاغة العربية، أسسها وعلومها وفنونها، دار القلم، دمشق، ط1، 1416هـ/1996م، ج1/ص18.

32 كمال بشر، علم الأصوات، دار غريب، القاهرة، 1420هـ/2000م، ص533.

33 بن جني، سر صناعة الإعراب، تحقيق: حسن هندراوي، دار القلم، دمشق، ط2، 1413هـ/1993م، ص8.

لقد عرّف الأصواتيون حديثاً النغمة بأنها ” فونيم فوقطي يصاحب الفونيمات القطعية ويؤثر في المعنى، وهو عادة ذو أربع درجات، النغمة المنخفضة، والنغمة العادية، والنغمة العالية، والنغمة فوق العالية³⁴، فالنغم في علم الأصوات متعلق بدرجة الصوت علواً وانخفاضاً³⁵، وهذا غير النغم الخفي عندنا المتعلق بالنظم والتراكيب النحوية، غير أن لها ارتباطاً بعلم الأصوات السمعي الذي يعرض لوقع آثار النغم في أذن السامع، من الناحيتين العضوية والسمعية³⁶.

إن النغم الخفي في حقيقة الأمر لا يعدو أن يكون طيفاً لطيفاً أو ظلاً خفيفاً، يشف وراء الألفاظ، فهو في خفائه كمعنى المعنى حين لا يُراد به الوصول إلى تجليات المعنى الأول، غير أنه يستظهره ويستبينه من دقّ سمعه ورقّ طبعه، إلا أنه في القرآن الكريم أظهر منه في سواه، ويستطيع أي أحد أن يلحظ الفارق النغمي بينه وبين الشعر والكلام المثور، فهو مسك الختام في البلاغة والبيان، ولقد يرتبط بالنغم الخفي عناصر تعين على استظهاره، وتساعد على استحضاره من حيث الشكل « كالصوامت والصوائت »³⁷، وأحوال الجهر والهمس والشدة والرخاوة³⁸، والصيغ الصرفية، لكنه أكثر ما يظهر في معاني النحو، أو ما أطلق عليه الجرجاني النظم؛ لأنه معني باستحسان الثمرة الناتجة من بذرة التعالق، في ترابط النظم وتوافق النغم.

إن جملة العناصر التي ذكرت لو تعاضدت في شعر أو نثر لكانت ذات نغم حسن وجرس نديّ، غير أنه من العسير المعجز أن تجتمع كلها في كلام غير كلام الله عز وجل، حيث إن الجرس الخفي لا يستطيعه إلا من ألم باللغة العربية وأحاط بها وأدرك معانيها وعلومها؛ لأن توافق النغمة لا يقع إلا بالسجّة العالية والعفوية المرسلة، إذ « له تعلق ومشاركة للموسيقى، لما فيه من صنعة الأصوات والنغم »³⁹، أضف إلى ذلك اقترانه بالحالة النفسية التي لا تحسه إلا الأذن المدربة باختلاف التلوين الموسيقي⁴⁰.

34 لخولي، معجم علم الأصوات، مطابع الفرزدق، الرياض، ط1، 1402هـ/1982م، ص175.

35 كمال بشر، علم الأصوات، ص-535 ص539.

36 كمال بشر، علم الأصوات، ص8.

37 نظر: محمود السعران، علم اللغة، دار النهضة، بيروت، دت، ص148.

38 نظر: حازم علي كمال الدين، دراسة في علم الأصوات، مكتبة الآداب، القاهرة، ط1، 1420هـ/1999م، ص43-44.

39 بن جني، سر صناعة الإعراب، ص9.

40 كمال بشر، علم الأصوات، ص533.

رابعاً: النغم القرآني:

إن النظم والنغم نتاج البعد الخفي للفظ والمعنى؛ لأنهما يعالجان بُعداً أعمق غوراً من الشكل والمضمون، ويستمدان القوة مما هو أبعد من أجزاء الكلام التي هي اسم وفعل وحرف؛ فالعربية جملة وتفصيل، وليست هذه الجملة كل العربية، والدليل على ذلك أنه ليس من أحاط علماً بحقيقة الاسم والفعل والحرف أحاط علماً بالعربية كلها⁴¹، وإذا كان النظم يتفاوت في الحسن وزيادة ونقصاناً، فالنغم يقوى ويفتر بحسب ما للنظم من أثر؛ لأن النظم يُعنى بأثر التركيب، والنغم يُعنى بما للتركيب من جرس خفي، وإحكامه من إحكامه، ورونته وحسنه من جودة النظم وسبكه، فيجب أن لا تستحسن النفس نغماً إلا ولنظمه الفضل في حسنه، فإذا كان التركيب محكماً فلا بد أن يكون ذا نظم مترابط ونغم متوافق.

إن النغم أجل مرتبة في البلاغة وأعلاها، إذ تكون البلاغة في مدى القدرة على التوفيق والجمع بينهما، أما الإعجاز فيكون في التحامهما معاً، ولقد عدّ البلاغيون للبلاغة طبقات ثلاثاً: «منها ما هو في أعلى طبقة، ومنها ما هو في أدنى طبقة، ومنها ما هو في الوسائط بين أعلى طبقة وأدنى طبقة. فما كان في أعلاها طبقة فهو معجز، وهو بلاغة القرآن»⁴²، ولكن هذا القول على دقته وصحته لم يحمل النظر إلى موضع إعجازه، ولا يكشف عن سر خلوده الأزلي، وأنه «فائتٌ للقوى البشرية، ومتجاوزٌ للذي يتسع له ذرع المخلوقين»⁴³.

يمكن الجزم بأن إعجاز النغم الخفي هو ما أشار إليه الخطابي بعد أن ذكر اختلاف العلماء على سر الإعجاز، فقال: «وقلت في إعجاز القرآن وجهاً آخر، ذهب عنه الناس، فلا يكاد يعرفه إلا الشاذ في أحادهم، وهو صنيعه بالقلوب، وتأثيره في النفوس؛ فإنك لا تسمع كلاماً غير القرآن منظوماً ولا منشوراً إذا قرع السمع خلص له إلى القلب من اللذة والحلاوة في حال، ومن الروعة والمهابة في حال أخرى ما يخلص منه إليه، قال الله تعالى عنه: { لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْنَاهُ خَاشِعًا مُتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ } الحشر:

41 نظر: السيرافي، شرح كتاب سيبويه، تحقيق رمضان عبد التواب ومحمود حجازي ومحمد عبد الدايم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986م، ج1/ص50.

42 لرماني، النكت القرآن، ج1/ص75.

43 لجرجاني، الرسالة الشافية، تحقيق محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام، دار المعارف، مصر، ط3، 1976م، ص117.

21، وقال تعالى: { اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُثَشَّابًا مَثَانِي تَقْشَعْرُ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ } الزمر: 23 «⁴⁴، ويقول سيد قطب في ذلك: «والذين أحسوا شيئاً من مس القرآن في كيانهم يتذوقون هذه الحقيقة تذوقاً، لا يعبر عنه إلا هذا النص القرآني المشع الموحى»⁴⁵.

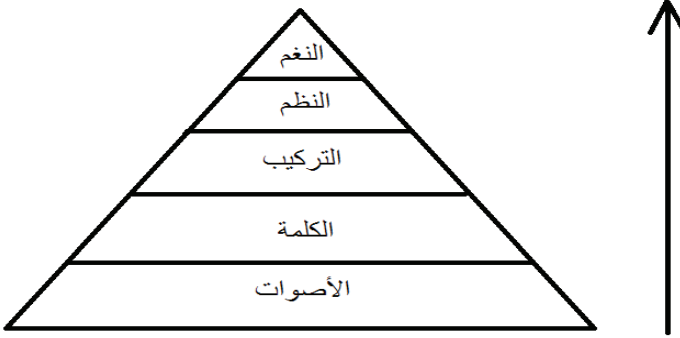
إن هذه الثمرة التي يتذوقها كل أحد يقرأ القرآن الكريم لا تتعلق بالقرآن الكريم من حيث هو مبانٍ ومعانٍ وتصاويرٌ فحسب، بل إن هنالك أفقا أبعد من ذلك، وليس النظم في القرآن الكريم وحده من ينبئ عن هذه اللذة، وإلا لما تذوّقها من لا يفهم لغة القرآن الكريم من العجم؛ لعجزه عن فهم نظم العربية ونظامها، إذ يجذب إليه نغمة الذي يحاكي الفطرة، فتراه يحفظه ويتغنّى في قراءاته ويتنقل بين مقاماته دون أن يميّز بين الاسم والفعل والحرف؛ لأن نغمة فطري يتيسر حفظه، إذ يقول الله تعالى مؤكداً تيسيره في أربعة مواضع من سورة القمر: { وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ } القمر: 17، 22، 32، 40.

إن خلوص النظم القرآني إلى الجرس المتوافق والصوت المتناغم، وتخلّصه من النغم الناشز يضاف بلا أدنى ريبة إلى إعجازه، ذلك أنه كما قال النبي صلى الله عليه وسلم: « لا يزيغ فيستعجب، ولا يعوج فيقوم، ولا تنقضي عجائبه ولا يخلق عن كثرة الرد»⁴⁶، فامتلك القرآن الكريم بذلك أقصى غاية من التلاحم القائم بين النظم والنغم، فالنظم غاية ما يصل إليه التركيب ومنتهاها، والنغم غاية ما يصل إليه النظم، وإذا كان النظم حسن التركيب، فإن النغم حسن النظم، وهذه أجل صورة من صور البلاغة وأبهاها، وأرفع أمارات البيان وأعلاها، ولا تتأتى بصورتها الكاملة وهيتها الماثلة إلا بالقرآن الكريم النص المعجز الخالد، بل إن نغم القرآن الكريم يقف وراء خلوده على رغم تعاقب الحدثان، وتتابع الأزمان. ذلك النغم هو الإعجاز المطلق الذي تحدّى به الله سبحانه وتعالى أقحاح العرب، لأنهم عاجزون بإنسانيتهم عن بلوغ ما ورائيات الأصوات في أقصى مراتبها، ويمكن إيضاح مراحل هذه المراتب في الشكل الآتي:

44 خطابي، بيان إعجاز القرآن، ص 70.

45 سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، بيروت، 1396م، ج 6/ص 3532.

46 رواه الدارمي، سننه، دار الفكر، القاهرة، 1398هـ، ج 2/ص 431.



إن المزية التي يَفْضَلُ بها النغم على النظم لا تعني إهمال ما للنظم من قوة تجمع التراكيب، فهو الأساس، ومبتدأ الإحساس، ولولاه لما استقر في الأفهام معنى، غير أن شأن الإعجاز في أن تنزل قوة النظم على النغم، أما مزية النظم على النغم أنك لا تستحسن شيئاً من الكلام ” إلا وهو معنى من معاني النحو، قد أصيب به موضعه، ووضعه في حقه“⁴⁷، والعكس صحيح، إذ لا يستقيم لعقل أن يُعجب بمعنى لا صحة له من جهة النحو، وإذا استحسن نظماً فإن ذلك الاستحسان لا يرفعه إلى الرتبة العالية من البلاغة إلا أن يوافق نظمه نغمه، وإذا كان ذلك كذلك نزل في نفسه منزلة لا يقدم عليها شيئاً من الكلام، وذلك حاصل كله في القرآن الكريم، إذ ليس أدل علي فضل الرتبة النغمية من قوله تعالى: { وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ } البقرة: 179، ولقد كانت العرب تستحسن المثل السائر في قولهم: القتل أنفى للقتل. فلما أن سمعوا الآية غطى حُسنها المثل في ترابط نظمها وتوافق نغمها، فبلغت أعلى مرتبة في حسن الموافقة بين النغم والنظم، أما المثل فهو نظم حسن، لكنه لا يصل الرتبة العليا في النغم، وذلك لـ» بعده من الكلفة بالتكرير الذي فيه على النفس مشقة فإن قولهم: القتل أنفى للقتل تكريراً غيره أبلغ منه، ومتى كان التكرير كذلك فهو مقصّر في باب البلاغة عن أعلى طبقة، وأما الحسن بتأليف الحروف المتلائمة فهو مدرك بالحس وموجود في اللفظ، فإن الخروج من الفاء إلى اللام أعدل من الخروج من اللام إلى الهمزة لبعدهم من اللام، وكذلك الخروج من الصاد إلى الحاء أعدل من الخروج من الألف إلى اللام، فباجتماع هذه الأمور التي ذكرناها صار أبلغ منه وأحسن، وإن كان الأول بليغاً حسناً«⁴⁸، ومثل ذلك

47 لجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 123.

48 لروماني، النكت القرآن، ج 1/ص 78.

قوله تعالى: { لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ } { الرعد: ٣٨ }، تجدك تتلمس الرتبة نفسها من بلاغة الإعجاز في نغم الآيتين. وهذا الأنموذج الذي يمكن إجراؤه على نحو الشكل الآتي:



يتجلى النظم والنغم بأبهى صورهما وأتم أمارتهما في القرآن الكريم كاملاً، إذ ليس فيه موضع نغمه ناشز أو مضطرب، وليس فيه موضع نغمه أحسن موضع، بل القرآن كله تستوي آياته في درجة الإعجاز، وليس أدل على ذلك من أمرين: النغم السردى في القرآن الكريم، والنغم العددي فيه، وكل أنغام القرآن الكريم يضمها نغم التلاوة، وسيأتي الكلام عليها لاحقاً إن شاء الله.

وانظر إلى آيات الأحكام لا ترى فيها نغماً يخبو أو يفتر في موضع من المواضع، بل لا تجد أن نغماً ما خيراً من آخر، أو أن جرس كلمة أو آية خير من جرس أخرى، وقرأ إن شئت قوله تعالى: { حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ يَكُونُوا دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَخَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَضْلَابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا } النساء: ٢٣ ، تجد أنها نزلت في تحريم المحارم من النسب، وما يتبعه من الرضاع والمحامرم بالصهر⁴⁹، ثم انظر إلى دقة التفصيل والتقريرية التي لم تنقص من نغمها الخفي وجرسها الداخلي شيئاً، ألا ترى أنها كالمقطعة الواحدة، فهي ذات نظم متوافق وجرس ساحر ونغم

49 بن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير(ت774هـ)، تفسيره، دار طيبة، الرياض، ط1، 1422هـ/2002م، ج2/ص248.

منتظم، وكلما قرأتها «لا تنفك من الحكم التي تخلف حكمة الإعجاز في النظم والتأليف، والفائدة التي تنوب مناب العدول عن البراعة في وجه الترصيف»⁵⁰، في اعتبار تنزيل الخطاب وظهور الحكمة في الترتيب والمعنى⁵¹.

إنك إذا عكفت على قراءة القرآن الكريم ولزمته آية آية وكلمة كلمة، لوجدتها كانت في الجمال غاية، وفي الإعجاز آية، فكيف إذا قارنتها أخواتها، وضامتها ذواتها مما تجري في الحسن مجراها، وتأخذ معناها، ثم من قصة إلى قصة، ومن باب إلى باب من غير خلل يقع في نظم الفصل إلى الفصل، وحتى يصور لك الفصل وصلا، بديع التأليف وبلغ التنزيل⁵²، وقر في نفسك بعدئذ أن «نظم القرآن على تصرف وجوهه، وتباين مذاهبه، خارج عن المعهود من نظام جميع كلامهم»⁵³، ويذكر الجرجاني في دلائله أنه يجوز في الكلام أن «يفضل النظم والنظم والتأليف والتأليف والنسخ والنسخ والصياغة الصياغة، ثم يعظم الفضل وتكثر المزية حتى يفوق الشيء نظيره والمجانس له درجات كثيرة»⁵⁴، غير أنه من غير الممكن القول بأن في القرآن الكريم آية يفضل نظمها أو نغمها آية أخرى، ولا كلمة أسوغ من كلمة، سواء أحوت صورة فنية أم لم تحو، لأن القرآن يستوي كله في رتبة الإعجاز.

ومن دلائل إعجاز القرآن في النغم أنك لو أعملت ذهنك في وضع كلمة «ثبط» في نظم لجهدت أن تجعلها في نظم حسن الرتبة، لتعاقب صوتين مجهورين شديدين هما (الباء المشددة، والطاء)، غير أن القرآن الكريم استعملها حين استعملها بأفضل صورة وأتم طريقة وأعجز بلاغة في قوله: { كَرِهَ اللَّهُ انبِعَاثَهُمْ فَثَبَّطَهُمْ } التوبة: ٤٦، فقد تخلص نغم الآية من ثقل أجراس الكلمة منفردة في المقاطع (ثهم + فث)، ذلك لأنه سبق بثلاثة أصوات مهموسة رخوة وهي: (ث، ه، ف)، مع تكرار جرس الثاء، ثم استمع لغنة الميم التي زادت النغم الخفي سلاسة وعدوبة، وكل نغمة إلى ذلك لا ينوب عنها نغمة أخرى، ولا تبلغ جهتها من الاستحسان والقبول في سواها، وكذلك جرس لفظة (ضيزى) في قوله: { تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَى } النجم: ٢٢، فلو أنك أجهدت نفسك في البحث عن نظم خالد تأتي له هذا النغم في استعمالها لبلغت الغاية من العجز.

50 لباقلاني، إعجاز القرآن الكريم، ص 208.

51 لمصدر السابق، ص 207.

52 لمصدر السابق، ص 190.

53 لمصدر السابق، التمهيد.

54 لجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 87.

جعل سيد قطب «التصوير الفني هو الأداة المفضلة في أسلوب القرآن»⁵⁵، حيث لم يقصد أن يخرج سواها من الأدوات المستخدمة في القرآن عن جادة التفضيل، ولكنه قصد إلى «أن نتوسع في معنى التصوير، حتى ندرك آفاق التصوير الفني في القرآن، فهو تصوير باللون، وتصوير بالحركة، وتصوير بالتخييل؛ كما أنه تصوير بالنغمة تقوم مقام اللون في التمثيل. وكثيرا ما يشترك الوصف، والحوار، وجرس الكلمات، ونغم العبارات، وموسيقى السياق، في إبراز صورة من الصور، تتملأها العين والأذن، والحس والخيال، والفكر والوجدان»⁵⁶، وهذا التصوير غاية في الدقة لا مثيل له، ولو كان الحكم للتصوير الفني وحده بالتفضيل، لكان الحكم بتفضيل بعض القرآن على بعض، كمن يفضل الذهب على الذهب؛ فنغم القرآن الكريم يظهر كله على صورة مفضلة مميزة لا تنشز ولا تضعف ولا تنحسر.

قد يظهر النغم الجيد في كثير من الشعر وقليل من النثر، وكما قال الرسول صلى الله عليه وسلم: «إن من البيان لسحرا وإن من الشعر لحكمة»⁵⁷، ولا يبلغ مرتبة السحر إلا إذا بلغ الرتبة العليا من البلاغة، لكن النغم مع ذلك يشع في موضع ويخبو في موضع آخر في سوى القرآن الكريم، وإن لم يكن النغم هو الوزن العروضي بحد ذاته إلا أن لها صلة حميمة به، وربما كان جرس النغم الخفي سبباً من أسباب ظهور الشعر العربي وجريان أوزانه على ألسنة الشعراء إلى عصرنا الحاضر، لكن ذلك لا يعني بشيء أن كل شعر نغم خفي ولا كل نغم خفي شعرا.

إن سلامة النظم وعدوبة النغم ورقة الجرس وسلاسة الحركة بين النغمة والنغمة، ولا يفهم من كلامنا هذا البتة المزوجة والمقارنة بين القرآن الكريم المعجز لفظا ومعنى ونظما ونغما، وبين الشعر على أي حال، ولكن الشاهد من المقال أن تمايز الشعراء يكون بسبب من القدرة على الموافقة بين النظم والنغم، وهذه القدرة هي الملكة الشعرية التي هي فوق القريحة الشعرية، وهي توفيق من الله سبحانه وتعالى يودعها من شاء من خلقه، ودليل ذلك نبوغ شعراء من غير العرب أصلا ومحتدا، وليس الأمر حصرا على الشعر وإن كان به أقرن، فالنثر له حظ وافر منه، وليست علاقة الإيقاع الداخلي أو الموسيقى الداخلية مقصورة على الشعر العربي؛ لاعتماده على الوزن والعروض، بل إن هناك

55 سيد قطب، التصوير الفني في القرآن، دار الشروق، القاهرة، ط17، 1425هـ/2004م، ص36.

56 لمصدر السابق، ص37.

57 صحيح البخاري (10/203 حديث رقم 5146)، صحيح مسلم (594/2 حديث رقم 869).

علاقة وثيقة تربط اللغة وبنيتها الأساسية بالموسيقى والإيقاع المتجانس، فذلك يعتمد على قدرة المتكلم على استحضر الفونيم في ذهنه، « ويحاول - لا شعورياً - أن ينطقها في الكلام الفعلي، ولكنه قد ينجح في تحقيق هذه الصورة الذهنية والتعبير عنها بصوت حقيقي، وقد يفشل في حالات أخرى، فيحاول أن يأتي بأقرب صوت إلى هذه الصورة، وإن لم يماثلها تمام المماثلة»⁵⁸.

يرقى إلى الاعتقاد الجازم القول بأن القرآن الكريم هو وحده مثال توافق النظم البهي والنغم والخفي الكامل، وبرهان ذلك تلاوته وترتيل وتجويده كما نزل على نبينا محمد عليه السلام، فكيف يتحصّل أن يكون النظم وحده ذا الشرف في خلوده، وإلا لكان كل نظم جيد الرتبة سوى القرآن قادراً على الخلود، وما ذهب إليه الجرجاني من إنكار فضل النغم وإهمال الجرس إنما هو انحياز منه إلى المعاني النحوية دون الألفاظ التي هي الأصوات والأنغام والأجراس، ولئن أراد أن يفنّد ليثبت، فلقد اندفع إلى الحكم على النغم اندفاعاً لا يجوز معه فيه أن يهمله أو ينكر فضله، ويثبت ذلك ما يبدو في القرآن الكريم من مظاهر للنغم السردى، على نحو ما سأذكره إن شاء الله.

خامساً: النغم السردى في القرآن الكريم:

إن عظمة الإعجاز القرآني صورته عديدة وآفاقه مديدة، ومن جملتها روعة القصص القرآني، بما انماز به من ملامح لا تظهر في سواه من القصص، وما فيها من دقة البلاغة والبيان، بأساليب وتراكيب لا يُجرى على منوالها في السرد القصصي، وهو ما يجعل من قصص القرآن عبراً ودروساً لا تمل من كثرة الترداد، ولا تُسأم من طول التكرار، ذلك سرّ قوله صلى الله عليه وسلم: (ليس منا من لم يتغنّ بالقرآن)⁵⁹.

يطلعنا النغم السردى في القرآن الكريم على نمط يختلف البتة عن أنماط القصة في غيره، ذلك النمط المعجز الذي ليس له مثيل، لا يُشعرك بالسامة التي تجدها من تكرار القصة، ولعل مردّ ذلك إلى أن نغم القصص نغمٌ تلاوة كسائر نغم القرآن الكريم، وما دام موصوفاً بأنه { الْقَصَصُ الْحَقُّ }، فهو نغم لا يفتر ولا يخلق ولا يبلى، بل يتنزل في نفس السامع منزلة محبّبة؛ لأن الله سبحانه وتعالى يعلم جبلة النفس الإنسانية، فيضع كل نغم في مكانه، فتتحق

58 كمال بشر، علم الأصوات، ص487.

59 رواه البخاري. انظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر أحمد بن علي العسقلاني، دار الريان، الرياض، 1407هـ/1986م، مسألة 4736.

في ذلك « الصور الذهنية للأصوات التي تمثلها أو تحاول تحقيقها الأصوات المنطوقة»⁶⁰، وفي ذلك يقول الله تعالى: { نَتْلُو عَلَيْكَ مِنْ نَبَأِ مُوسَى وَفِرْعَوْنَ بِالْحَقِّ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ } القصص: 3، فتعلم أن تلاوة هذه القصص سرديّة تتابع في أجراس الأنغام تتابعا عذبا ينقلك إلى تدبر القصة والدخول إلى كُنْهها.

يتناغم القصص في القرآن الكريم بنغم ينماز عن سائر قصص البشر، فمن طبيعة القصص أن تعلق بالذهن، أول ما تسمعها الأذن، فيتخيّلها الإنسان وكأنها تترأى أمامه، ثم تجدها مملولة إذا كرّرت على مسمعه، ولو حتى بأسلوب أحسن من الأول؛ لأنه إنما يخيل إليه تكرار المشهد الذي تراءى له في خياله، إلا أن سر النغم السردى في القرآن الكريم لا يقودك إلى السامة والملاحة مع التكرار والترداد أبدا، بل تتجلى لك حكمة في كل مرة تتدبّر فيها قصة من قصص القرآن الكريم، ولقد استمدّد ذلك من تآلف الأصوات، فكل صوت في مكانه الذي لا يحيد عنه ولا يتجاوزه، ويتناغم الجرس القرآني الكلي في الآيات الكريمة حتى تعلق في شغاف القلوب، فيتنزل في الأسماع منزلة سلسلة تستسيغه النفس ويستريح له الوجدان، وهذه المنزلة تأخذ قيمتها من جرسها الخفي ونغمها البهي، فأجراس الأصوات وأنغامها لها ارتباط وثيق «بالأفكار والمشاعر وصور الأشياء المخزونة في المخ»⁶¹.

إن دراسة القرآن الكريم على أساس النغم تقود إلى معرفة كثير من خفايا إعجازه ومزايا نغمه، فمن ذلك مثلا حرف الفاء الذي اختلف اللغويون في الاتفاق على معناه، وبعيدا من تأويلات النحويين واللغويين في معنى الفاء، فلقد وردت بعد الهمزة على النمط المتكرر نفسه في خمسة وأربعين موضعا في القرآن الكريم، كانت فيها لينة من لبنات الفاصلة القرآنية، ولم يفقدها ذلك التكرار توافق نغمها ولا عذوبة جرسها، من مثل قوله تعالى: { أفلا }، ثم يليها الفعل المضارع { تعقلون } في ثلاثة عشر موضعا مختلفا، أفلا ترى أن هذا النظم الساحر لا ينقص قدره بالتكرار؛ لأنه استعمل في القرآن الكريم استعماله الخالد، وهذا ما أسميه بالنظم الذهبي؛ لأنه لا تتغيّر قيمته ولا تقل روعته مع التكرار والمداومة، أفلا تعود تلك المزية إلى التوافق بين النغم والنظم، ولو أردت أن تأتي بنظم على شاكلته لكان له بهاؤه ورونقه بالحد الذي توفّق فيه على حسن النظم، فالموفق هو الذي أجرى الله له النغم طيِّعا سهلا يستشّف متلقيه عذوبة تنساب منه.

60 كمال بشر، علم الأصوات، ص 487.

61 حازم علي، دراسة في علم الأصوات، ص 5.

لقد استعرض القرآن الكريم لنا وقائع حقيقية وأمثلة عقلية حتى يأخذنا إلى التسليم بالحقيقة المطلقة، وفي القرآن الكريم شواهد كثيرة وقصص جليلة، منها قصة عزيز في قوله تعالى: { أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَسْنَنْهُ وَانظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ { البقرة: ٢٥٩، ألا ترى كيف ابتدأ السرد القصصي، بحرفي (أو، ك)، فأنت إذا استغنيت عن أحدهما سلبت رونق النغم واجترأته، وإذا علمنا أن حرف العطف (أو) عطف قصة عزيز على قصة إبراهيم عليه السلام في قوله تعالى: { أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أَحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالسَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ { البقرة: ٢٥٨، علمنا أنها لمعنى العطف على قصة إبراهيم عليه السلام، فما يكون معنى حرف الكاف الذي تبع العطف؟!.

منافٍ للإعجاز أن يكون في القرآن الكريم لفظ زائد، حتى وإن رأى بعض المفسرين أن الكاف في ذلك الموضع زائدة⁶²؛ لأنه «غير جائز أن يكون في كتاب الله شيء لا معنى له»⁶³، ولو اختلفت أقوال البصريين والكوفيين في الاصطلاح بتسميتها بالحروف الزائدة، فالزيادة واللغو من عبارة البصريين، والصلة والحشو من عبارة الكوفيين⁶⁴، إلا أننا يجب أن نتورّع عن إطلاق مصطلحي الحشو أو الزيادة في القرآن الكريم.

إن النغم الذي نسمعه بجرس الكاف يحفظ جلال النغم القرآني وبهائه، ذلك النغم ما يسميه الأصواتيون بالفونيم الثانوي⁶⁵، فإذا أردت أن تقول: أو الذي مرّ. تجد أنك نقصت شيئاً ذا قيمة عالية من الجرس الظاهر والنغم الخفي لا يكون إلا بإثبات نغم الكاف، فهو مقطع ذو درجة نبر خفيفة، أقرب

62 نظر: تفسير الجلالين ولباب النقول في أسباب النزول على هامش القرآن الكريم، المؤلف: جلال الدين المحلى - جلال الدين السيوطي، تقديم عبد القادر الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق، 1407هـ، ج1/ص44.

63 لطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (ت310هـ)، تفسيره، تحقيق محمد محمود شاكر، دار المعارف، مصر، 2، ط1374هـ، ج5/ص439.

64 لزركشي، محمد بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، ط1، 1377هـ/1958م، ج3/ص72.

65 كمال بشر، علم الأصوات، 496.

ما يكون إلى الاستهلاكية منه إلى التشبيه⁶⁶، « وذلك لتيسير اللفظ، مثل إضافة همزة الوصل في كثير من الكلمات العربية لمنع الابتداء بصوت ساكن، كما في: اُكْتُبْ، اِشْرَبْ »⁶⁷.

وشبيهة بذلك النغم نغم المقطع « وهو وحدة صوتية تتكون من عدة أصوات »⁶⁸، فله نغم خفي ينشأ من اتفاق الجرسين؛ كمقطع التاء والسين في لفظة «أبت» في قوله تعالى: { قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبْتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ } القصص: ٢٦، تحس أن النغم الخفي في اللفظتين تناهى في السلاسة والعدوية بالتحام المقطع في الصوتين المهموسين (تس) في قوله تعالى: { يا أبت استأجره } ، وأنت لو قلت: يا أبت. دون أن تتبعها بالسين لم تكن بمثل ما هي عليه متفقة في المقطع، وانظر إلى دقة نغم المقطع واتحاد الجرس في قوله تعالت أسماؤه: { خُذِ الْعَفْوَ } ، وكأنك تسمع كلمة واحدة اتحدت أجزاؤها في مقطع (ذل)، فلقد تجاذبت الأنغام بائتلاف عجيب يُشعرك بالعجز الإنساني أمام جبروته.

إن حسن المقطع من حسن جرس الصوت؛ « لأن المقطع من حيث بناؤه المثالي أو النموذجي أكبر من الصوت، وأصغر من الكلمة »⁶⁹، وفي ذلك يقول ابن جنبي: « اعلم أن الصوت عَرَضٌ يخرج مع النفس مستطيلاً متصلاً، حتى يعرض له في الحلق والقم والشفتين مقاطع تشبه عن امتداده واستطالته، فيسمى المقطع أينما عرض له حرفاً، وتختلف أجراس الحروف بحسب مقاطعها »⁷⁰.

من أمثال النغم السردي في القرآن الكريم، مماثلة النغم، «والمماثلة في أنواعها متناسقة الدلالة في اللغة العربية في حالات الجهر والهمس ، والشدة والرخاوة ، والانطباق والانفتاح ، مما يتوافر أمثاله في مجال الصوت، وتنقل مجراه»⁷¹، ومن ذلك أيضاً نغم الصاد المبهر في قوله تعالى: { وَقَالَتْ لِأُخْتِهِ قُصِّيهِ فَبَصُرَتْ بِهِ عَنْ جُنْبٍ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ } القصص: ١١، تجد أن هذا النغم يرسم لك صورة جليئة لحالة أم موسى من الלהفة والحزن، والحاجة إلى اتباع الأثر في البحث والتقصي.

66 لخولي، معجم علم الأصوات، ص 160

67 لمصدر السابق، ص 19.

68 لمصدر السابق، ص 160.

69 كمال بشر، علم الأصوات، ص 503.

70 بن جنبي، سر صناعة الإعراب، ص 6.

71 محمد الصغير، الصوت اللغوي، ص 25.

مثل ذلك نغم الفاء في قوله تعالى: { وَفَعَلْتَ فَعَلْتَكِ الَّتِي فَعَلْتَ وَأَنْتَ مِنَ الْكَافِرِينَ } الشعراء: ١٩، تحس بأن هذا التكرار نتج من دلالة التأكيد على عظم ما فعله موسى عليه السلام من كفران النعمة التي اختصه بها فرعون⁷²، وعلى إقراره عليه السلام وعدم إنكاره لفعلته حين قال: { قَالَ فَعَلْتُهَا إِذَا وَأَنَا مِنَ الضَّالِّينَ } الشعراء: 20، وانظر إلى وقع هذا النغم مجددا في قوله تعالى: { فَفَرَزْتُ مِنْكُمْ لَمَّا خِفْتُكُمْ فَوَهَبَ لِي رَبِّي حُكْمًا وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُرْسَلِينَ } الشعراء: ٢١، وما كان لنغم سوى الفاء أن يجلي عن هذه الصورة الفنية التي تصف لك الحال بأحسن مما قد تراه عينك.

جملة القول فيما تقدم أنه لا يفضل نغم نغما في النظم إلا بما لحقه من درجة الحسن في توافق المقطع، وتناغم الجرس، وليس الشأن في صفات الأصوات من حيث ماهيتها، وإنما الشأن بجودة الإيقاع وروح التوافق وسلاسة المخرج ومدى التوفيق، حتى لا ينشز جرس في مكانه، وانظر إلى تركيب جملة كيف تكثفت أنعامها لتكون كالجملة الواحدة في قوله تعالى: { وَأَرْسَلْنَا الرِّيَّاحَ لَوَاقِحَ فَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَسْقَيْنَاكُمُوهُ وَمَا أَنْتُمْ لَهُ بِخَازِنِينَ } الحجر: ٢٢، ألا تتحسس أنها أكثر من أن تعدو حروفا متصلة، أو أصواتا مجردة، فكيف اتفقت أنغام أحد عشر حرفا لتشكّل نسقا لا مثيل له، ولا ملالة فيه ولا سامة، فإذا أنت أردت فصل جزء منها عن غيره فقد بعضا من حسنه الذي اكتمل باكتماله، وإذا أردت أن تجري على مثاله لفظة أخرى فإنها ستكون ذات جرس خالب، ولكنه ليس بشيء إزاء ما نظم القرآن الكريم، فلتقل مثلا: فأعطيناكموه، تجد أنها نالت بعضا من النورانية في انسجام التركيب، ولكنها تهاوى مع الاستعمال والترداد، لأن نغمها ليس خالدا بانحاده، خذ أيضا أمثلة نورانية لتراكيب الجمل في قوله تعالى: { أَنْزَلْنَاكُمُوهَا }، وفي قوله: { فَسَيَكْفِيكُمْهُمُ اللَّهُ }، وقوله: { وَلِيَتَلَطَّفَ }، فليس طول الكلمة مؤثرا على حسن جرسها ولا حتى قصره، وإنما الآيات في ائتلاف عناصر النغم فيها.

إن نغم كل صوت في القرآن الكريم محاكاة لا مثيل لها لأجزاء الوصف، ولبنة لا يستبدل بها لتمام البلاغة القرآنية، واستمع إلى عمق حرف الزاي في رسم صورة للمشهد الفني في قوله تعالى: { وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى } فاطر 18، وكيف طرق مسمعك هذا التعاقب العجيب والتتابع الفريد في

72 لشنقيطي، محمد الأمين بن محمد بن المختار (ت1393هـ)، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، دار الفكر، بيروت، 1415هـ/1995م، ج6/ص89.

تكرار الحرف في أربعة مواضع من القرآن الكريم؛ ذلك أن هذا التكرار لم يكن بهذا الجرس المتناغم لو استُبدل بغيره، وانظر إلى تعاقب جرس النون وتوافقه في قصة موسى عليه السلام في قوله تعالى: { فَلَمَّا أَنْ أَرَادَ أَنْ يَبْطِشَ بِالَّذِي هُوَ عَدُوٌّ لَهُمَا قَالَ يَا مُوسَى أَتُرِيدُ أَنْ تَقْتُلَنِي كَمَا قَتَلْتَ نَفْسًا بِالْأَمْسِ إِنْ تُرِيدُ إِلَّا أَنْ تَكُونَ جَبَّارًا فِي الْأَرْضِ وَمَا تُرِيدُ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْمُضْلِحِينَ } القصص: ١٩، ولك أن تتخيل في حضرة النغم جوانب نفسية خفية من القصة، تتخفى وراء جرس النون الذي يوحى بدرجة الخوف في نفس الرجل الذي من شيعة موسى عليه السلام، وهذا التحليل يقويه قول بعض المفسرين⁷³.

إن القصص في القرآن الكريم ذات نغم يحاكي مشهد القصة، ينقل خيالك إلى استحضارها، ويجعل من سمعك كالعين المبصرة، لكنه سرعان ما يتبعثر جماله ويخبو رونقه لو أنك قدّمت أو أخّرت، أو ذكرت أو حذفتم نغما واحدا من أنغامها، كصورة المشهد الحزين في قصة يعقوب وابنه يوسف عليهما السلام: { وَتَوَلَّى عَنْهُمْ وَقَالَ يَا أَسْفَىٰ عَلَىٰ يَوْسُفَ وَابَيْضَتْ عَيْنَاهُ مِنَ الْحُزْنِ فَهُوَ كَظِيمٌ } يوسف: ٨٤، ألا ترى كيف تشربت أجراس النغم هذا الحزن الأبوي الدامي، وكيف صار النفس فيها منقطعاً، وفترت صورة النغم النشط، وسكنت حركة الصوت الذي المتنقل، حتى لكأنك تنظر إلى صورة يعقوب عليه السلام وهو في حالته الرثة تلك، وما كان لهذا النظم الحزين أن لا تنعكس صورته، وما كان لهذا النغم أن لا ينقلك إلى تجليات هذا الحدث، لولا نغمه الخفي. وجملة القول فيما تقدّم أن للقرآن الكريم نغما لا يفتقر بأية حال من الأحوال، يستمد قوته ورونقه وبهائه من محاكاته للفطرة، فهو أقرب كلام إلى النفس، تتحسس فيه البيان، وتلمس في نغمه الإتقان.

الخاتمة:

لا شك أن دراسة النغم الخفي تخطو خطواتها الأولى في درب الإعجاز اللغوي في القرآن الكريم، ويجب أن يعمد اللغويون ولا سيما الأصواتيون إلى استجلاء حقائق هذا البهاء والجلال النغمي في النص القرآني، بحيث تكون النتائج استقرائية تحليلية، ففي غير القرآن الكريم يكون جريان النغم على الأسماع وطرقه المتكرر لأذن السامع حائلا لها عن الولوج إلى كنه المقصود منه، وله أن يذكر المعنى كلما أعمل فيه عقله، وهذا المعنى لا يجده في سطور المعاجم والقواميس، وإنما هو خفي في الصدور لا يستجليه إلا من طلبه بالمدائمة والمحافظة وحسن الاستماع ودقة الانتفاع وكثرة الإيداع، لكنه في القرآن الكريم أكمل جلالا وأكثر جلاء.

إن تعقب سمات النغم القرآني يرفد اللغة العربية بنماذج وأمثلة يمكن الاستعانة بها، وذلك من شأنه أن يعزز من تماسك اللغة العربية لأنها تستمد كل مظاهرها من معين القرآن الكريم، وتكمن الحاجة إلى دراسة النغم القرآني وتتبعه في أن نقفو أثره في البلاغة والبيان، ولا بد لذلك من أداة تحصله وقواعد تضبطه، حتى يكون كلامنا على منوال القرآن الكريم رقة وعدوبة وسلاسة، مع العلم أننا وإن اقتفينا أثره لن نبغ أبعاض بلاغته وفصاحته وإعجازه وبيانه، ولكننا بذلك نرقى بالعربية ونسمو بها، ولا يمكن إغفال ما للنغم من أثر بالغ في جمال النص، فإيقاع النغم الخفي في القرآن الكريم أنموذج لا مثيل له من التوافق والانسجام، بما اتفق فيه من الجمع بين البنية اللغوية للنظم وبين النغم الخفي، فصارا معا نفسا واحدة، ذات قوة خفية تشد أجزاء التركيب بعضها ببعض، وتوجه التركيب الوجهة المثلى.

References

- Quran karim
- Sahih Al Bukhari, Ebu Abdillallah Mohammad İbn İsmail, dar ibn kath-eer, Damascus, 1 Edition, 1423AH/2002AD.
- Sahih Muslim, muslim ibn alhajaj alqushairi alnaisabori, tahqiq mohammad abdulbaqi, dar ihya' at-turath, beirut.
- Sonan Addarimi, abu mohammad Abdullah ibn abderrahman, dar ah-fikr, Cairo, 1398AH.
- 1- Al akhdar juma'i, Al Lafth Wal Wa'na Fi Attafkir Annaqdi Wal Balagi Ind Al Arab, manshorat ittihad alkottab al arab, Damascus, 2001AD.
- 2- Ihsan abbas, Tarih Annaqd al Adabi Ind Al Arab, dar al thaqafah, 4 edition beirut. Fann ashi'r, dar al thaqafah, 3 edition, beirut.
- 3- Al jahith, amr ibn bahr al kinani, Al Bayan Wattabeen, dar al hilal, Beirut, 1423AH. Kitab Al Hayawan, tahqiq abd essalam haroon, dar ihya' al turath al arabi, 3 edition, Beirut, 1388AH/1969AD.
- 4- Al jorjani, abdul qahir ibn abdell rahman, Arrisalah Ashafiah, tahqiq mohammad khalaf allah wa mohammad sallam, dar al ma'arif, Egypt, 3 edition, 1976AD. Dala'el Al E'jaz, tahqiq mohammad wa Fayez adayah, dar al fikr, Damascus, 1 edition, 1428AH/2008AD.
- 5- Jalal addin al suyoti wa jalal addin al mahalli, Tafsir Aljalalin, Taqdim abdul qadir al arna'ot, dar ibn katheer, Damascus, 1407AH.
- 6- Aljawhari, ismail ibn hammad, Assihah, tahqiq ahmad attar, dar al elm lelmalaeen, Beirut, 2 edition, 1399AH/1979AD.
- 7- Ibn jinni, abu al fath Othman, Alkhasa'es, tahqiq mohammad annajar, dar al hoda, Beirut, 1952AD, 2 edition. Sir Sina'at Al E'erab, tahqiq hasan hindawe, dar al qalam, Damascus, 2 edition, 1413AH/1993AD.
- 8- Hazim al qirtajinni, abu al hasan ibn mohammad, Minhaj Al Bolaga' Wa Siraj Al Odaba', tahqiq mohammad al khoja, dar al garb al islami, Beirut, 1981AD.
- 9- Hazim kamal addin, Dirasah Fi Ilm Al Aswat, maktabat al adab, Cairo, 1 edition, 1420AH/1999AD.
- 10- Alkhatabi, abu sulaiman hamd ibn Ibrahim, Bayan I'jaz Alquran, tahqiq mohammad khalaf allah wa mohammad zaglol, 4 edition, dar al ma'arif, Egypt, 3 edition, 1976AD.
- 11- Ar rafi'e, mostafa sadiq, I'jaz Al Quran Wa Al Balaga An Nabaweya, al maktaba al asriya, Cairo, 1426AD.
- 12- Ar rommani, ali ibn isa, An Nokat Fi I'jaz Al Quran, tahqiq mohammad khalaf allah wa mohammad sallam, dar al ma'arif, Egypt, 3 edition, 1976AD.
- 13- Azzarqashi, mohammad ibn abd ellah, Al Borhan Fi Olom Alquran, tahqiq mohammad Ibrahim, dar ihya' al kotob al arabya, 1 edition, 1377AH/1958AD.
- 14- Assirafi, abu saeed alhasan, Sharh Kitab Sebawaih, tahqiq Ramadan abd attwab wa Mahmud hijazi wa mohammad abd addaim, al hai'a al misrya al 'amma lilkitab, 1986AD.

- 15- Saied qotob, Attasweer Al Fanni Lil Quran, dar ashoroq, Cairo, 17 edition, 1425AH/2004AD. Fi thilal al quran, dar ashoroq, Beirut, 1396AD.
- 16- Ashanqiti, mohammad al amin ibn al mokhtar, Adwa' Al Bayan Fi Iedah Al Quran Bil Quran, dar al fikr, Beirut, 1415AH/1995AD.
- 17- Shawqi daif, Fi Annaqd Al Adabi, dar al ma'arif, Egypt, 2 edition, 1966AD.
- 18- Assagani, al hasan ibn mohammad, Al Obab Az zakhir, tahqiq mohammad all yaseen, 1 edition, 1987AD, dar asho'on ath thaqafia al amma, bagdad.
- 19- At tabari, abu ja'far mohammad ibn jareer, Tafsiroh, tahqiq mohammad shakir, dar al ma'aref, Egypt, 2 edition, 1374AH.
- 20- Habannaka, abd arrahman al maidani, Al Balaga Al Arabia, dar al qalam, Damascus, 1 edition, 1416AH/1996AD.
- 21- Ibn faris, ahmad ibn faris ibn zaqaria, Mo'jam Maqayees Al Loga, tahqiq abd as salam haroon, Damascus, al mojamma' al arabi al islami, 1399AH/1979AD.
- 22- Ibn katheer. Abu al fida ismail ibn omar, Tafsiroh, dar taibah, Riyadh, 1 edition, 1422AH/2002AD.
- 23- Kamal bishr, Ilm Al Aswat, dar garib, Cairo, 1420AH/2000AD.
- 24- Ibn malik, jamal ad din al andalosi, Shawahid At Tawdih Wa At Tashih, tahqiq taha mohsin, dar al afaq al Arabia, Cairo, 1405AH/1985AD.
- 25- Mohammad as sager, As Saot Al Logawi Fi Al Quran, dar al mo'ariq, Beirut, maoso'at ad dirasat al qurania, 1 edition.
- 26- Mohammad alkoli, Mo'jam Ilm Al Aswat, matabi' al farazdaq, Riyadh, 1 edition, 1402AH/1982AD.
- 27- Mohammad anani, An Naqd At Tahlili, silsilat maktabat an naqd al adabi, maktabat al anjlo al maisrya, Egypt.
- 28- Mahmud as su'ran, Ilm Al Loga, dar an nahda, Beirut.
- 29- Ibn manthor, mohammad bin makram bim ali, Lisan Al Arab, dar sadir, Beirut, 3 edition, 2003AD.
- 30- Manna' al qattan, Mabahith Fi Olom Al Quran, maktabat wahba, Cairo, 11 edition, 2000AD.

YAZIM KURALLARI, KISALTMALAR VE SAYFA DÜZENİNDE UYULMASI GEREKEN KURALLAR

A. ESERLER

Metinlerde

1. İmla kurallarında Türk Dil Kurumu Yazım Kılavuzu'nun en son baskısı esas alınmalıdır.
2. Eser "Microsoft Word" programında yazılmış olmalıdır.
3. Metin yazı karakteri olarak Times New Roman kullanılmalıdır.
4. Paragraf başı boşluğu bırakılmalıdır.
5. Metin 12 punto ile yazılmalıdır.
6. Metin 1,5 satır aralığıyla yazılmalıdır.
7. Sayfa düzeninde word belgesinin otomatik olarak bıraktığı üst ve alt, sağ ve sol boşluklar esastır.
8. Tercüme eserlerin orijinal dilindeki adı jenerik sayfalarına yazılmak üzere bildirilmelidir.

Dipnotlarda

9. Dipnotlar 10 punto olmalıdır.
10. Dipnotlarda kaynak adları (kitaplar, tezler veya dergi adları) italik olmalıdır.
11. Dipnotlarda makalelerde, makale adı tırnak içinde ve düz yazılmalıdır.
12. Dipnotlarda yazar adı ve soyadı sırası takip edilmelidir. Detaylar için bkz. Şikago stili.
13. a.g.e. kısaltması yerine kitabın anlamlı kısaltması kullanılmalıdır.
14. Mütercim metinle ilgili açıklama yaptığı takdirde bunları bir dipnotla sayfa sonlarına eklemelidir. Eser çevriyazı ise hazırlayanın eklediği açıklama (haz.) kısaltmasıyla; başka bir dilden Türkçe'ye tercüme eserlerde ise (çev.) kısaltmasıyla verilmelidir.

Kaynakçalarda

15. Eserin sonunda müstakil bir kaynakça verilmelidir. Kaynakça eserin özelliğine göre tasnif edilebilir (Arşiv Kaynakları, Eserler, Makaleler, Ansiklopedi Maddeleri...)
16. Kaynakça sadece metin içinde kullanılan (bilgi aktarılan) makaleler gösterilmelidir.

Örnekler:

Kitap:

Halil İnalçık, Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 4. bs., Ankara 2007, s. 115.

Jakob Philipp Fallmerayer, Trabzon İmparatorluğunun Tarihi, çev. Ahmet Cevat Eren, yay. haz. Celalettin Yavuz – İsmail Hacıfettahoğlu, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2011.

Sonraki atıflarda: İnalçık, Fatih Devri..., s. 123.

Ansiklopedi Maddesi:

M. Metin Hülagü, "Gazi Ethem Paşa", DİA, c. 13, İstanbul 1996, s. 449.

17. Kaynakçada Ansiklopedi cilt sayısı belirtilirken, orijinalinde Roma rakamıyla cilt sayısı belirtilmişse Roma rakamları, yaygın rakamlar kullanılmışsa yaygın rakamlar kullanılır.

18. Kaynakçada yer alan eser ve makale künyelerinde yazarın önce soyadı (küçük harflerle), sonra adı yazılmalıdır.
19. Kaynakçadaki kitap isimleri italik yazılmalıdır.
20. Kaynakçadaki makale isimleri tırnak içinde ve düz yazılmalıdır.
21. Kaynakçadaki kitaplarda sayfa aralığı verilmemelidir.
22. Kaynakçadaki makalelerin bütününe ait sayfa aralığı gösterilmelidir.
23. Kaynakçadaki künye bilgi sıralaması aşağıda belirtilen şekilde olmalıdır:

Kitap:

Fallmerayer, Jakob Philipp, Trabzon İmparatorluğunun Tarihi, çev. Ahmet Cevat Eren, yay. haz. Celalettin Yavuz – İsmail Hacifettahoğlu, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2011.

Makale:

İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "1908 Yılında İkinci Meşrutiyetin Ne Suretle İlan Edildiğine Dair", Belleten, c. XX, Nisan 1956, S. 77, s. 103-174.

Ekler – Albüm – Osmanlıca Tıpkıbasımlarda vb.

24. Metne eklenmesi istenen resim, çizim, harita veya belgelerin bir kopyası (USB, DVD, CD) içerisinde ve yüksek çözünürlükte (JPG, TIFF gibi bilgisayar formatında) teslim edilmelidir.

25ç. Resim ve belge türünden tüm materyaller numaralandırılmalı ve altına açıklamaları yazılmalıdır.

26. Metinde sayfa aralarına eklenecek olan şekiller için uygun büyüklükte boşluklar bırakılmalı veya resimlerin nereye geleceği anlaşılır bir şekilde belirtilmelidir.

27. Resim veya şekil altı yazıları 10 punto ve italik olmalıdır.

28. Eserde, Latin alfabesi dışında başka bir alfabeyle (Arap alfabesi, Çin alfabesi vb.) yazılmış bölümler metinde olması gereken yere yazar tarafından yerleştirilmeli, farklı olan yazı tipi Kuruma iletilmelidir.

29. Yazarlar indekse girecek kelimelerin listesini alfabetik sıralamayla göndermelidir. Sayfa numaraları grafik tasarım esnasında sayfa düzenine göre konulacaktır.

KISALTMALAR

Bu kısaltmalardan italik yazılanlar dipnotlarda da italik olmalı, küçük harfle başlatılanlar dipnotlarda da küçük harflerle yazılmalıdır.

bkz. Bakınız

bs. baskı

c. – C. cilt (Dergi ciltleri için küçük harfle, kitap ciltleri için büyük harfle)

çev. çeviren / tercüme eden

ç.yazı çeviriyazı

DİA Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi

ed. Editör

haz. hazırlayan

İA. Milli Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi

s. sayfa

S. sayı

t.y. basım tarihi yok

vb. ve benzerleri

vd. ve diğerleri

vr. / yk. varak / yaprak

y.y. basım yeri / yayınevi yok

Yay. Yayınları, Yayıncılık

Y.evi Yayınevi

yay. haz. yayına hazırlayan

-Sicill-i Ahvâl Defteri vb. arşiv kaynakları için Başbakanlık Arşiv Katalog sistemindeki kısaltmalar kullanılır.

-a.g.e., a.g.m., ibid gibi kısaltmalar kullanılmaz.

SAYFA DÜZENİ

1. Metindeki Bölümlerin dizilişi şöyle olmalıdır:

a. Künye sayfaları (Perde veya ithaf sayfası, kitabın, yazarının (varsa tercüme eden veya yayına hazırlayanın) adının yazılı olduğu, kütüphane kartının bulunduğu sayfalar).

b. "İçindekiler" sayfası

c. Varsa "Kısaltmalar" sayfası

d. Önsöz veya Sunuş

e. Giriş

f. Ana Metin

g. Bibliyografya

h. Dizin

i. Ekler

2. Metin içindeki uzun alıntı paragrafları sağdan soldan birer cm. daraltılır ve metnin normal puntosundan bir küçük puntoyla yazılır.

3. Tercüme eserlerin orijinal dilindeki adı jenerik sayfalarına yazılmak üzere bildirilmelidir.

4. Mütercimın metinle ilgili açıklamaları bir dipnotla sayfa sonlarına konmalıdır. Eser çevriyazı ise hazırlayanın eklediği açıklama (haz.) kısaltmasıyla; başka bir dilden Türkçe'ye tercüme eserlerde ise (çev.) kısaltmasıyla verilmelidir.

B. MAKALELER

Dergi Yayın İlkeleri

- Belleten Dergisi, uluslararası hakemli bir dergi olup, Nisan, Ağustos ve Aralık aylarında, yılda üç sayı yayımlanır. Dergimizde, özgün araştırma-inceleme makaleleri, çeviri, kitap tanıtma, kongre-sempozyum haberleri ve vefyat yayımlanır. Yazıların bilimsel araştırma ölçütlerine uyması, alana bir yenilik getirmesi ve başka bir yerde yayımlanmamış olması gerekir. Bilimsel toplantılarda sunulmuş bildiriler, yayımlanmamış olmak kaydıyla kabul edilebilir. Yayım kararı çıksa dahi başka bir yerde yayımlandığı tespit edilen yazılar yayım listesinden çıkarılır.

- Belleten'in dili Türkçedir. Gerekliğinde yaygın Batı dillerinde makale yayımlanabilir.

- Türkçe makalelerin yazımında TDK Yazım Kılavuzu esas alınır.

- Yazım kurallarına uygun olarak hazırlanmış yazılar, bir nüshasında yazarın tanıtıcı bilgileri (ad-soyad, kurum, telefon, e-posta vb.) olmak üzere üç nüsha ve bir CD olarak Kurum adresine gönderilir.

- Makalelere eklenmesi istenen resim, çizim, harita veya belgeler bir nüsha çıktı ile birlikte CD'de (JPG, TIFF gibi bilgisayar formatında) teslim edilmelidir. Tüm materyaller numaralandırılmalı ve altına açıklamaları yazılmalıdır.

- Çevirilerde, çeviren, makalenin yazarından izin yazısı vermelidir. Bu durumda, makale yazarına telif ücreti ödenmez.

- Makale ve çevirilerde, metinden bağımsız olarak 200 kelimeyi aşmayacak Türkçe ve İngilizce özetler ile anahtar kelimeler bulunmalı ve bunların da çıktı ve CD'si gönderilmelidir.

- Makalelerin içeriği ve eklerinin (resim, çizim, harita, belge vb.) sorumluluğu yazara aittir.
- Gelen yazılar, Yayın Çalışma Kurulu'nda incelendikten sonra, konunun uzmanı iki hakemin, gerekli görüldüğü takdirde üçüncü bir hakemin değerlendirmesi ve Yayın Kurulu'nun nihai onayıyla basılır. Yayın Çalışma Kurulu, araştırma makaleleri dışındaki yazıları (vefeyat, sempozyum, kongre haberleri, kitap tanıtımlar vb.) bizzat inceleyip, hakeme göndermeden doğrudan kabul veya ret kararı verebilir.
- Yayın Çalışma Kurulu, gerektiğinde yazıların yazım şekli üzerinde küçük düzeltme ve değişiklikler yapabilir.
- Yazarlarına hakem raporu doğrultunda düzeltilmek üzere gönderilen yazılar, gerekli düzeltmeler yapıldıktan sonra bir raporla birlikte bir nüsha çıktı ve CD ile en geç bir ay içerisinde Kurum'a teslim edilmelidir.
- Basılmama kararı verilen yazılar varsa hakem raporuyla birlikte yazarına iade edilir.
- Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Telif Hakkı, Yayın ve Satış Yönetmeliğine göre yazara telif ücreti ödenir.
- Dergide yayımlanan makalelerin yayın hakkı Kurum'a aittir. Telif hakkı sanal ortamda yayımlamayı da kapsar. Yazılar, izin alınmaksızın başka yerde yayımlanamaz.

Yazım Kuralları:

- Yazılar, A4 boyutunda MS Word uyumlu programda Trans Baskerville veya Times New Roman yazı karakterinde yazılmalıdır.
- Başlık, 12 punto, beyaz ve büyük harf olmalıdır. Başlık ortadan hizalı olmalıdır. Metinde ana ve ara başlıklar kullanılabilir. Ana başlıklar 10 punto, büyük harf ve koyu olarak sola dayalı; ara başlıklar 10 punto, koyu ve küçük harf yazılmalı sola dayalı olmalıdır. Başlıklar ve paragrafların arasında 6 nk aralık bırakılmalıdır.
- Yazar adı ve soyadı, ana başlığın altına 12nk aralık bıraktıktan sonra 10 punto, beyaz, büyük harf ve ortaya hizalı olarak yazılmalıdır. (*) işareti ile sayfanın altına unvan, adres ve e-posta bilgileri 8 punto olarak verilmelidir.
- Metin, 10 punto, iki yana dayalı olmalıdır. Üstten: 5,8 cm, Altan: 5,8 cm, Sağdan: 4,5 cm, Soldan: 4,5 cm boşluk bırakılmalıdır. Satır arası 3 nk olmalıdır. Paragraf araları 6 nk, paragraf girintisi 0,8 cm olmalıdır.
- Üstbilgi-Altbilgi, makalenin bir nüshasında metin üstbilgi kısmında çift sayfaya yazarın adı ve soyadı; tek sayfaya makalenin anlamlı kısaltılmış hali büyük harfle, 8 punto yazılmalıdır. Diğer iki nüshada bu alanlar boş bırakılmalıdır. Üstbilgi: 4,45 cm, Altbilgi: 0 cm.
- Sayfa numaraları, makalenin ilk sayfasında görünmeyecek şekilde, üstbilgi içinde sağ ve sol üst kenara 8 punto olarak yerleştirilmelidir.
- Alıntılar, 5 satırı geçtiğinde paragraf girintisinden 1 cm içeriden başlatılmalı, tırnak içinde 1 punto küçük yazılmalıdır. 5 satırdan az olan alıntılar metin içerisinde italik olarak verilir. Vurgulanması gereken ifadeler de italik yapılır.
- Dipnotlar, 8 punto tek aralık yazılmalıdır. Hizalaması iki yana dayalı ve paragraf girintisi 0,5 cm olmalıdır. Dipnot ayıraç çizgisi olmamalıdır. Metin içindeki atıflar sayfa altına dipnot şeklinde 1'den başlayarak numaralandırılmalıdır. Bunun dışında metin içinde atf yapılmamalıdır. Dipnotlarda kaynaklar verilirken, kitap ve dergi ismi italik olmalı, makale isimleri tırnak içerisinde düz olarak verilmelidir. Dipnotlarda, ilk geçtiği yerde kaynak künyesi tam olarak verilmeli, daha sonra a.g.e., a.g.m., veya a.g.t. gibi yazarın belirlediği kısaltmalarla yazılmalıdır. Bir yazarın birden fazla kitap ve makalesi kullanılıyorsa ikinci eserin ilk kullanımından sonra, yazarın soyadı, sonra kitap veya makalenin tam veya kısaltılmış adı verilmelidir. Çok yazarlı kaynakların ilk geçtiği yerde yazarların tümü yazılmalı, daha sonraki yerlerde kısaltarak verilmelidir.

Örnekler:**Kitap:**

Halil İnalçık, Osmanlı İmparatorluğu-Klasik Çağ, 1300-1600, çev. Ruşen Sezer, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2009, 11. bs., s. 115.

Sonraki atıflarda: İnalçık, a.g.e., s. 123.

Yazarın birden fazla eseri olması halinde, sonraki dipnotlarda: İnalçık, Klasik Çağ, s. 123.

Makale:

İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Osmanlılarda İlk Vezirlere Dair Mütalea", Belleten, c. III/ sy. 9 [veya III/9] (1939), s. 101.

-Kaynakça: Makalelerde kullanılan kaynak ve araştırmalar makale sonunda bu başlık altında gösterilmelidir. Kaynakça, bu başlık altında yeni bir sayfadan başlamalı ve 9 punto yazılmalıdır. Sadece metin içinde atıfta bulunulan kaynaklar yer almalı ve yazarların soyadına göre alfabetik olarak düzenlenmelidir:

İnalçık Halil, Osmanlı İmparatorluğu-Klasik Çağ, 1300-1600, çev. Ruşen Sezer, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2009.

Uzunçarşılı İsmail Hakkı, "Osmanlılarda İlk Vezirlere Dair Mütalea", Belleten, c. III/ sy. 9 [veya III/9] (1939), ss. 99-106.

