

ISSN :2667-7075
e-ISSN:2687-3605

MESNED

İlahiyat Araştırmaları Dergisi
The Journal of Theological Studies

cilt 15 sayı 2 aralık 2024
volume 15 issue 2 december 2024





MESNED

İlahiyat Araştırmaları Dergisi

Cilt: 15, Sayı: 2, Aralık 2024

MESNED

The Journal of Theological Studies

Volume: 15, Issue: 2, December 2024

ISSN 2667-7075 | e-ISSN 2687-3605
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/mesned>
mesned@inonu.edu.tr

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Bulgurlu, 44000 Battalgazi/Malatya

MESNED İlahiyat Araştırmaları Dergisi/MESNED The Journal of Theological Studies**ISSN 2667-7075 | e-ISSN 2687-3605**

Cilt 15, Sayı 2, Aralık 2024/Volume 15, Issue 2, December 2024

Periyot: Yılda 2 Sayı (30 Haziran & 31 Aralık)**Period:** Biannually (30 June & 31 December)**Dergi Eski Adı**

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

ISSN 1308-9684 | e-ISSN 1308-9684

Yayımlanan Sayılar: Yıl 2010, Cilt 1, Sayı 1 – Yıl 2018, Cilt 9, Sayı 2

Former Title

Journal of Inonu University Faculty of Theology

ISSN 1308-9684 | e-ISSN 1308-9684

Issues Published: Year 2010, Volume 1, Issue 1 – Year 2018, Volume 9, Issue 2

Kapsam/Scope

Dinî Araştırmalar/Religious Studies

Yayın Dili/Language of Publication

Türkçe & İngilizce & Arapça/Turkish & English & Arabic

Yazıřma Adresi/Contact Address

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kampüs, Battalgazi, MALATYA, TÜRKİYE

Tel/Belgeç: 00 90422 377 49 97- 00 90422 341 00 61<https://dergipark.org.tr/tr/pub/mesned>

mesned@inonu.edu.tr

Yayıncı/Publisher

İnönü Üniversitesi/Inonu University

Kapak Tasarım/Cover Design

Doç. Dr. Fatih ZENGİN

Grafik-Tasarım/Graphics-Design

Dr. Öğr. Üyesi Serkan DEMİR

MESNED İlahiyat Araştırmaları Dergisi/MESNED The Journal of Theological Studies

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi/Owner on behalf of İnönü University Faculty of Theology

Prof. Dr. Mehmet KUBAT, Dekan/Dean
ORCID: 0000-0001-6729-7652

Yazı İşleri Müdürü/Responsible Manager

Doç. Dr. Ramazan MEŞE
ORCID: 0000-0001-8524-7923

Editör/Editor

Dr. Öğr. Üyesi Selahattin YILDIRIM
ORCID: 0000-0003-3104-0251

Yayın Kurulu/Board of Publication

Prof. Dr. Abdurrahman ATEŞ	Türkiye	İnönü Üniversitesi	ORCID: 0000-0003-0503-283X
Prof. Dr. Cemil ORUÇ	Türkiye	İnönü Üniversitesi	ORCID: 0000-0002-9870-8597
Prof. Dr. Muhammed ASWAD	Suudi Arabistan	Imam Abdulrahman Bin Faisal University	maswad@iau.edu.sa
Prof. Dr. Mehmet BİRSİN	Türkiye	İnönü Üniversitesi	ORCID: 0000-0002-2038-799X
Prof. Dr. Atik AYDIN	Türkiye	Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi	ORCID: 0000-0001-5995-945X
Prof. Dr. Bellil ABDELKARİM	Cezayir	Chadli Bin Jadid University	ORCID: 0000-0002-9864-1812
Prof. Dr. Mehmet Korkut ÇEÇEN	Türkiye	İnönü Üniversitesi	ORCID: 0000-0002-8469-4614
Doç. Dr. Harun BEKİROĞLU	Türkiye	İnönü Üniversitesi	ORCID: 0000-0001-6815-8312
Doç. Dr. Fatih ZENGİN	Türkiye	Bandırma 17 Eylül Üniversitesi	ORCID: 0000-0001-6054-7743
Doç. Dr. Ramazan MEŞE	Türkiye	İnönü Üniversitesi	ORCID: 0000-0001-8524-7923
Doç. Dr. Mehmet Selim ASLAN	Türkiye	Van Yüzcüncü Yıl Üniversitesi	ORCID: 0000-0002-6758-8203
Doç. Dr. Mustafa HAYTA	Türkiye	Çukurova Üniversitesi	ORCID: 0000-0002-9165-8232
Doç. Dr. Recep UÇAR	Türkiye	İnönü Üniversitesi	ORCID: 0000-0003-0520-577X
Dr. Serkan DEMİR	Türkiye	İnönü Üniversitesi	ORCID: 0000-0003-2701-0949
Dr. Gülşen SAYIN	Türkiye	İnönü Üniversitesi	ORCID: 0000-0002-9214-7573
Arş. Gör. Soner ERASLAN	Türkiye	İnönü Üniversitesi	ORCID: 0000-0002-4293-9265

Alan Editörleri/Field Editors

Doç. Dr. Abdulhan ÜNLÜSOY	Türkiye	İnönü Üniversitesi	Din Felsefesi	ORCID: 0000-0001-6585-9340
Doç. Dr. Emine GÜZEL	Türkiye	İnönü Üniversitesi	İslam Tarihi ve Sanatları	ORCID: 0000-0003-3344-6271
Doç. Dr. Abdulhekım AĞIRBAŞ	Türkiye	Çankırı Karatekin Üniversitesi	Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraatı	ORCID: 0000-0003-3420-6747
Doç. Dr. Mehmet Emin ŞAHİN	Türkiye	Bartın Üniversitesi	Tefsir	ORCID: 0000-0002-9335-8962
Dr. Hasan BULUT	Türkiye	İslam Bilim ve T. Üniversitesi	Tefsir	ORCID: 0000-0001-2345-6789
Dr. Mohammad Ajmal HANİF	Türkiye	İnönü Üniversitesi	Tasavvuf	ORCID: 0000-0001-6795-515X
Dr. Muhammed Nur YUSUF	Türkiye	İnönü Üniversitesi	Arap Dili ve Belagati	ORCID: 0000-0002-9045-0085
Dr. Ömer TOZAL	Türkiye	İnönü Üniversitesi	İslam Hukuku	ORCID: 0000-0002-3480-1987
Dr. Kazım YUSUFOĞLU	Türkiye	İnönü Üniversitesi	İslam Hukuku	ORCID: 0000-0002-4434-5508
Dr. Lıkman YOUSSEF	Türkiye	İnönü Üniversitesi	Arap Dili ve Belagati	ORCID: 0000-0002-3178-136X
Dr. İshak DURMUŞ	Türkiye	İnönü Üniversitesi	Arap Dili ve Belagati	ORCID: 0000-0002-7544-2343
Arş. Gör. Yusuf Fuat ÜNAL	Türkiye	İnönü Üniversitesi	Hadis	ORCID: 0000-0001-9633-4336

Yabancı Dil Editörleri/Foreign Language Editors

Arş. Gör. Furkan Tayşan	Türkiye	İnönü Üniversitesi	Arap Dili ve Belagati	ORCID: 0000-0003-2901-4644
Öğr. Gör. Dr. Hasan Toman	Türkiye	İnönü Üniversitesi	Erken İngilizce Dilleri	ORCID: 0000-0002-4011-5019
Dr. Öğr. Üyesi Hacer Ayaz	Türkiye	İnönü Üniversitesi	Din Sosyolojisi	ORCID: 0000-0003-0665-4286

Yazım Editörleri/Writing Editors

Arş. Gör. Hamza KARA	Türkiye	İnönü Üniversitesi	İslam Tarihi	ORCID: 0000-0002-0750-3511
Arş. Gör. M. Nur Ali TABANLI	Türkiye	İnönü Üniversitesi	Kelam	ORCID: 0000-0002-8174-5623
Arş. Gör. Yusuf Fuat ÜNAL	Türkiye	İnönü Üniversitesi	Hadis	ORCID: 0000-0001-9633-4336

Son Okuma/Last reading

Doç. Dr. Tacetdin Bıyık	Türkiye	İnönü Üniversitesi	Türk İslam Edebiyatı	ORCID: 0000-0003-2204-7814
-------------------------	---------	--------------------	----------------------	----------------------------

Danışma Kurulu/Advisory Board

Prof. Dr. Abdurrahman KASAPÖĞLU, İnönü Üniversitesi	Prof. Dr. Abdulcelil BİLGİN, İNÖNÜ Üniversitesi
Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK, Hitit Üniversitesi	Prof. Dr. Fikret KARAMAN, İnönü Üniversitesi
Prof. Dr. Mahmut ÇINAR, Gaziantep Üniversitesi	Prof. Dr. Hulusi ASLAN, İnönü Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa ARSLAN, Necmettin Erbakan Üniversitesi	Prof. Dr. Rachid Mohamed KOHOUS, Abdel Malek Saadi University
Prof. Dr. Saffet SANCAKLI, İnönü Üniversitesi	Prof. Dr. Sabri TÜRKMEN, İnönü Üniversitesi
Prof. Dr. Yusuf BATAR, İnönü Üniversitesi	Prof. Dr. Zülfikar DURMUŞ, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi
Doç. Dr. Abdul Raouf Erhim YOUSSEF Al MULYS, College of the Great Imam University	Doç. Dr. Abdurrahman ALJARMAN, College Of Basic Education

Sekreteryaya/Secretary

Arş. Gör. Sümeyye BULUT ORCID: 0000-0002-4244-9362

Mizanpaj Editörü/Layout Editor

Arş. Gör. Soner ERASLAN ORCID: 0000-0002-4293-9265

Hakem Kurulu/Referee Board

MESNED İlahiyat Araştırmaları Dergisi, çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

MESNED The Journal of Theological Studies, uses double-blind review. Referee names are kept strictly confidential.

Telif Hakkı ve Lisans/Copyright and License

MESNED İlahiyat Araştırmaları Dergisi Creative Commons Atıf 4.0 International License (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.

MESNED Journal of Theological Studies is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY NC).

Ücret Politikası/Wage Policy

Hiçbir ad altında yazar veya kurumundan ücret alınmaz.

No fee is charged from the author or institution under any name.

Dizinleme Bilgileri | Indexing Information

DOAJ: Directory of Open Access Journals (21. 11. 2023)	EBSCO- Central & Eastern European Academic Source (09. 01. 2022)
EBSCO- Academic Search Ultimate (09. 01. 2022)	EBSCO- Academic Search Premier (09. 01. 2022)
EBSCO- Academic Search Complete (09. 01. 2022)	EBSCO- Academic Search Elite (09. 01. 2022)
Sherpa Romeo (08. 11. 2022)	ERIH PLUS (25.01.2024)
MİAR (2024)	

Dergi Hakkında/About the Journal

MESNED İlahiyat Araştırmaları Dergisi, 30 Haziran ve 31 Aralık tarihlerinde yılda 2 sayı olarak İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından yayımlanan uluslararası bir dergidir. 2019 yılında yayın hayatına başlayan Mesned Dergisi, 2010 yılı itibariyle yayınlanmakta olan İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin devamıdır. Yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayınlanan görüşler İnönü Üniversitesi'ni ve *MESNED İlahiyat Araştırmaları Dergisi'*ni temsil etmez.

The Journal of Theological Studies (MESNED) is an international journal published by the Faculty of Theology at the Inonu University, twice a year, on June 30 and December 31. Published ever since 2019, the journal of MESNED is considered as the continuation of The Journal of The Faculty of Theology of Inonu University, inaugurated in 2010. Responsibility for the content of the papers published belongs to the authors and does not express the official view of *The Journal of Theological Studies (MESNED)*.

LOCKSS: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/mesned/lockss-manifest>

OAI: <https://dergipark.org.tr/api/public/oai/mesned/>

Yazım Kuralları: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/mesned/writing-rules>

Etik İlkeler ve Yayın Politikası: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/mesned/policy>

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

Araştırma Makalesi/Research Article

- İslâmofobik Ortamlarda Yetişenlerin Ahiretteki Durumu/The Afterlife Condition of Individuals Raised in Islamophobic Environments**
Mehmet ŞAŞA.....111-134
- Arap Dilindeki ‘Rabbu’l-Âlemîn’ Terkibinin Geçtiği Kur’ân Âyetlerinde Muhteva-Muhatap Kurgusu/The Phrase of the ‘Rab Al Alameen’ in the Arabic Language and the Content-Addressee Composition in the Verses of the Qur'an in which this Phrase is Mentioned**
Aladdin GÜLTEKİN135-153
- Darende Şeyh Hamid-i Velî (Somuncu Baba) Camii Haziresi’ndeki Mezar Taşları/ Tombstones At The Hazîre Of Shaykh Hamid-i Velî (Somuncu Baba)**
Emine GÜZEL154-183
- Abîd b. Ebras ve Divânı/Abîd b. al-Abras and His Diwân**
Eyüp SEVİNÇ184-205
- اكتساب اللغة من منظور اللسانيات العرفانية/Bilişsel Dilbilim Perspektifinden Dil Edinimi/Language Acquisition from the Perspective of Cognitive Linguistics**
Seffari DJAMEL206-221
- Bir Sûfî Olarak Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî (ö. 676/1277)/Abu Zakariya Yahya Bin Sharaf An-Nawawi as a Sufi (d. 676/1277)**
Mehmet Emin BENER222-244
- Modern Arap Edebiyatında Şiirsellik Kavramı Üzerine Bir İnceleme/A Study On The Concept Of Poetics In Arabic Literature**
Muhammed Revaha ZOR245-258



İslâmofobik Ortamlarda Yetişenlerin Ahiretteki Durumu

The Afterlife Condition of Individuals Raised in Islamophobic Envi-ronments

10.51605/mesned.1561095

Mehmet ŞAŞA



0009-0009-5248-0126



mehmet.sasa@amasya.edu.tr

Doç. Dr., Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kalam
Anabilim Dalı

Assoc. Prof. Dr., Amasya University Faculty of Theology
Department of Kalam

Araştırma Makalesi

Research Article

Geliş Tarihi: 04.10.2024

Date of Submission: 04.10.2024

Kabul Tarihi: 17.12.2024

Date of Acceptance : 17.12.2024

Yayın Tarihi: 31.12.2024

Date of Publication: 31.12.2024

Benzerlik Taraması: Evet, Turnitin

Plagiarism Checks: Yes, Turnitin

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman: Bu çalışmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BYNC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.



The Afterlife Condition of Individuals Raised in Islamophobic Environments

Summary: Just as it is a reality that Allah sends prophets to this world, which is a place of trial, it is also possible for some people to remain unaware of these prophets and the messages they brought. Consequently, the question of the afterlife judgment for those who have not received the divine invitation inevitably arises. In the history of Islamic thought, this issue has generally been discussed under the titles *The Judgment of the People of Fatrah* and *The Judgment of Those Who Have Not Received the Invitation*. Various approaches have emerged in this context. Many scholars argue that such individuals will be held responsible for acknowledging the existence and unity of Allah, and thus those who do not believe in this will be deserving of eternal punishment. In contrast, a significant group contends that these individuals are not subject to divine mandate and therefore will not be subjected to punishment in the hereafter and will enter paradise. Some also argue that since there is no mandate, neither affirming nor denying will occur for them. Consequently, in the hereafter, they will not enter hell as they are not considered disbelievers, nor will they remain eternally in paradise, as they are not considered believers. They will only receive the reward for their good deeds after the resurrection and then cease to exist. These differing perspectives highlight that this issue represents a significant subject requiring thorough and meticulous scholarly investigation. Nevertheless, research has revealed that there is no independent study focusing on the particular situation of individuals raised in an environment shaped by Islamophobia in relation to their fate in the hereafter. In this study, various perspectives in Islamic thought on this issue have been identified and evaluated. Thus, this study has been conducted with the aim of partially addressing this gap. In this context, the objective is to present this disputed issue while taking into consideration contemporary conditions. Additionally, the study aims to analyze the collected data, synthesize findings, and offer some evaluations. In this study, the methods of literature review, systematic analysis, and evaluation were employed. As a result of the research and examinations, it has been determined that individuals in such situations cannot all be placed in the same category, and that each person will be evaluated based on their unique circumstances in the afterlife. Therefore, it is believed that many of them will attain divine mercy and achieve salvation, while a certain group, possessing specific characteristics, may be deprived of divine mercy and face eternal loss in accordance with divine justice. To clarify further, it is considered appropriate to classify people of Interregnum into four groups. While it is hoped that the first three groups will attain divine mercy and enter Paradise, it is concluded, based on Islamic teachings, that the last group will not be deserving of divine mercy, although the final judgment belongs solely to God. These groups can be briefly described as follows: The first group includes those who, despite living in an environment influenced by Islamophobia, have never heard of Islam, either positively or negatively. Since there is no act of affirming or denying involved, it is not appropriate to classify these individuals as believers or disbelievers. Although it cannot be definitively stated, based on concrete evidence, that these individuals will enter Paradise, it is hoped that they will attain divine mercy and be admitted to Paradise. The second group consists of those who, despite being raised in such an environment, have heard of Islam negatively but do not harbor any hatred or hostility towards it, even inwardly, and maintain a passive stance. These individuals are neither theologically corrupt (*fāsid*) nor corruptive (*mufsid*). It is believed that they could be considered in the same category as the first group in the afterlife, and therefore it is hoped that they will attain divine mercy and be saved. The third group includes those who, due to the influence of such an environment, have heard of Islam negatively and developed negative thoughts, harboring hatred and hostility towards Islam and Muslims inwardly. However, this hatred remains confined within themselves and does not manifest in

verbal or physical acts of violence, indicating a passive yet potentially active disposition. These individuals, while corrupt (fāsīd) on a personal level, are not corruptive (muḥsīd), and thus it is hoped that they will be granted Allah's forgiveness and enter Paradise. However, if Allah chooses to punish them, it would not be an injustice but an act of divine justice. If he rewards them, it would not be as a reward for obedience but rather an act of grace and generosity. The fourth group consists of those who have heard of Islam negatively, developed negative thoughts, and not only harbor hostility towards Islam and Muslims but actively engage in black propaganda against them, inciting others to hatred and enmity, and carrying out their hostility through verbal and physical acts of violence. In other words, these individuals are not only harboring intense hatred inwardly but are also actively engaging in verbal and physical violence against Islam and Muslims in a radical manner. Since these individuals have deliberately chosen disbelief and have become both corrupt and corruptive (fāsīd and muḥsīd), it is believed that they will not be deserving of divine mercy in the afterlife. On the other hand, since there are individuals who, despite being raised in an Islamophobic environment, choose faith through their own will, it seems difficult to accept Islamophobia as a universally legitimate excuse in the afterlife. However, it is believed that many individuals will attain divine mercy and enter Paradise due to their specific circumstances.

Keywords: Kalām (Islamic theology), Islamophobia, Al-ākhirah (Hereafter), Dawah (Invitation), Divine message, Fatrah (Interregnum).

İslâmofobik Ortamlarda Yetişenlerin Ahiretteki Durumu

Öz: İmtihan yurdu olan bu dünyaya Allah'ın peygamber göndermesi bir gerçeklik olduğu gibi bazı insanların o peygamberlerden ve getirdikleri mesajlardan habersiz kalabilmeleri de mümkündür. Kendilerine ilahi davetin ulaşmadığı kişilerin ahiretteki hükmünün ne olacağını gündeme gelmesi kaçınılmazdır. İslâm düşünce tarihinde de bu mesele, genelde *fetret ehlinin hükmü* ve *kendisine davetin ulaşmadığı kişinin hükmü* başlıkları altında ele alınmış ve tartışılmıştır. Bu bağlamda farklı yaklaşımların ortaya çıktığı görülmektedir. Bu konuda birçok âlim, bunların Allah'ın varlığını ve birliğini bilmekle sorumlu olacağını, dolayısıyla buna iman etmeyenlerin ebedi azaba müstahak olacağını savunmuştur. Buna karşın büyük bir kesim, bunlar için teklifin söz konusu olmadığını, dolayısıyla bunların ahirette azaba uğramayacaklarına ve cennete gideceklerini ileri sürmüştür. Kimileri de bunlar için teklif söz konusu olmadığı için tasdik ve inkârın da meydana gelmeyeceğini savunmuştur. Dolayısıyla ahirette bunlar, kâfir olmadıkları için cehenneme girmeyecek; mü'minde sayılmayacakları için de ebedi olarak cennette kalmayacaklardır. Sadece haşr edildikten sonra iyiliklerinin karşılığını görecek akabinde de yok olacaklardır. Bu farklı yaklaşımlar, konunun üzerinde ciddi çalışmaların yapılması gereken önemli bir mesele olduğunu ortaya koymaktadır. Ancak yapılan araştırmalar neticesinde İslâmofobinin olduğu bir ortamda yetişmiş birisinin ahiretteki hükmünün ne olacağına dair müstakil bir çalışmanın olmadığı tespit edilmiştir. Bu çalışmada İslâm düşüncesinde ortaya konulan farklı yaklaşımlar zikredilmiş ve değerlendirilmiştir. Böylece boşluğu kısmen de olsa doldurabilmek adına bu çalışma yapılmıştır. Bu bağlamda üzerinde ihtilaf edilmiş olan meselenin, güncel şartlar da gözetilerek ortaya konulması hedeflenmiştir. Ayrıca elde edilen veriler üzerinde birtakım analizlerde bulunulmuş ve sentezleme yapıp bazı değerlendirmelerin yapılması amaçlanmıştır. Araştırmada literatür tarama, sistematik tahlil ve değerlendirme yöntemi kullanılmıştır. Araştırma ve incelemeler neticesinde İslâmofobik ortamlarda yetişen bireylerin tamamının aynı kategoride kabul edilemeyeceği, ahirette her bireyin kendi durumuna göre özel değerlendirileceği, dolayısıyla birçoğunun ilahi rahmete mazhar olup kurtuluşa erebileceği; ancak belli özellikler taşıyan bir kesimin ilahi rahmetten mahrum kalabileceği, ilahi adalet ile ebedi hüsrana uğrayabileceği kanaati hâsıl olmuştur. Daha açık bir ifadeyle fetret ehlinin dört sınıfta ele alın-

ması uygun görülmüş, ilk üç grubun, ilahi rahmete mazhar olarak cennete girebilecekleri ümit edilmişken, son grubun, nihai hüküm Allah'a ait olmakla beraber İslâmî öğretilerden hareketle ilahi rahmete müstahak olamayacakları kanaatine varılmıştır. Bu grupları kısaca şöyle zikretmek mümkündür. Birinci gruptakiler, İslâmofobinin olduğu bir bölgede yaşamalarına rağmen İslâm'ı olumlu ya da olumsuz hiç duymamış olanlardır. Bunlarda herhangi bir tasdik ve inkâr etme eylemi söz konusu olmadığı için onların mü'min ya da kâfir olarak nitelendirilmesi uygun olmadığından cennete gireceklerini kesin bir delile dayanarak söyleyememekle beraber ilahi rahmete mazhar olup cennete girecekleri ümit edilir. İkinci gruptakiler, böyle bir ortamda yetişip de İslâm'ı olumsuz bir şekilde duymuş; ancak kalben de olsa nefret ve düşmanlık beslemeyen, pasif bir tutum sergileyenlerdir. Bunlar, itikadi açıdan ne fâsid ne de müfsittir. Bunların da ahirette birinci gruptakilerle aynı değerlendirilebileceği, dolayısıyla ilahi rahmete mazhar olup kurtulmaları ümit edilir. Üçüncü gruptakiler, böyle bir ortamın etkisiyle İslâm'ı olumsuz bir şekilde duymanın etkisiyle kendisinde olumsuz düşünceler oluşan; İslâm'a ve Müslümanlara karşı nefret ve düşmanlık beslemekle beraber bu nefreti, sadece kendisiyle sınırlı kalıp sözselsel ve fiziksel bir şiddet ve eyleme dönüşmeyen, sadece kalben rahatsızlık duyanlardır. Kısaca pasif, ancak her an aktif hale dönüşecek potansiyelde olanlardır. Bunlar, her ne kadar bireysel olarak fâsid olmuşlarsa da müfsid olmadıkları için ahirette Allah'ın af ve mağfiretine mazhar olabilecekleri ve cennete girebilecekleri ümit edilir. Bununla beraber Allah, bunlara azap ederse bu bir cezalandırma değil, adaldır. Mükâfat verirse de taate karşı bir sevap değil, fazilet ve cömertliktir. Dördüncü gruptakiler ise İslâm'ı olumsuz bir şekilde duymaktan etkilenecek kendisinde olumsuz düşünce oluşan, kendisi İslâm ve Müslümanlara düşmanlık beslemekle kalmayıp, onların aleyhinde kara propaganda yaparak başkalarını da kin, nefret ve düşmanlığa teşvik eden ve düşmanlığını eyleme geçirenlerdir. Başka bir ifadeyle radikal ve aktif bir şekilde nefret etmekle kalmayıp İslâm ve Müslümanlara yönelik sözselsel ve fiziksel şiddet eylemlerinde bulunanlardır. Bunlar özellikle bizzat iradeleriyle inkâr ederek fâsid ve müfsid olduklarından dolayı bunların ahirette ilahi rahmete mazhar olamayacakları düşünülmektedir. Diğer taraftan İslâmofobik bir ortamda yetişseler bile aynı ortamda iradesiyle imanı tercih edenler bulunduğundan dolayı ahirette İslâmofobinin genel geçer meşru bir mazeret kabul edilmesinin zor görüldüğü; ancak birçok kişinin bundan dolayı ilahi rahmete mazhar olarak cennete girebileceği kanaati hâsıl olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, İslâmofobi, Ahiret, Davet, İlahi Mesaj, Fetret.

Giriş

Düşünce tarihine bakıldığında ölümden sonra insanın ne olacağı, hayatın devam edip etmeyeceği, beden ve ruhun ne olacağına dair birçok teori geliştirilmiştir. İnsanoğlunun dünyada gerek iyi gerekse kötü olsun yaşadığı her şey, hak olsun batıl olsun inancı onun dünya hayatına dair tasavvurunu etkilediği gibi ölümden sonraki dönemine dair birtakım düşüncelerinin oluşmasını da etkilemektedir. Aynı zamanda insanların dünya hayatında yaşadığı ortam, içinde büyüdüğü inanç ve düşünce yapısı ölüm ötesi hayatının ne olacağına dair verilecek hükümleri de etkilemektedir. Nitekim Kelâm düşüncesinde kendisine ilahi mesaj ulaşmayanların ahiretteki durumunun ne olacağı, bunların akibetleri hakkında nasıl bir hüküm verileceği konusu tartışılmıştır. Bu bağlamda Mu'tezile uleması, Semerkant Mâtürîdîleri ve Ebû Hanîfe kendisine ilahî mesajın ulaşmadığı kişilerin Allah'ı bilmekle mükellef olduklarını, O'nu tanımadan ölüp gitmeleri durumunda ahirette mazur görülemeyeceklerini, ebedi azaba müstahak olacaklarını ileri sürmüşlerdir. Buna karşın Eş'arîler ile Buhâra Mâtürîdîleri, bu kişilerin ahirette mazur görülebileceklerini beyan etmişlerdir.¹

¹ Bu konuda geniş bilgi için bk. Mehmet Şaşa, *Kelâm ve Tasavvuf Açısından Marifetullah* (Ankara: Nobel Yayınları, 2018), 216-235.

İslâmofobinin olduğu bir ortamda yetişip hayatlarını sürdürenlerin hakiki anlamda ilahi mesajla tanışıp tanışmadıkları, ölümden sonraki halleri hakkında neler söylenebileceği merak edilen konular arasında yer almıştır. Bu çalışma yapılmadan önce bu konunun müstakil olarak ele alındığı bir çalışmanın olup olmadığı araştırılmıştır. Yapılan araştırmalar neticesinde klasik kelim kaynaklarında her ne kadar doğrudan olmasa da *fetret ehli*² ve *kendisine davet ulaşmayan kişi*³ bâb başlıklarında kısmen ve dolaylı da olsa meseleye işaret edildiği görülmüştür. Bununla beraber İslâmofobinin ne olduğu, tarihsel süreci, özellikle Batı'nın bu sahada neler yaptığına dair birçok bilimsel çalışmanın⁴ yapıldığı görülmüştür. Ancak sorun çözmeyi değil üretmeyi gaye edinen İslâmofobi algısının ve projesinin yürütüldüğü bir coğrafyada doğmuş, yetişmiş ve ölmüş birisinin mükellefiyet boyutunun ve ahiretteki durumunun ne olacağına ele alındığı müstakil bir çalışmanın olmadığı tespit edilmiştir. Bunun üzerine alandaki boşluğu kısmen de olsa doldurma amacıyla bu çalışma yapılmıştır. Öncelikle İslâmofobi olgusunun dilbilimsel analizi yapılmış, kısaca tarihi serencamı ortaya konulmuş, nihayetinde İslâmofobik ortamlarda ömrünü geçirmiş kişilerin ahiretteki durumuna dair birtakım değerlendirmelerde bulunulmuştur. Alanla ilgili kitapların yanı sıra birçok makale, kitap bölümü, bildiri aslı ya da fer'î kaynak olarak esas alınmıştır. Aynı zamanda konuyla ilgili birçok veri toplandıktan sonra tasnife gidilmiş, sentezlenmiş, bunlar hakkında birtakım analizler ve değerlendirmeler yapılmıştır. Bu açıdan literatür tarama, sistematik tahlil ve değerlendirme yönteminin uygulanmaya çalışıldığı söylenebilir.

Bu çalışmada “İslâmofobinin olduğu bir ortamda doğup yetişen ancak Allah’a ve Hz. Muhammed’e (s.a.v.) iman etmeden ölen kişinin ahiretteki durumu hakkında neler söylenebilir?”, “Bu şekilde ölen birisinin mazur görülmesi ve cennete gitmesi mümkün müdür?”, “Yoksa mazur görülmeyip ebedi olarak cehenneme müstahak mı olur?”, “Böyle bir ortamda yetişmiş olanların tamamı ahirette aynı hükme mi tâbidir?” gibi birtakım sorulara İslâm öğretilerine göre cevaplar aramak amaçlanmıştır.

² Fetret, sözlükte “gevşeklik, inkıta, bezginlik, tesirini ve gücünü kaybetmek” manasına gelir. İstilahta ise kelimeye farklı manaların hamledildiği görülmektedir. İmâm Mâtürîdî’ye göre Hz. İsa ile Hz. Muhammed arasında olanlara fetret ehli denir. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te’vîlâtü Ehli’s-sünne*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1426/2005), 8/311, 327. Bununla beraber fetretin; iki peygamber arasındaki kesilme olduğu konusunda müfessirlerin icma ettiği nakledilmiştir. Ebû Abdurrahmân İbrahim b. Sa’d, *Mu’cemu’t-tevhîd* (Suud-i Arabistan: Dâru’l-Kabes li’n-Neşr ve’t-Tevzî’, 1435/2014), 1/224. İbn Hazm’a göre fetret ehli, kendilerine ilahi uyarının gelmediği ve nass ve nübüvvetin ulaşmadığı kimselerdir. Ebû Muhammed Ali İbn Hazm, *el-Fasl fi’l-mîle ve’l-ehvâ ve’n-nihal* (Kâhire: Mektebetu’l-Hancı, ts.), 4/34. Bu konuda geniş bilgi için bk. Ebû Tâlib Ukayl b. Atiyye el-Kadâi el-Endülîsî el-Merrâkuşî, *Tahrîru’l-makâl fi muvâzeneti’l-a’mâl ve Hukmi ğayri’l-mükellefine fi’l-ukbâ ve’l-meâl*, thk. Mustafa Bâhû (Birleşik Arap Emirlikleri: Dâru’l-İmâm Mâlik, 1427/2006), 1/414; Metin Yurdağür, *İslâm Düşüncesinde Fetret Kavramı* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1998), 25; Mustafa Akçay, *Çağdaş Dünyada İnsan ve Sorumluluğu* (İstanbul: Işık Yayınları, 2001), 55-60.

³ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlu’d-dîn* (İstanbul: y.y., 1346/1928), 262-264; Merrâkuşî, *Tahrîru’l-makâl*, 1/8, 410; 2/607.

⁴ Geniş bilgi için bk. İbrahim Kalın- John Esposito, *İslâmofobi*, 21. *Yüzyılda Çoğulculuk Sorunu* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015); Mehmet Kinyas Güzelaçar, *İslâmofobinin Temelleri ve İnanç Dünyasına Etkileri* (Bitlis: Bitlis Eren Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023); Mehmet Şaşa, “İslâmofobi Olgusu”, *Günümüz İnanç (Kelâm) Problemleri*, ed. Hamdi Gündoğar-Hilmi Kemal Altun, İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2023, 165-185; Necmi Karlı, “İslâmofobi’nin Psikolojik Olarak İncelenmesi”, *Dinbilimleri Dergisi* 13/1 (Haziran 2013), 75-100; Hüsnü Ezber Bodur, “Batı’da İslâm Karşıtlığının İcat Edilmiş Dili Olarak İslâmofobi”, *İlahiyat Akademi Dergisi* (6) (2017), 69-86; Necdet Subaşı, “İslâmofobi: Eski ve Yeni Sınırlar”, *Bartın Üniversitesi Uluslararası İslâmofobi ve Terör Sempozyumu Bildiri Kitabı*, ed. Azize Topper Kaygın-Cüneyd Aydın, (01-02 Aralık 2016), Bartın: Mutlu Basım-Yayınları, 2016, 73-87; Ahmet Kızılkaya, “Geçmişten Günümüze İslâmofobi: Kökeni, Tarihsel Gelişimi ve Bugünü”, *Orta Asya’da İslâm, Temsilden Fobiye, Tanımadan Tanımlamaya*, ed. Muhammed Savaş Kafkasyalı, Ankara; y.y., 2012, 1/621-639; Mustafa Alıcı, “Batının Bitmeyen Sanal Korkusu: İslâmofobi”, *Diyanet İlmî Dergi* 55/2 (Nisan-Mayıs-Haziran 2019), 405-434; Seyfettin Aslan-Müslüm Kayacı-Rukiye Rojda Ünal, “İslâmofobi ve Batı Dünyasındaki Yansımaları”, *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 16/8 (Nisan 2016), 451-462; Ahmet Yemenici - Özcan Güngör, “Batı’da İslâmofobi Algısının İstatistiksel Anlamı Üzerinde Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Turkish Studies Comperative Religious Studies* 13/9 (Bahar 2018), 293-313; Mehmet Ali Kirman, “İslâmofobinin Kökenleri: Batılı mı Doğulu mu?”, *Journal of Islamic Research* 21/1 (Haziran 2010), 21-39.

1. Kavramsal Olarak İslâmfobi

İslâmfobi konusuna evvela dil bilimsel tahlil ile başlamak, konunun anlaşılması açısından son derece önem arz etmektedir. Bu kavram, İslâm ile fobi kelimelerinin birleştirilmesinden oluşan bir terimdir. İslâm “boyun eğmek, teslim olmak/etmek/vermek, barış yapmak, kurtuluşa ermek” anlamına gelmekte olup, silm (selm) kökünden türemiş if’âl bâbının mastar formudur. Aynı zamanda İslâm, sadece “hakka ve doğruya uyma” manasına da gelmektedir.⁵ Fobi (İngilizce: phobia) ise kökü itibariyle Grekçe bir kelime olup, kimi araştırmacılara göre Yunan mitolojisinde “dehşet tanrısı” olarak bilinen *phobos* kelimesinden gelmiştir. Bazıları ise fobinin, “patolojik korku” manasına gelen *phobie* kelimesinden geldiğini ve Fransızca bir kelime olduğunu iddia etmişlerdir. Türkçede fobi “belli nesnelere ya da durumlar karşısında duyulan olağanüstü güçlü yığı ve korku” anlamında kullanılmıştır.⁶ Psikoloji ilminde ise “bir durum, nesne veya bir etkinliğin doğurduğu, birey tarafından da aşırı ve yersiz kabul edilen yoğun, inatçı, akıl dışı bir korku” şeklinde tarif edilmiştir.⁷ Bu tanımdan da anlaşıldığı üzere fobi sadece tek biçimde değildir. Belirli bir duruma, olguya ya da nesneye karşı oluşabilmektedir. Bu bağlamda İslâmfobi, olguya karşı inatçı, anlamsız ve akıl dışı bir korkudur.⁸

Mahiyet açısından İslâmfobinin ne olduğu tam anlaşılmasa da bu alandaki literatür tarandığında bu kavram ile İslâm ve Müslümanların bağnazlık, ön yargı, düşmanlık, nefret ve husumetin hedefi yapıldığı, özellikle de korku objesi haline dönüştürüldüğü görülmektedir. Nitekim özellikle Batılı kaynaklar incelendiğinde en geniş anlamıyla İslâmfobinin, “İslâm ile Müslümanlardan ve onlara ait özelliklere karşı hissedilen kaygı ve korku” olarak tarif edildiği görülür.⁹ Hatta 1997 yılında İngiliz düşünce kuruluşu olan Runnymede Trust’ın “*Islamophobia: A challenge for us all*” (İslâmfobi: Hepimize bir meydan okuma) adıyla yayımladığı ilk raporunda İslâmfobi, İslâm’a yönelik temelsiz bir düşmanlık olarak ifade edilmiştir.¹⁰ *Petit Robert* sözlüğünün 2006 tarihli baskısında ise “Fransa’da İslâm ve Müslümanlara yönelik ırkçılık, Fas/Mağrip kökenli göçmenlere karşı kötü niyetli tutumlar,” diye açıklanmıştır.¹¹ Aynı şekilde 2006 yılında Avrupa Konseyi’nin *Islamophobia and its Consequences on Young People* ismiyle yayımladığı raporda da “İslâm ve Müslümanlara karşı hissedilen korku ya da ön yargılı görüş” şeklinde beyan edilmiştir.¹² Türkçede İslâm’a veya Müslümanlara karşı beslenen korku, nefret, düşmanlık, kin vb. anlamında kullanılmıştır.¹³

Dikkat edilirse etimolojik olarak barış ve esenliği ifade eden, Allah’ın iradesine teslim olma manasına gelen İslâm ile ona karşı anlamsız, inatçı ve akıl dışı bir korkuyu ifade eden fobi kavramları birbirlerine zıt oldukları halde derin bir proje neticesinde birleştirilerek İslâmfobi kavramı üretilmiştir. Batı’da İslâmfobi; siyasi, askerî, iktisadi, içtimai boyutunun yanı sıra medya ve akademik bileşenleri olan bir endüstri çalışmasıdır. Bu kolektif çalışma ile İslâm, terörizmin kaynağı; Müslümanlar ise terörist olarak gösterilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda devlet başkanlarının ve papa dâhil papazların, İslâm

⁵ Mustafa Sinanoğlu, “İslâm”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 21/1.

⁶ *Güncel Türkçe Sözlük*, “Fobi”, (Erişim 16.09.2024).

⁷ Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2009), 291.

⁸ Karslı, “İslâmfobi’nin Psikolojik Olarak İncelenmesi”, 78-79.

⁹ Alıcı, “Batının Bitmeyen Sanal Korkusu: İslâmfobi”, 407.

¹⁰ Bodur, “Batı’da İslâm Karşıtlığının İcat Edilmiş Dili Olarak İslâmfobi”, 70.

¹¹ Subaşı, “İslâmfobi: Eski ve Yeni Sınırlar”, 75.

¹² Tuba Er, Kemal Ataman, “İslâmfobi ve Avrupa’da Birlikte Yaşama Tecrübesi Üzerine”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (Aralık 2008), 755.

¹³ *Güncel Türkçe Sözlük*, “İslâmfobi”, (Erişim 16.09.2024).

ve Müslümanlara karşı yaptığı birçok konuşmalarını ve röportajlarını görmek mümkündür. Aynı şekilde İslâmofobi lehine ciddi bütçeler ayrılmış; dergi, gazete, televizyon, sosyal medya gibi birçok kitle iletişim aracı üzerinden karikatürler çizilerek, filmlerde kötü karakterli aktivistlere rol verilerek Müslümanlar karalanmıştır. Ayrıca bazı akademisyenler ve köşe yazarları tarafından birtakım olumsuz yazılar kaleme alınmıştır. Bu vesileyle cihat, inşallah, maşallah gibi birçok İslâmi kavram, anlamlarından saptırılmakla kalınmamış; Abdullah, Müslim, Salih gibi doğrudan İslâm'ı hatırlatan birçok özel isim terörizm ile öne çıkan simalarla eşleştirilerek yıpratılmaya çalışılmıştır. Bunlarla da sınırlı kalınmayıp oluşturulan olumsuz algı neticesinde istenilen Müslüman coğrafyalara askerî operasyonlar düzenlenmiştir. Böylece İslâm ve Müslümanlara karşı doğal düşmanlık, ön yargı, kin ve nefretin oluşturulması hedeflenmiştir.¹⁴

Aslında İslâmofobinin, tasavvurdan yoksun peşin hüküm olduğu söylenebilir. Araştırma ve inceleme neticesinde ulaşılan yakine dayanan tasavvura bina edilen bir hüküm olmayıp sadece peşin ön yargıdır. Diğer bir ifadeyle ilmî bir usulle elde edilen bir hüküm olmayıp, sonradan kaynaklı birtakım vehimlerle inşa edilen tasavvura dayalı peşin ön yargıdır. Hâlbuki "Bir şey hakkında hüküm vermek, o şeyi tasavvur etmenin bir alt parçasıdır."¹⁵ Usûl kaidesi gereği hüküm, tasavvurun yakine ulaşacak şekilde tamamlanması neticesinde verilmelidir. İslâmofobi olgusunun tasavvurunda bir kesinliğin olduğunu söylemek çok zor görünmektedir. Dolayısıyla onların ilimle değil, vehm ve şekk ile hükmettiğini söylemek mümkündür. Aynı zamanda İslâmofobide süje ile obje arasındaki ilişkide obje değil, süje esas alınmıştır. Dolayısıyla subjektif bir yargıdan öteye geçmemekte ve objektiflik barındırmamaktadır. Çünkü burada bilgi objesi olan İslâm tanınmadan onun hakkında kişisel yargılar verilmiştir. Halbuki nesnel bilgi, süjenin değil, objenin esas alınmasıyla elde edilmektedir. Başka bir ifadeyle araştırma ve inceleme neticesinde tanındıktan sonra süjenin zihninde var olan bir nesne/şey hakkında bir tasavvur oluşmakta ve onun hakkında hüküm verilmektedir. İslâmofobide ise İslâm tanınmadan onun hakkında önce süjenin zihninde bir suret oluşturulmakta, buradan da İslâm hakkında yargıda bulunulmaktadır.

2. İslâm Düşüncesinde İnsanların Ahiretteki Durumuna Dair Yaklaşımlar

İslâm ve Müslümanlar aleyhine bilinçaltına yönelik ciddi kara propaganda yapılarak oluşturulan olumsuz algının gölgesinde yetişen birisinin ahiretteki durumunun ne olacağı önemli bir sorundur. Kelâm düşünce tarihine bakıldığında İslâmofobi özelinde konunun ele alınmadığı görülmekle beraber bu konuyu da içerisine alacak şekilde genel değerlendirmelerin olduğu görülmektedir. Nitekim İslâm düşüncesinde Fetret ehli dâhil insanların ahiretteki durumu hakkında şu farklı görüşler karşımıza çıkmaktadır:

¹⁴ Bu konuda geniş bilgi için bk. Bodur, "Batı'da İslâm Karşıtlığının İcat Edilmiş Dili Olarak İslâmofobi", 74, 75; Önal, "İslâmofobi Bağlamında İslâm Karşıtı Söylemlerin Batı Dünyasındaki Yansımaları", 392-393; Fehmi Kuru, "Tarihi Misyon", *Yenişafak* (10 Temmuz) 2005, 12; Çetinkaya, "Batı'da Hz. Muhammed (S) Üzerinden İslâmofobi'nin Yansımaları", 121; Kızılkaya, "Geçmişten Günümüze İslâmofobi", 1/630; Şaşa, "İslâmofobi Olgusu", 165-185; Esra Erkar, "Modern Dünya'nın Kurgusal Korkusu: İslâmofobi", *Sosyal Bilimler Genç Akademisyenler Sempozyumu 1 Bildiriler Kitabı*, Ed. Bilal Toprak-Vd., Mardin 2016, 203.

¹⁵ "الحكم على الشيء فرع عن تصوره" kaidesi için bk. Muhammed Mustafa Zühaylî, *el-Vecîz fi usûli'l-fikhi'l-İslâmiyye* (Dımeşk y.y., 1427/2006), 1/468; Vizaretu'l-Evkâf ve'ş-şuûni'l-İslâmiyye, *Mevsûatu'l-fikhiyyeti'l-Kuveytiyye* (Kuveyt: y.y., 1404/1983), 1/62; Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed el-Mervezî, *Kavâidi'l-edilleti fi'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan eş-Şâfî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye 1418/1999), 1/127; Muhammed b. Sâlih Useymîn, *el-Usûl min ilmi'l-usûl* (İskenderiyye: Dâru'l-İmân, 2001), 65; Ebû Abdurrahman Muhammed Nâsiruddin, *Mevsûatu'l-Elbânî* (Yemen: y.y., 1431/2010), 7/842. 853.

1. Özellikle İslâm davetinin tebliğ edilmediği dolayısıyla kendilerine ilahî mesajın ulaşmadığı kişileri kategorize ederken Bağdâdî'nin (öl. 429/1037-38), aklî bilgilerin zorunlu kabul edilip edilmeyeceğini temel ölçüt olarak yapmış olduğu tasniftir. Buna göre aklî bilgilerin zorunlu olduğunu kabul edenler için ilahi davet ulaşmayanlar iki kısımdır. İlk kısımdakiler, Rabbinin tevhidini, sıfatlarını, adaletini ve hikmetini zaruri olarak tanıyan/bilen kimselerin hükmü, Müslümanların hükmü gibi olup nübüvvet ve şer'î hükümleri bilmeme konusunda mazur görülürler. İkinci kısımdakiler ise Rabbinin tevhidini ve adaletini zaruri olarak tanımıyorsa/bilmiyorsa ona herhangi bir teklif söz konusu değildir. Ahirette de bunlara ne sevap ne de azap vardır.¹⁶ Buna karşın Mu'tezile ve Eş'arîler gibi aklî bilgilerin zorunlu değil de kesbî olduğunu savunanlara göre ise ilahi davet ulaşmayanlar iki sınıftır. İlk gruptakiler, Mu'tezile'ye göre ilahi davet ulaşmadığı halde aklı kemale ermiş ve tevhid ve adalet konusunda hakka inanmış olanlar, nübüvvet ve şer'î hükümleri bilmeme konusunda mazur görülürler. Fakat bunlardan hakka inanmaktan yüz çevirmiş olanlar, kâfir kabul edilir ve azaba müstahak olurlar. Bunların hükmü, Müslümanların hükmü gibi olup nübüvvet ve şer'î hükümleri bilmeme konusunda mazur görülürler. İkinci gruptakiler ise Eş'arîlere göre vâciplerin vücûbiyeti ancak şeriat ile olduğu için kendilerine ilahî mesaj ulaşmadığı halde tevhid ve adalet konusunda hakka inanmış olanlar, nübüvvet ve şer'î hükümleri bilmeme konusunda mazur görülürler. Bununla beraber ilhad, küfür/inkâr ve ta'til şeklinde inançsız olanlar vardır ki bunlar için iki ihtimal söz konusudur. Birinci ihtimale göre kendilerine herhangi bir peygamberin daveti ulaşmış; ancak ona iman etmemiş olanlar ebedi azaba müstahak olurlar. Diğer ihtimale göre ise kendilerine hiçbir davet ulaşmamış olanlar mükellef sayılmaz ve ahirette sevap ya da azaba müstahak olmazlar. Şâyet Allah, azap verirse bu bir cezalandırma değil, adalettir. Eğer nimet verip ödüllendirirse bu itaate karşı sevap değil, fazilet ve cömertliktir. İslâm daveti ulaşmadığı halde tevhid ve küfre dair bir inancı olmayanlar yani ne küfre ne de tevhide (imana) yönelmemiş olanlar ise ne mü'min ne de kâfirdir. Allah, ahirette dilerse adaleti gereği azap eder, dilerse cömertliği gereği nimet verip mükâfatlandırır.¹⁷

Bağdâdî'nin zikrettiği üzere Mu'tezile'ye göre bir kişi fetret ehli de olsa bu âlemin bir yaratıcısının olduğunu bilmekle sorumludur. Dolayısıyla ilahi mesaj ulaşmamış olsa da bir yaratıcının varlığını bilmeyip de ona iman etmeyenler cehenneme gideceklerdir. Ebû Hanîfe'nin (öl. 150/767) yanı sıra Semerkant Mâtürîdîleri de fetret ehli olsa bile Allah'ı bilme konusunda mazur görülemeyeceklerini savunmuşlardır.¹⁸

Buna karşın Eş'arîlerin yukarıdaki görüşüne göre bu durumdaki kimseler kâfir, müşrik, ateist de olsa dinî bir yükümlülükleri olmadığı için ahirette cennete gideceklerdir. Dolayısıyla bu yaklaşımı benimseyenlere göre fetret ehlinin de dinin teferruatındaki hatalarından dolayı ceza görmeyeceklerinde bütün âlimler fikir birliği içindedir. Hatta Eş'arî âlimlerinin de zikrettiği üzere Şafîî (öl. 204/820) ve Eş'arî'ye (öl. 324/935-36) göre fetret ehli iman etmeyip küfre girse bile mazur görülürler ve sorumlu olmazlar. Çünkü mesuliyet, ancak peygamber gönderilmesi ile tahakkuk eder. Ayrıca hem peygamber gönderilebileceğinin hem de peygamberin vazifesinin mahiyetinin bilinmesi gerekir ki sorumluluk söz konusu olabilsin. Eğer peygamberlerin irşatları, zamanın geçmesi ve gaflet gibi sebeplerden dolayı gizli kalır da anlaşılmazsa, bunlara vâkıf olamayanlar ehl-i fetret sayılırlar ve azap görmezler.¹⁹

¹⁶ Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, 263.

¹⁷ Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, 263-264.

¹⁸ Geniş bilgi için bk. Şaşa, *Kelam ve Tasavvuf Açısından Marifetullah*, 181-214.

¹⁹ Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, 263-264. Ayrıca bk. Said Nursî, *Mektûbât* (İstanbul: Envâr Neşriyat, 1996), 385.

Bağdâdî, kendisine davet ulaşmayanlara karşı dünyada hukukî sorumluluklardan da bahsetmiştir. Ona göre kesin bir hüccet olmadıkça hiç kimsenin, davet ulaşmayan birisiyle karşılaştığında onu öldürmesi söz konusu değildir. Böyle birisini öldüren kişiye dünyada diyetin vâcip olup olmadığı ihtilaflıdır. Irak ulemasına göre bu kişiye diyet ödemek gerekmez. Ancak Şâfiî'ye göre kefaretle beraber diyet ödemesi vâcibtir. Eğer zimmet ehli²⁰ ise zimmî diyeti; herhangi bir dine mensup değilse -hükmen Müslüman kabul edileceği için- Müslüman diyeti ödemesi gerekir. Ancak Şâfiî ve onu takip edenlere göre bu kişinin, en düşük diyet olan Mecûsî diyeti ödemesi gerekir.²¹

2. Gazzâlî'nin (öl. 505/1111), *Faysalü't-tefrika* eserinde o dönemde yaşayıp da kendilerine ilahî mesajın ulaşmadığı Rum ve Türk bölgelerindeki Hıristiyanların ilahî rahmetin kapsamına gireceğini umduğuna dair görüşünü görmek mümkündür. O, ilahî mesajın kendilerine ulaşmadığı insanları üç sınıfa ayırmıştır: Birincisi, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) isminin ve ilahî mesajın kendilerine ulaşmadığı insanlardır ki bunlar mazurdur. İkincisi, İslâm beldelerine komşu olup da Müslümanlarla tanışan kimselelerdir ki bunlar peygamberin isminden, özelliklerinden ve mu'cizelerden haberdar oldukları için onu inkâr etmeleri durumunda kâfir olurlar. Üçüncüsü ise bu iki kısma girmeyenlerdir ki peygamberin ismi kendilerine ulaşmasına rağmen onu tanıyamayanlar yani onun özelliklerini öğrenemeyenlerdir. Aynen Müslüman evlatların (Müseylime gibi) bir yalancının, peygamberlik iddiasında bulunduğunu işittikleri gibi çocukluklarından beri adı Muhammed olup peygamberlik iddiasında bulunan birisinin ortaya çıktığına dair haberleri duymuşlardır. Bunlar, birincidekilerle yani İslâm'ı hiç duymamışlarla aynı statüdedir. Çünkü onlar, her ne kadar Hz. Muhammed'in ismini işitmiş olsalar da onun gerçek özelliklerini duymamış, aksine hep yerilen biri olarak tanımışlardır. Bu durum ise insan zihninin istek ve araştırma güdüsünü harekete geçirmez.²²

3. İmâm-ı Rabbânî'nin (öl. 1034/1624) savunduğu görüştür ki ona göre fetret ehli, cennet ya da cehenneme girmeyecek, dirilişten sonra hesaba çekilecekler ve cezaları süresince mahşer yerinde azap gördükten sonra hayvanlarla birlikte yok edileceklerdir. Çünkü ebedi azap ve orada ebedi kalmak, teklîf sabit olduktan sonra şirkin var olmasına bağlanmıştır. Teklîf de sabit olmadığı için ebedi kalmaları söz konusu olmaz. Öte yandan şirk ile beraber cennette ebedi kalmak da verilecek ağır bir hüküm olduğundan bunların cennette ebedi olması da pek doğru değildir. Dolayısıyla bunların haşredildikten sonra iyiliklerinin karşılığını görmeleri, sonra da yok olmaları en uygun hükümdür.²³

4. Fetret ehlinin ahirette imtihana tabi tutulacaklarını savunan görüştür. Kısaca bunların durumu, ahirette yapılacak bir imtihandan sonra belli olacaktır.²⁴ Bunlara göre imtihan, karar yurduna (cennet-cehennem) girdikten sonra biter. Berzahta ve arasat (mahşer) gününde imtihan henüz bitmemiştir. Berzahta iki meleğin (münker-nekir) gelip sorular sorması bunun göstergesidir.²⁵ Bu görüşü benimseyenler birtakım hadisleri kendilerine esas kabul etmişlerdir. Bu doğrultuda Ebû Hureyre'nin yanı sıra Esved b. Serî (öl. 62/681), Enes b. Mâlik (öl. 93/711-12) ve Ebû Saîd el-Hudrî'den (öl. 74/693-94) gelen bazı rivayetleri nakletmişlerdir. Bu rivayetlerin muhtevassından kısaca şu anlaşılmaktadır: Allah,

²⁰ İslâm ülkelerinde yaşayan gayr-ı müslimler için kullanılan bir terim olup, bu kimselere zimmî denilir. Bu konuda geniş bilgi için bk. Mustafa Fayda, "Zimmî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/228-234.

²¹ Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, 264.

²² Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeka* (b.y.: y.y., 1413/1993), 84.

²³ İmâm Rabbânî Ahmed el-Fârûkî es-Serhendî, *el-Mektûbât*, thk. Abdullah Ahmed el-Hanefî el-Mısırî (Kâhire: Mektebetu'n-Nîl, ts). 1/314.

²⁴ İbn Sa'd, *Mu'cemu't-tevhîd*, 1/228-229.

²⁵ Ebû Abdullah Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye, *Tarîku'l-hicreteyn ve bâbu's-sâdeteyn*, thk. Muhammed Ecmel el-İslâhî (Riyâd: Dâru Atâyâtî'l-İlm, 1440/2019), 2/875.

fetret ehline “cehenneme girin” diye emredecektir. Onlardan emre itaat edenler kurtuluşa erip cennete girecektir. Emre itaatsizlik edenler ise cehenneme gideceklerdir. Zira Allah onlara “Siz benim emrime bile itaat etmediğinize göre peygamber göndermiş olsaydım ona hiç ittiba etmezsiniz.” diyerek, onları cehenneme atacaktır. Zira Hz. Peygamber’den nakledilen bazı rivayetlerde²⁶ fetret ehli, çocuklar, deliler ve sağırlar olmak üzere dört kesimin ahirette imtihan edileceği haber verilmektedir. Kim dâvet ediciye icabet ederse cennete girer. Kim ona karşı çıkarsa cehenneme girer.²⁷

3. Mezkur Yaklaşımların ve İslâmfobik Ortamda Yetişenlerin Durumunun Değerlendirilmesi

Evvela ilahi mesajın ulaştığı bireyler için hüküm gâyet açık olduğu için o mesaja iman edenler ebedi cennete, onu inkâr edenler ise ebedi cehenneme gideceklerdir. Dolayısıyla bu hususta fazla söze ihtiyaç yoktur. Fetret ehli ile ilgili olarak gerek Ebû Hanîfe’nin yanı sıra Mu’tezile ve Semerkant Mâtürîdîlerinin savunduğu görüşü gerekse Eş’arîler ve Buhara Mâtürîdîlerinin savunduğu görüşü ele alacak olursak dünyanın hangi bölgesinde olursa olsun ilahi mesaj ulaşmayanların tamamının aynı kategoride değerlendirilip ahirette mazur görülmeceklerini, dolayısıyla bir ilahın varlığına inanmayanların ebedi azaba müstahak olacaklarını ileri sürmek adaleti zedeleyebilir. Zira bu durumda olan insanların tamamı, aynı imkânlarla sahip değillerdir. Bazıları kendi bölgelerinde zulme uğramış, bazıları fakirlikten dolayı sadece geçim derdine düşmüş, bazıları ciddi hastalıklarla imtihan edilmişlerdir. Hatta bazıları, bu sıkıntıların yanında İslâmfobinin olduğu bir ortamda yetişmişlerdir. Kısaca akıllarının sağlıklı çalışmasını gölgeleyen birçok faktörün olduğu bir ortamda yetişmişlerdir. Bunların yanı sıra böyle bir ortamda yetişmeler bile dünyevî imkânlar açısından hiçbir eksiği ve derdi bulunmayanlar da vardır. İslâmfobik ortamın olup olmadığı farketmeksizin her iki kesimi aynı kategoride değerlendirip, bu durumda Allah’ı bulamayıp iman etmeyenlerin hepsinin aynı kefedede değerlendirilmesinin doğru olamayacağını savunmak daha isabetli olsa gerektir. Zira insanların tamamının akıl işletim sistemi ve duyguları aynı değildir. İnsanların anne karnında ve küçükken yaşadıkları, ailesindeki eğitim/terbiye metodu, onun zihin dünyasını ve duygularını olumlu ya da olumsuz yönde etkilemektedir. Mesela Bosna’da, Doğu Türkistan’da, Gazze’de, Cezayir’de, Afganistan’da, Çeçenistan’da bombaların gölgesinde çocukluğu geçmiş bir yetişkin ile bırakın bomba sesini işitmeyi savaşa dair olumsuz bir habere bile maruz kalmadan oyun ve eğlence ile çocukluğunu geçirmiş bir yetişkinin zihin dünyası ve duyguları nasıl bir olsun? Elbette ki farklı bölgelerde yaşayanların algı karşısındaki tutumları ve değerlendirmeleri farklılık arz eder. Dolayısıyla aynı kategoride değerlendirilmesinin doğru olamayacağını, bunların enfüsü

²⁶ Bu rivayetler ve zikredilen hususlar için bk. Ebû Muhammed Abdurrahmân et-Temîmî İbn Ebî Hâtem, *Tefsîru'l-Kur'ân'i'l-Azîm*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib (Suudi Arabistan: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419/1998), 7/2321; Ebû Ca'fer en-Nuhhâs, *Meâni'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî (Mekke: Câmiatu Ümmu'l-Kurâ, 1409/1988), 4/132; Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye ilâ bulûğî'n-nihâye*, thk. Ulvî Çalışmalar ve İlmî Araştırmalar Fakültesi Üniversite Risâleler Heyeti (Birleşik Arap Emirlikleri: Mecmûatu Buhûsî'l-Kitâb ve's-Sünne, 1429/2008), 3/327-328; Ebû Muzaffer Mansûr b. Muhammed es-Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, thk. Yâsir b. İbrâhîm-Çânîm b. Abbâs b. Ganîm (Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1418/1997), 3/227; Takiyuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdulhalîm İbn Teymiyye el-Harrânî ed-Dîmeşkî, *Der'û teârûzî'l-akl ve'n-nakl*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim (Suudi Arabistan: Câmiatu'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1411/1991), 8/399; Abdulhak b. Abdurrahmân el-İşbîlî, *el-Ahkâmü's-şer'iiyyetu'l-kübrâ*, thk. Ebû Abdullah Hüseyin b. Ukkâşe (Riyâd: Mektebetu'r-Rüşd, 1422/2001), 3/406-407; Abdulhak b. Abdurrahmân el-İşbîlî, *el-Âkibetu fi zikri'l-mevt*, thk. Hıdır Muhammed Hıdır (Kuveyt: Mektebetu Dârî'l-Aksâ, 1406/1986), 317; Merrâkuşî, *Tahrîru'l-makâl*, 1/414-418.

²⁷ Ebu'l-Fidâ İsmâil İbn Kesîr, *es-Sîratu'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa Abdulvâhid (Kâhire: İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1395/1976), 1/239; İmâduddîn Ebu'l-Fidâ İbn Kesîr ed-Dîmeşkî, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Beyrut: Dâru'l-Hicre li't-Tibâ' ve'n-Neşr ve't-Tevzî' ve'l-İlâm, 1418/1997), 2/111, 131, 342, 381, 555, 3/429; İbnu'l-Vezir Muhammed b. İbrahim el-Kâsîmî, *el-Avâsîm ve'l-kavâsîm fi'z-zübbi an sünneti Ebi'l-Kâsîm*, thk. Şuayip Arnavût (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle li't-Tibâ' ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1414/1995), 7/255.

âlemlerindeki sarsıntı ve çöküntüleri her yönüyle bilemeyeceğimizden dolayı onları en iyi bilen Allah'ın adaletine havale etmenin doğru olacağını söylemek mümkündür. Bununla beraber bunların iç dünyalarındaki hallerine göre bir kısmının cennete, bir kısmının da cehenneme gitmesi mümkündür. Dolayısıyla İslamofobik ortamda yetişmiş olsa bile fetret ehlinen olan insanlardan her birinin ahiretteki durumunun kendine özgü değerlendirileceğini, bu açıdan bir kısmının Mu'tezile'nin savunduğu gibi Allah'a iman etmediği için cehenneme gidip ebedi azaba müstahak olacağını, bir kısmının ise Eş'arîlerin savunduğu gibi kâfir de olsa Allah'ın rahmetiyle ebedi olarak cennete girebileceğini söylemek mümkündür. Böylece ilahi davet ulaşmayanların sorumluluklarının kendine özgü olarak tayin edilebilmesi, dolayısıyla ahirette bunların bir kısmı hakkında Mu'tezile'nin içtihadının, bir kısmı için de Eş'arîlerin içtihadının isabetli çıkması mümkündür.

Aslında modern bilim verileri de yukarıdaki yaklaşımı desteklemektedir. Nitekim bilimin done-leri akıl ve düşüncenin, içinde yaşadığı çevresel faktörlerden ve psikolojik ve sosyolojik durumdan bağımsız şekillenemeyeceğini göstermektedir. Nitekim epigenetik, nörobiyoloji ve beyin biliminin done-lerine göre insanın zihin dünyası ve dünya görüşü; sosyo-kültürel, çevresel ve doğal faktörlere bağlı olarak şekillenmektedir.²⁸ Aynı şekilde yaşanan coğrafya ve sosyal ortamın bilinçaltını nasıl etkilediği tam olarak kestirilememekle beraber insanın karar alma süreçlerinde toplumun ve geçmişte yaşadıklarının belirleyici rolünün psikologlar ve sosyologlar tarafından vurgulandığı nakledilmiştir.²⁹

İmâm-ı Rabbânî'nin görüşüne gelince bu yaklaşım, pek kabul görmemiştir. Zira Allah birçok âyette³⁰ insanların hatta vahşi hayvanların³¹ bile haşr edileceklerini haber vermişken, insanların yok edileceğine dair bir nass yoktur. Üstelik ilahî cömertlik de onların hayatta kalmasını gerektirir. Kâfirlerin "Keşke toprak olsaydım."³² şeklindeki temennisinden de yok edilmeyecekleri anlaşılmaktadır. Mademki yok edilmeyeceklerdir o halde ya cennet ya da cehenneme gideceklerdir. Hatta ahirette a'râfta olanlar bile bir müddet durduktan sonra cennete gireceklerdir.³³

Ahirette fetret ehlinin de aralarında bulunduğu dört sınıfın imtihan edileceğine dair görüşe gelecekte olursak, bu da aklen muhal olmamakla beraber İslâm âlimleri arasında pek kabul görmemiştir. Zira bunu reddedenlere göre ahiret imtihan yurdu değil, mükâfat ya da ceza yurdu. Ayrıca şeriatta asıl maksadın gayba iman olduğu, bundan dolayı Allah'ın mü'minleri övdüğü öne sürülerek, bu yaklaşım eleştirilmiştir.³⁴ Bu iki farklı tutumu te'lif etmek adına şunu söylemek mümkündür: Her topluma bir elçi gönderilecektir. Bu durumda İsrâ sûresinin 15. ayeti "Biz bir elçi gönderinceye kadar dünyada hiç kimseyi helâk ile cezalandırmayız." şeklinde anlaşılabilir.³⁵ Bunun sebebine gelince ilahi mesaj ulaşmadığı için bunların henüz imtihan edilmemiş olmaları bir neden olarak görülebilir. Zira insanoğlu, "O, hanginizin daha güzel amel yapacağını sınamak için ölümü ve hayatı yaratandır."³⁶ ayetinde buyurulduğu üzere nihai olarak imtihan edilmek üzere yaratılmıştır.

²⁸ Seyithan Can, "Marifetullah'ın Vücûbiyetine İlişkin Yaklaşımlara İnsanın Psikolojik, Genetik ve Nörobiyolojik Doğası Bağlamında Bir Çözümleme", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 27/2 (Aralık 2023), 364-365.

²⁹ Yaşar Türkben, *İbn Sina ve Thomas Aquinas'ta Kötülük Problemi* (Ankara: Elis Yayınları, 2012), 16-17.

³⁰ el-En'âm 6/38.

³¹ et-Tekvîr 81/5.

³² en-Nebe 78/40.

³³ Merrâkuşî, *Tahrîru'l-makâl*, 2/604; İmâm Rabbânî, *el-Mektûbât*, 1/314.

³⁴ Merrâkuşî, *Tahrîru'l-makâl*, 1/420. İmâm Rabbânî, *el-Mektûbât*, 1/314.

³⁵ Bu rivayet ve zikredilen hususlar için bk. İbn Ebî Hâtem, *Tefsîru'l-Kur'ân'i'l-Azîm*, 7/2321; Nuhhâs, *Meâni'l-Kur'ân*, 4/132; İbn Ebî Tâlib, *el-Hidâye ilâ bulûği'n-nihâye*, 3/327-328; Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 3/227; İbn Teymiyye, *Der'u teâruzî'l-akl ve'n-nakl*, 8/399.

³⁶ el-Mülk 67/2.

Gazzâlî'nin üçlü tasnifinin ise bu konuda makul ve kabul edilebilir bir yaklaşım olduğu söylenebilir. Bununla beraber onun muradının yanlış anlaşılmasını ve istismar edilmesini önlemek amacıyla birkaç hususu zikretmekte fayda mülâhaza edilmiştir. Her ne kadar İslâmofobik ortamda yetişenlerin Allah'ın rahmetine mazhar olarak kurtuluşa ereceklerine dair bir hüküm çıkarılmaya müsait olsa da bu durum böyle yetişenlerin tamamının aynı kategoride değerlendirilmesini doğru kılmaz. Hatta İslâmofobi ortamının, herkes için meşru bir mazeret olarak kabul edilemeyeceğini söylemek mümkündür. Zira bunun meşru bir mazeret olabilmesi için o ortamda yetişenler arasında İslâm'ı kabul eden hiç kimsenin çıkmaması gerekirdi. Halbuki gerçek hayatta durum, böyle değildir. Nitekim İslâm'ı olumsuz bir şekilde duymuş, dolayısıyla kendisinde tamamen negatif yönde düşünce oluşmuş İslâm ve Müslümanları karalamak amacıyla onlar üzerine ciddi araştırmalar yaparken Müslüman olanlar vardır. Diğer bir ifadeyle İslâm'ın aleyhinde düşünce üretmek için onun mahiyetini öğrenmeyi ve Müslümanları tanımayı dert edinmişken İslâm'ı kabul edenler mevcuttur. Mesela daha önceden İslâm karşıtı olan Avustralyalı aktivist Shermon Burgess bunlar arasında zikredilebilir. Nitekim Avustralya'nın en kötü şöhretli İslâm karşıtı aktivistlerinden biri ve aşırı sağcı Birleşik Vatansaverler Cephesi'nin eski başkanı olan Shermon Burgess, aşırı sağcı bir kundakçıydı. Bir keresinde İslâm'ı bir kanser olarak tanımlayan Burgess, Bendigo'da bir caminin inşasına karşı 2015 yılında gerçekleştirilen İslâm karşıtı protestolardaki rolüyle tanınmış, neo-Naziler Blair Cottrell ve Neil Erikson ile düzinelerce protestonun düzenlenmesinde etkili olmuştu. İslâmofobik bir ortamda yetişmiş hatta senelerce İslâm aleyhinde fobik faaliyetlerde bulunmuş olmasına rağmen araştırma neticesinde Müslüman olmayı tercih etmişti. Böylece Avustralya'nın en açık sözlü İslâm karşıtı aktivistlerinden biri, Batı'nın yolunu alkol, fuhşiyat ve uyuşturucuya kapırdığını iddia ederek Müslüman oldu. O, İslâm'ı erkekliğe ve toplumsal cinsiyet rollerine yönelik muhafazakâr duruşu nedeniyle benimseyen önde gelen sağcı figürlerden oluşan bir akıma katılarak İslâm'ı seçti. Burgess'in kişisel Facebook hesabı şimdi bir Filistin bayrağının kapak fotoğrafıyla süslenmiş ve bölgedeki Jindabyne kasabasında İslâmî bir dua duvarını öven gönderiler içermektedir.³⁷

Yine Avrupa'da, aşırı sağcı Hollandalı politikacı Geert Wilders'ın eski sağ kolu Joram van Klaveren gibi İslâm karşıtı bir kitap yazmak için Kur'ân okuduktan sonra 2012'de din değiştiren, öncesinde İslâmofobiyi desteklemiş, önde gelen birçok politikacı Müslüman olmaya devam etti. Yine aşırı sağcı Alman partisi Almanya için Alternatif'in önde gelen parti yetkililerinden Arthur Wagner, partisi "İslâm Almanya'ya ait değil" iddiasında bulunmasına rağmen aynı yıl İslâm'ı kabul etti. Fransa'da aşırı sağcı Front National'ın yerel meclis üyesi Maxene Buttey, partiden uzaklaştırılmadan önce Müslüman oldu.³⁸

Öte yandan İslâmofobinin şiddetli olduğu ortamlarda yaşamış olmalarına rağmen İslâm ile tanışmış ve Müslüman olmuş birçok kişinin hayat hikâyesini kitle iletişim araçlarında ve sosyal medya ağlarında görmemiz mümkündür. Bu da İslâmofobinin mazeret olarak öne sürülmesinin pek yeterli olmadığını ortaya koymasından önemlidir.

Bu veriler, Gazzâlî'nin tasnifinde üçüncü kısma girenlerin hepsinin aynı kabul edilemeyeceğini göstermektedir. Diğer bir ifadeyle İslâmofobik bir ortamda yetişip iman etmeden ölen herkesi aynı kefedede değerlendirmenin doğru olmadığını göstergesidir. Dolayısıyla aklın yanında kalp ve vicdanın da mut-

³⁷ Shermon Burgess'in İslâm'a geçişi hakkında bilgi için bk. Islamism News, "Crikey Magazine: Australian Anti-Islamic Activist Shermon Burgess Converts to Islam," 8 Mart 2023, (Erişim 12 Nisan 2023).

³⁸ Islamism News, "Crikey Magazine: Australian Anti-Islamic Activist Shermon Burgess Converts to Islam," 8 Mart 2023, (Erişim 12 Nisan 2023).

main olması açısından toptancı bir yaklaşımla bu kesimin tamamını aynı kategoride değerlendirmek, bilakis taksime giderek onların ahiretteki durumuna dair bir yargıda bulunmak daha isabetli görünmektedir. Bu kesimi şu birkaç sınıfa ayırmak mümkündür:

1. İslâmofobinin olduğu bir bölgede yaşamalarına rağmen İslâm'ı olumlu ya da olumsuz hiç duymamış olanlardır. Kırsal kesimde oturup enerjisini geçimine kullanan, şehirle ve medya araçlarıyla pek ilişkisi olmayan kişiler buna örnek verilebilir.

2. Böyle bir ortamda yetişip de İslâm'ı olumsuz bir şekilde duymuş; ancak kendisinde herhangi bir olumsuz düşünce oluşmamış olanlardır. Kısaca kalben bile nefret ve düşmanlık beslemeyen, pasif bir tutum sergileyenlerdir.

3. Böyle bir ortamın etkisiyle İslâm'ı olumsuz bir şekilde duymuş, kendisinde olumsuz düşünceler oluşmuş ve kalben İslâm'a ve Müslümanlara yönelik nefret ve düşmanlık beslememekle beraber bu nefreti, sadece kendisiyle sınırlı kalan yani sözselleşmiş ve fiziksel bir şiddet ve eyleme dönüşmemiş olup yalnızca kalben rahatsızlık duyanlardır. Kısaca pasif, ancak her an aktif hale dönüşecek potansiyelde olan İslâmofoblardır.

4. İslâm'ı olumsuz bir şekilde duymuş, bunun etkisinde kalmış, kendisi İslâm ve Müslümanlara düşmanlık beslemekle kalmayıp, onların aleyhinde kara propaganda yaparak başkalarını da kin, nefret ve düşmanlığa teşvik edenlerdir. Diğer bir ifadeyle kalben nefret etmekle kalmayıp İslâm ve Müslümanlara yönelik sözselleşmiş ve fiziksel şiddet eylemlerinde bulunanlardır. Kısaca radikal ve aktif İslâmofoblardır.

İlk iki kategoride bulunanların Gazzalî'nin zikrettiği üçüncü sınıfa gireceğini ve ilahi rahmete mazhar olup kurtuluşa ereceklerini söylemek mümkündür. Bununla beraber onların ahiretteki nihai durumu hakkında net hüküm koymak, bilgi noktasında insanın takatini aştığından dolayı nihai noktada tevakkuf edilmesi evlâ görülmektedir. Ancak Gazzalî'nin meseleye bakış açısı ilahi rahmetin tecellisini yansıtmaması açısından önem arz etmektedir. Bunlar için Eş'arîler ve Buhara Mâtürîdîlerinin, "Peygamber göndermedikçe azap edici değildir."³⁹ gibi birtakım âyetleri⁴⁰ esas alıp aklın sorumluluğunu vahye bağlayarak bu tür kimselerin kendilerine ilahi mesaj ulaşmadığı için sorumlu olmadıklarına dair verdikleri içtihadı ve ruhsatı kullanmak mümkündür. Zira insanların azaba uğraması ve helak olması, ancak onlara peygamber gönderilmesi ve hüccetin getirilmesiyle söz konusu olur. Dolayısıyla dünyada kendisine ilahi mesaj/davet ulaşmayanlar için bir teklîf yoktur. Teklîf yoksa azap da yoktur.⁴¹ Bunu benimseyenlere göre kendisiyle hitabın anlaşıldığı akıl, teklîfin şartıdır.⁴² Başka bir ifadeyle akıl, teklîfin kaynağı değil şartıdır.

³⁹ el-İsrâ 17/15.

⁴⁰ el-Kasas 28/59; Tâhâ 20/134.

⁴¹ Eş'arîlerin bu konuda görüşleri için bk. İmâmü'l-Harameyn Ebû Meâli el-Cüveynî, *el-Burhân fi usûli'l-fikh*, thk. Abu'l-Azîm Dîb (Katar 1399/1979), 1/97, 99; İmâmü'l-Harameyn Ebû Meâli el-Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd ilâ kavâitü'l-edilleti fi usûli'l-ittikâd*, thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ-Ali Abdulmun'im Abdulhamîd, Mektebetü'l-Hancı (Mısır: y.y. 1329/1950), 404; Ebu's-Şekûr Muhammed Sâlimî, *et-Temhîd* (b.y.: y.y. ts.), 11-12; Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 24, 202-203, 256-257, 263; Ali b. Muhammed Seyfuddin el-Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm* (Suud-i Arabîstan: Dâru's-Samii, 2003), 1/127; Ali b. Muhammed Seyfuddin el-Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr* (Kâhire: Dâru'l-Kutub ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2004), 2/145; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-ittikâd* (Dimeşk: Dâru'l-Hikme, 1415/1994), 144; Ebu'l-Feth Muhammed eş-Şehristânî, *el-Mûlel ve'n-nihal* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1414/1993), 1/55; İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-mîlel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, 50-52; Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-Usûl ve'l-furû'*, thk. Abdulhak et-Türkmânî (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1984), 263-264; Merrâkuşî, *Tahrîru'l-makâl*, 1/ 414-415.

⁴² Merrâkuşî, *Tahrîru'l-makâl*, 1/419.

Üçüncü kategoride olanlara gelince bunlar, her ne kadar bireysel olarak fâsid olmuşlarsa da müfsid olmadıkları için onların ahirette Allah'ın af ve mağfiretine mazhar olabilecekleri söylenebilir. Bununla beraber kendilerine gerekli yetiler ve donatılar verilmesine rağmen bireysel olarak düşünmeyip doğrudan dönemin algısının eseri oldukları için affedilmemeleri ve bağışlanmamaları da ihtimal dışı değildir. Zira bunların, Allah'ın kendilerine verdiği akıl, kalp gibi birçok nimeti köreltmelerinden dolayı azaba uğramaları muhtemeldir. Bağdâdî'nin de ifade ettiği gibi şâyet Allah, bunlara azap ederse bu bir cezalandırma değil, adalettir. Mükâfat verirse de taate karşı bir sevap değil, fazilet ve cömertliktir.⁴³

Dördüncü kategoridekilere gelince bunlar, fâsid olmakla kalmamış kendi iradeleriyle müfsid olmuşlardır. Dolayısıyla bunlar hakkında Allah'ın af ve mağfiretinin vaki olacağını söylemek çok zor görünmektedir. Bunlar için kanaatimizce ilahî rahmetin tecelli etmesi pek mümkün görünmemektedir. Zira ilahî rahmet; hayrın, ehline yani hak edene dilenmesini gerektirir.⁴⁴ Zaten klasik kaynaklara bakıldığında fetret ehlinin yaşadıkları dönemdeki tekziblerine karşılık cezalandırılacağını ifade eden kanaatleri görmek mümkündür.⁴⁵ Ayrıca "Siz bana Allah'ı inkâr etmem ve hakkında hiçbir bilgiye sahip olmadığım şeyleri O'na ortak koşmam için çağrıda bulunuyorsunuz; ben ise sizi izzet sahibi, çok bağışlayıcı olan Allah'a davet ediyorum."⁴⁶ ayetinde küfür ve şirk, cehenneme götüren âmillerdir.⁴⁷ Aynı şekilde "Müşriklerin cehennemlik oldukları müminler nezdinde açıklık kazandıktan sonra, akraba bile olsalar peygamber de müminler de onların bağışlanmalarını dileyemezler."⁴⁸ ayetinde şirke düşenler için istiğfar edilmesi bile men edilmiştir. Yine "Allah, kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz; bundan başkasını, (günahları) dilediği kimse için bağışlar."⁴⁹ ayetinde Allah'ın, şirke düşenleri bağışlamayacağı haber verilmiştir.⁵⁰

Gazzâlî'nin bahsettiği Türkler gibi kimi kesimlerin de dini hiç duymayanlar gibi değerlendirileceği görüşüne gelince Hindistan, Pakistan ve Türk, Kürt, Sudan kabileleri ve bunlar gibi kendilerinde herhangi bir ilahi kitap bulunmayanların da aynı kategoride değerlendirilmeleri doğru değildir. Bunlar için de yukarıdaki hükümler geçerlidir. Daha açık bir ifadeyle bunlardan şirke düşmüş olanlar, şirkten dolayı mazur görülmezler. Şirke düşmemiş olanlar ise mazur görülür ve azap edilmez. Bu hükümlerde Arap olanlarla olmayanlar arasında bir fark yoktur. Araplar için yukarıda yapılan dört kısımlık tasnif bunlar için de geçerlidir. Ayrıca özellikle İslâm geldikten sonra artık onların çoğuna davet ulaşımıştır. Zira gerek fetihler ve ticaret gerekse yolculuklar sebebiyle Müslümanlar bu bölgelere gitmişlerdir. Dolayısıyla kendilerine davet ulaşmış da ona iman edenler cennetlik, onu inkâr edenler ise cehennemliktir. Daveti hiç duymayanlar hakkında ise şeriat, onları mazur görüp kendilerine azap edilmeyeceğini haber vermiştir.⁵¹ Kendilerine azap edilmeyenlerin gidecekleri yer ise cennettir.⁵²

⁴³ Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, 263-264.

⁴⁴ Celâluddîn el-Mahallî-Celâluddîn es-Suyûtî, *Tefsîru'l-Celâleyn* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 1.

⁴⁵ Ebû Hafs Necmuddîn Ömer b. Muhammed, *et-Teyşîr fi't-Tefsîr*, thk. Mâhir Edîb Habbûş (İstanbul: Dâru'l-Lübâb li'd-Dirâsât ve Tahkîki't-Türâs, 1440/2019), 8/107.

⁴⁶ el-Mü'min 40/42.

⁴⁷ Merrâkuşî, *Tahrîru'l-makâl*, 2/560.

⁴⁸ Tevbe 9/113.

⁴⁹ en-Nisâ 4/48.

⁵⁰ Merrâkuşî, *Tahrîru'l-makâl*, 2/561-563.

⁵¹ el-İsrâ 17/15.

⁵² Merrâkuşî, *Tahrîru'l-makâl*, 2/610.

Aslında öne sürdüğümüz bu tasnife ve tespitlere benzer bir taksimi, Ebû Tâlib el-Endülîsî el-Merrâkuşî'nin (öl. ?) fetret ehli hakkındaki tasnifi ile desteklemek mümkündür. Nitekim ona göre fetret ehli şu dört kısımdan oluşur:

1. Kendi basiretleriyle hakkı idrak eden, câhiliyye döneminde olmasına rağmen herhangi bir şeriate ittiba etmedikleri halde basiretleriyle Allah'ı birleyenlerdir. Kus b. Sâide ve Zeyd b. Amr b. Nufeyl bunlardandır. Bunlar cennete gideceklerdir. Zeyd b. Amr ne Yahudiliğe ne de Hristiyanlığa girdi. O, sadece Hz. İbrahim'in dinini isteyen bir muvahhiddir.⁵³

2. Cahiliyye döneminde var olan Yahudilik ve Hristiyanlık gibi bir şeriatî din edinenlerdir. Yahudiliği din olarak benimsemiş Tubba' Ebî Kerib Es'ad ve Himyerli olan kavmi bunlardandır.⁵⁴ Aynı şekilde Negrân hristiyanları gibi Hristiyanlığı din olarak benimseyenler de bu kısımdandır. Bu kişiler de ahirette hangi şeriate bağlanıp onu din edinmişse bu şeriat ehli ile haşır olurlar. Sevap ve ceza konusunda da onlar için söz konusu olan durumlar, bunlar için de geçerlidir. Mesela Varaka b. Nevfel, Hristiyanlığı benimsemiş, onların kitaplarına tabi olmuştu. Ancak Hz. Peygamber'in (s.a.v.) şeriatine iman ettikten sonra mürted olup kendi eski dinlerine dönenler ebedi olarak cehennemliktir. Çünkü kendinden önceki bütün dinleri nesh eden İslâm'ı terk edip neshedilmiş dine dönmüşlerdir. Sözelimi Ubeydullah b. Cahş b. Riyâb, Müslüman olduktan sonra eski dini olan Hristiyanlığa geri dönmüş ve Hristiyan olarak ölmüştür. Eğer o, İslâm gelmeden önce Hristiyanlık üzere ölseydi Varaka b. Nevfel gibi değerlendirilecekti.⁵⁵

3. Şeriatlerin değiştirildiği ve tevhid konusunda peygamberlere muhalefet eden ve alternatif şeylere ve başkalarına tabi olanlardır. Amr b. Luhay⁵⁶ bunlardan biridir. Bu kısma girenler cahiliyye üzere yani şirk ve küfür üzere ölmüş kabul edilmişlerdir. Birçok âyette de cahiliye üzere ölenler şirk ve küfür ile itham edilmiştir. Dolayısıyla cehenneme gireceklerdir.⁵⁷ Üstelik "Rablerini inkâr edenler için cehennem azabı vardır."⁵⁸ ayetinde kâfir olanlar için azabın olduğu haber verilmiştir.⁵⁹

4. Kendisinde ne tevhid ne şirk ne bir peygamberin şeriatına tabi olma eylemleri zuhur etmediği gibi ne onu değiştirecek bir şeye uğramış ne de bir din uydurmuş, ömrü gaflet ve şaşkınlık içerisinde geçmiş olanlardır. Bunların ne hakkı yalanlama/inkâr ne de tasdik/iman etme hâsıl olmadığı yani tevhid

⁵³ Merrâkuşî, *Tahrîru'l-makâl*, 1/6-7; Hüseyin b. Muhammed b. Hasan ed-Diyarбекrî, *Târîhu'l-hamîs fi ahoâli enfusi'n-nefis* (Beirut: Dâru Sâdır, ts), 1/233.

⁵⁴ Rivayet edildiğine göre Ebu Kerib Es'ad, Hz. Peygamber'den 700 yıl önce yaşamış; ancak ona iman etmiş hatta ona bir mektup yazmış olan Yemen kralıdır. Onun hakkında geniş bilgi için bk. Ömer Faruk Harman, "Tübba'", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/455-456.

⁵⁵ Merrâkuşî, *Tahrîru'l-makâl*, 1/7-8, 2/437-447. Bazı âlimler, ilk iki grubu tek sınıf olarak kabul edip aktarmışlardır. Şöyle ki; Câhiliyye döneminde var olan Yahudilik ve Hristiyanlık gibi bir şeriatî din edinenlerdir. Bu kesimi de iki kısma ayırmak mümkündür. İlk kısım, Kus b. Sâide ve Zeyd b. Amr b. Nufeyl gibi herhangi bir şeriate tabi olmaksızın muvahhid olanlar. İkinci kısım ise Negrân ehli, Varak b. Nevfel, Osman b. Huveyrîs gibi Hristiyanlar ve bazı yahudiler gibi bir şeriate tabi olup muvahhid olanlar. Merrâkuşî, *Tahrîru'l-makâl*, 2/594-600; Diyarбекrî, *Târîhu'l-hamîs fi ahoâli enfusi'n-nefis*, 1/233.

⁵⁶ Arabistan'a putperestliği sokan kişi olarak bilinen Amr b. Luhay hakkında geniş bilgi için bk. Abdülkerim Özyayın, "Amr b. Luhay", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/87-88. Hz. Peygamber'in Amr b. Luhay için şöyle dediği nakledilmiştir: "Amr b. Luhay'ı yaptıklarından dolayı bağırsaklarını cehennem ateşinde sürürken gördüm. Putlara kurban adama âdetini de ilk defa ortaya koyan odur. Hz. İbrahim'in dinini değiştiren kimse odur." Onun hakkında geniş bilgi için bk. Müslim, "Cennet", 50; Merrâkuşî, *Tahrîru'l-makâl*, 1/424, 2/449-560.

⁵⁷ Merrâkuşî, *Tahrîru'l-makâl*, 1/7-8; 2/448-460, 525-530, 599.

⁵⁸ el-Mülk 67/6.

⁵⁹ Merrâkuşî, *Tahrîru'l-makâl*, 2/601.

ve küfür meydana gelmediği halde cennete girecekleri ileri sürülmüştür. Bunlar, azaba uğramayıp cennete girdiklerinde başışlanmışlardır.⁶⁰ Aslında “Biz, bir peygamber göndermedikçe azap edici değiliz.”⁶¹ âyetinin, bütün fetret ehli için geçerli olduğunu söylemek zordur. Bilakis bu âyet, sadece kendisinde ne iman ne de putlara tapmanın olmadığı kişilere indirgenebilir. Bunlar, kendilerine hüccet gelmediği için ahirette azaptan salim olurlar.⁶² Azap, sadece küfür ve ma’siyetin (isyan ve günahın) bir karşılığıdır.⁶³ Üstelik “Bu (şundan dolayıdır ki) Rabbin, halkı gâfil (habersiz) iken ülkeleri zulüm ile helak edici değildir.”⁶⁴ ayetinde gaflet ehlini helak etmeyeceğini haber vermiştir.⁶⁵ Peygamberin gelmediği ve davetin ulaşmadığı gâfillerin/habersizlerin helak edilmesi zulümdür. Çünkü onlar için hüccet gerçekleşmemiştir.⁶⁶ Kaldı ki bu kesim, çocuklar ve delillerle aynı kategoride değerlendirilmiştir.⁶⁷ Mademki bu üç sınıf için azap yoktur. O halde cehenneme girmeyeceklerdir. Cehenneme girmeyeceklerine göre cennete gireceklerdir. Çünkü cennetten başka yurt kalmamıştır. Bununla beraber bunlar için sevap söz konusu değildir. Zira sevap, iman ve taatın karşılığıdır. Bu kişiler ne iman ne de taat ile vasıflanabilirler. Dolayısıyla bunların cennete girmesi, tamamen Allah’ın fazlı ve lütfuyudur.⁶⁸

Yine Hz. İbrahim’in “İbrahim, babası Azer’e, “Putları tanrı olarak mı benimsiyorsun? Doğrusu ben seni ve milletini açık bir sapıklık içinde görüyorum” demişti.”⁶⁹ ayetinde geçtiği üzere babasını dalalet ile vasıflandırması, fetret ehli olsa bile tevhid ve imanın gerekli olduğunu göstermektedir. Zira Hz. İbrahim, babasına bunu söylediğinde henüz peygamberlik kendisine gelmemiştir.⁷⁰ Onun babası, inatla bilerek ve isteyerek putlara tapmaya devam ediyor ve başkalarını da itikadi olarak ifsad ediyordu.⁷¹

Mâtürîdî’nin “Fetret ehli de kendi dönemlerindeki tekzipten (inkârdan) sorumludurlar ve cezalandırılacaklardır. Onlar, dini ve şerâ’i terk ettikleri için muahaze edilecek ve azaba uğrayacaklardır.” şeklindeki görüşü önem arz etmektedir.⁷² Hatta ona göre fetret ehli için hiçbir özür yoktur. Zira “Sonra birbirini ardınca peygamberlerimizi gönderdik.”⁷³ ayetinde başka bir peygamber göndermeden önce daha önceki peygamberin hüccetleri, burhanları, amelleri, etkileri ve izleri kalmaya devam eder.⁷⁴ Aynı şekilde “Sonra (Nuh ile İbrahim’in) arkalarından peygamberlerimizi art arda gönderdik.”⁷⁵ ayeti de bunu desteklemesi açısından önemlidir.

⁶⁰ Merrâkuşî, *Tahrîru’l-makâl*, 1/6-8, 2/554, 592-605, 730; Diyarbekrî, *Târîhu’l-hamîs*, 1/234. Bu dört kesim hakkında geniş bilgi için bk. Merrâkuşî, *Tahrîru’l-makâl*, 1/6-8, 2/426-605; Diyarbekrî, *Târîhu’l-hamîs*, 1/233-234.

⁶¹ el-İsrâ 17/15.

⁶² Merrâkuşî, *Tahrîru’l-makâl*, 2/592, 598.

⁶³ Merrâkuşî, *Tahrîru’l-makâl*, 2/605.

⁶⁴ el-En’âm 6/131.

⁶⁵ Merrâkuşî, *Tahrîru’l-makâl*, 2/599.

⁶⁶ Merrâkuşî, *Tahrîru’l-makâl*, 2/601.

⁶⁷ Merrâkuşî, *Tahrîru’l-makâl*, 2/603, 729.

⁶⁸ Merrâkuşî, *Tahrîru’l-makâl*, 2/605, 729-730.

⁶⁹ el-En’âm 6/82.

⁷⁰ Mâtürîdî, *Te’vilâtu Ehli’s-sünne*, 4/129.

⁷¹ Meryem 19/46.

⁷² Mâtürîdî, *Te’vilâtu Ehli’s-sünne*, 6/55, 71, 146, 8/311.

⁷³ el-Mü’minûn 23/44.

⁷⁴ Mâtürîdî, *Te’vilâtu Ehli’s-sünne*, 7/470.

⁷⁵ el-Hadîd 57/27.

Merrâkuşî gibi bazı âlimlere göre Hz. Peygamber zamanında kendisine davet ulaşmayanlar olduğu gibi kıyamete kadar böyle olanlar var olmaya devam edecektir. Kendisine ilâhi davet ulaşmayanlar için normalde bir teklîf ve buna bağlı bir azap söz konusu olmamakla beraber bunlar ile fetret ehli arasında mana açısından bir fark yoktur. Dolayısıyla yukarıdaki hükümler, bunlar için de geçerlidir.⁷⁶

Böyle olmakla beraber fetret ehline kıyas edilerek, İslâmofobinin olduğu bir ortamda hakiki ilahi mesajın ulaşmadığı kimselerin şer'î hükümlerle sorumlu olmayacakları söylenebilir. Zira fetret ehlinin bu hususta sorumlu olmayacağına dair genel kanaat oluşmuştur. Sadece Hâricîler, Hz. Peygamber'in gönderildiği dönemde dünyanın ücra yerlerinde yaşayan ve bundan dolayı davetten habersiz olanların, peygambere iman etme ve şeriatını bilip yerine getirmekle mükellef olduklarını ileri sürmüştür.⁷⁷ Ancak bu görüş de kabule mazhar olmamıştır.

4. İslâmofobinin Mutlak Olarak Meşru Bir Mazeret Olamayacağına Delilleri

İslâmofobik ortamlarda yaşamamanın meşru bir mazeret olamayacağını gösteren birtakım aklî ve naklî deliller öne sürmek mümkündür.

4.1. Naklî Deliller

1. Hz. Nûh ve Hz. Lût'un eşleri, peygamber olan kocalarıyla aynı ortamda hatta evde yaşamış olmalarına rağmen onlara iman etmemişlerdir.⁷⁸ Bu da iman etmede ortamın mutlak olarak etkili olmadığını ve imanun iradî bir tercih olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Hatta "*Hz. Lût ile Hz. Nûh'un kadınları, onlara ihanet etti.*"⁷⁹ ayetinde geçen ihanet; iffetsizlik ve zina yapmak anlamında değil, inkâr etmek ve münafıklık yapmak suretiyle emanete ihanet etmektir. İbn Abbâs'a göre buradaki ihanetin manası küfür ve inkârcılıktır. Yoksa kocalarını aldatmak anlamında değildir. Yine İbn Abbâs, onların ihaneti hakkında şunları serdetmiştir: Hz. Nuh'un hanımı eşine iman etmediği gibi insanlara onun mecnun olduğunu söylemiş, koğuculuk etmiş, kendisince sır olarak gördüğü vahiy haberlerini müşriklere duyurmuştur. Diğer bir rivayete göre Hz. Nûh'un hanımı, iman edenleri -onlara işkence yapsınlar diye- toplumun güçlü olan zalim despotlarına haber veriyordu. Hz. Lût'un hanımı ise iman etmediği gibi livata yapanların işlerine yardımcı oluyor, gelen misafirleri bir şekilde onlara haber veriyordu. Kısaca her ikisi de peygamber olan kocalarının işlerini kolaylaştırmak yerine, gizli ihbarlarda bulunarak ve fitneyi körükleyerek emanete hıyanet etmişlerdir.⁸⁰

2. Hz. Nûh'un oğlu, peygamberin gölgesinde yetişmesine rağmen ona iman etmemeyi tercih etmiştir.⁸¹ Bu da aile ve ortamın bireysel tercihlerde mutlak anlamda etkisinin olmadığını göstermektedir.

3. Firavun'un eşi Müzâhim'in kızı Âsiye'nin, kendisini ilah olarak deklere edecek kadar azgınlık gösteren bir eşin yanında, her türlü dünyevî imkânın elinin altında, hakka karşı çok katı ve şiddetli mukabelenin yapıldığı bir ortamda olmasına rağmen iman etmeyi tercih etmesi, ortamın kırılmayacak bir kabuk olmadığını gösteren bir delildir.⁸² O, Hz. Musa'nın Firavun'a karşı esasını attığı zaman iman

⁷⁶ Merrâkuşî, *Tahrîru'l-makâl*, 1/8, 2/607-610.

⁷⁷ İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, 4/50-51; İbn Hazm, *el-Usûl ve'l-furû'*, 263.

⁷⁸ Hz. Nûh'un eşi için bk. et-Tahrîm 66/10. Hz. Lût'un eşi hakkında bk. el-A' râf 7/83; Hûd 11/81; et-Tahrîm 66/10.

⁷⁹ et-Tahrîm 66/10.

⁸⁰ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Çelik-Şura Yayınları, ts.), 7/432

⁸¹ Hûd 11/42-47.

⁸² "Allah, inanlara Firavun'un karısını misal gösterir: O: "*Rabbim! Katından bana cennette bir ev yap; beni Firavun'dan ve onun işlediklerinden kurtar; beni zalim milletten kurtar*" demişti." et-Tahrîm 66/11.

etmiş, bundan dolayı da çok şiddetli azap çekmiştir. Nitekim güneşe karşı dört çivi ile çivilenip üzerine büyük bir kaya bırakıldığı nakledilmiştir.⁸³

4. Hz. İbrahim'in babasını dalâlet ile vasıflandırması,⁸⁴ fetret döneminde fetret ehlinin tevhit ve iman ile sorumlu olduklarına delalet etmektedir. Zira Hz. İbrahim, babasına bunu söylediğinde henüz peygamberlik kendisine gelmemişti.⁸⁵ Hz. İbrahim'in risâletinden önce onları dalâlet ile suçlaması şirk ve küfrün terk edilmesi gereken bir husus olduğunu göstermektedir.

5. Pezdevî'ye göre "Bir ateş çukurunun kenarında idiniz de O, sizi oradan kurtardı."⁸⁶ ayeti, cahiliyye döneminde yaşayanların yani fetret ehlinin tevhîd ve iman ile muahaza edileceğinin delilidir.⁸⁷ Fetret ehline ve yüksek dağlarda (toplumdan uzak) yaşayanlara iman, vâciptir. Zira imanın sebebi olan akıl varsa o da vâcip olur. İmanın vücûbiyeti, şeriatın vârid olmasına bağlı değildir. Fakat şer'î ibadetler, ancak şeriatın gelmesine bağlıdır.⁸⁸

6. Ashâb-ı kehf'in, kavmine zulmetmekten geri durmayan katı diktatör bir yönetimin altında ve müşrik bir toplumda yaşamalarına rağmen her türlü işkenceyi göze alarak, mevcut itikâdî anlayışa başkaldıracak cesareti bulmaları, toplumun algısı ve baskısının mazeret için yeterli olmadığını gösteren önemli bir argümandır.⁸⁹ Zira onlar, kendi toplumlarının inancının etkisinde kalmayıp, bedelini göze alarak iradeleriyle iman ve tevhidi tasdik ve ikrar etmekten geri durmamışlardı.

7. Hz. Peygamber'i duymuş, onun özelliklerinden haberdar olmuş ancak buna rağmen ona iman etmeyen kişilerin ahirette kurtuluşa ermesi, Kur'ân ve sünnet öğretilerine göre mümkün görünmemektedir. Zira Ebû Hureyre'den nakledildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Muhammed'in nefsinin kudret eliyle tutan zata yemin ederim ki bu ümmetten her kim Yahudi olsun Hristiyan olsun beni iştirir sonra da bana gönderilenlere inanmadan ölecek olursa mutlaka cehennem ehlinin olacaktır."⁹⁰ Bu hadiste Hz. Peygamber, Yahudi ve Hristiyanların onu duymalarını şart koşmuştur. Dolayısıyla onlara onun daveti ulaşmıştır.⁹¹ Aslında "İşte bu benim dosdoğru yolumdur. Ona uyun, başka yollara uymayın; çünkü onlar, sizi O'nun yolundan ayırırlar."⁹² ayetinde sadece Hz. Peygamber'in yolunun dosdoğru yol olduğunu ifade edilerek, anlamca bu hadis desteklenmiştir. Aynı şekilde İbn Kayyim el-Cevzî'nin, "Kişiye düşen (vâcib olan), İslâm dini dışında din edinen herkesin kâfir olduğuna inanmaktır."⁹³ şeklindeki nakledilen görüşü de aynı noktaya temas etmesi açısından önem arz etmektedir.

⁸³ Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 7/433-434.

⁸⁴ "İbrahim, babası Azer'e, "Putları tanrı olarak mı benimsiyorsun? Doğrusu ben seni ve milletini açık bir sapıklık içinde görüyorum" demişti." el-En'âm 6/82.

⁸⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-sünne*, 4/129.

⁸⁶ Âl-i İmrân 3/103.

⁸⁷ Hüsâmuddin Hüseyin b. Ali es-Siğnâkî, *el-Kâfi Şerhu usûli'l-Pezdevî*, thk. Fahreddin Seyyid Muhammed Kânî, Medine: Mektebetu'r-Rüşd li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1422/2001, 1/153.

⁸⁸ Siğnâkî, *el-Kâfi Şerhu usûli'l-Pezdevî*, 3/1217, 1220.

⁸⁹ el-Kehf 18/23. O dönemin zâlim hükümdarı Dekyanos, Allah'a iman edenleri, putlara kurbanların kesildiği mezbahalara sevk edip putperestlik ve ölüm arasında seçim yapma zorunda bırakıyordu. Ebedi hayatı tercih edenler, katledildikten sonra parçalanarak, şehrin surlarına ve kapılarına asılıyordu. Geniş bilgi için bk. Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 5/173-175.

⁹⁰ Müslim, "İmân", 240. Ayrıca bk. Merrâkuşî, *Tahrîru'l-makâl*, 2/446.

⁹¹ Merrâkuşî, *Tahrîru'l-makâl*, 2/609.

⁹² el-En'âm 6/153.

⁹³ Ebû Abdurrahmân İbrâhîm b. Sa'd, *Mu'cemu't-tevhîd* (Suud-i Arabistan: Dâru'l-Kabes li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1435/2014), 1/224. Bununla beraber onun, kendisine davet ulaşmayanların deliller ve çocukların statüsünde olduğunu ve mükellef olmadığını ileri sürdüğü de aktarılmaktadır. Ebû Abdurrahmân İbrâhîm b. Sa'd, *Mu'cemu't-tevhîd*, 1/225.

4.2. Akli deliller

1. İnternet aracılığıyla sosyal medya mecralarını kullanıp İslâmofobiye maruz kalan birisinin müteessir olması asla göz ardı edilmemesi gereken bir husustur. Sosyal medyayı kullanabilecek seviyeye gelmiş birisinin bunu bilmemesi de mazeret olarak pek kabul edilecek bir durum değildir. Diğer bir ifadeyle kişinin sosyal medyada bile olsa kullandığı nesneyi bilmemesi mazur görülemez. Zira araç kullanmayı bilmeyen birisinin, otomobil ile trafiğe çıkması, dünyanın hiçbir yerinde mazur görülmemektedir. Buradan kıyasla tanımadığı sosyal medya mecraasını rahatlıkla kullanan birisi nasıl mazur görülebilir? Diğer taraftan her ne kadar reel hayatta karşılaşmamış olsalar da internet aracılığıyla sosyal medya üzerinden yapılan olumsuz propagandalara maruz kalan kişiler yukarıda önerdiğimiz tasnife göre değerlendirilmelidir. Zira hali hazırda olumlu ya da olumsuz etki gücü, bizzat reel hayatta tecrübe edilen olayların etkisinden az olmayan sosyal medyanın oluşturduğu algıya herkesin esir olmadığı bir hakikattir. Dolayısıyla olumsuz propaganda her ne kadar bir sel gibi aksa da buna karşı koyabilenler var olduğu müddetçe İslâmofobik ortam, genel geçer meşru bir mazeret olarak kabul edilemez.

2. Böyle bir ortamda yetişen kişilerin hepsinin aynı tepkiyi vermemeleri, dolayısıyla da aynı kategoride yer almamaları, bunun genel geçer meşru bir mazeret olmadığı delilidir. Aynı ortamda yetişmeler bile pasif kalmak, fâsid ya da müfsid olmak bireysel tercihin bir neticesidir. Kaldı ki aynı ortamda hatta aynı ailede yetişmeler bile insanların tercihlerinin birbirinden farklılık arz ettiğini anlamak için düşünmeye gerek yoktur. Eğer ortam nihai belirleyici bir âmil olsaydı İslâmofobik ortamlarda yetişen hiç kimsenin müslüman olmaması gerekirdi. Halbuki yukarıda somut örneklerle gösterdiğimiz üzere gerçek hayatta durum bunun aksinedir.

Sonuç

Yapılan araştırma neticesinde fobi üzerine inşa edilen, İslâm ve Müslümanları her alanda karalamayı kendisine meslek edinen, onları terörist olarak gösterebilmeyi en büyük sanat olarak gören, koruncu bütçelerle fonlanan çok ciddi bir proje olan İslâmofobinin, özellikle teknoloji çağı olan günümüzde çok büyük bir problem sarmalına dönüştüğü tespit edilmiştir. Ancak İslâm'ın genel anlamda bütün peygamberlerin ortak dini, özel manada ise Hz. Muhammed'in (s.a.v.) aracılığıyla insanlığa gönderilmiş öğretileri, ritüelleri, ilkeleri, kutsalı bulunan, barışı amaçlayan, insanların dünya ve ahiret huzurlarını hedefleyen ilahî bir sistem olduğu görülmüştür. Dolayısıyla İslâmofobinin, yoğun çabalar neticesinde İslâm hakikatlerinin manipüle edilmesine yönelik ortaya çıkan bir simülasyondan öteye geçmediği hatta bütün imkânlar kullanılarak uydurulan kuru bir yalandan başka bir şey olmadığı kanaatine varılmıştır. Zira vâkıanın kendisi hak olarak nitelenmişken, vakiaya mutabık olana sıdk, olmayana ise kizb denilmiştir.

Hem tarihte hem de günümüzde İslâm ve Hz. Muhammed (s.a.v.) aleyhinde kara propagandanın kendilerine yapıldığı, hakikatin had safhada manipüle edildiği İslâmofobik yerlerde yaşayan insanların aynı kategoride değerlendirilmesinin pek doğru olamayacağı, bunların kendi aralarında şu dört sınıfta değerlendirilmesi gerektiği kanaatine ulaşılmıştır:

1. İslâmofobinin olduğu bir bölgede yaşamalarına rağmen İslâm'ı olumlu ya da olumsuz hiç duymamış olanlardır. Kırsal kesimde oturup enerjisini geçimine kullanan, şehirle ve medya araçlarıyla pek ilişkisi olmayan kişilerin buna örnek teşkil edebileceği, bu kimselerde herhangi bir tasdik ve inkâr etme eylemi söz konusu olmadığı için bu durumdaki insanların mü'min ya da kâfir olarak nitelendirilmesinin uygun olmayacağı kanaatine ulaşılmıştır. Dolayısıyla bu durumdakilerin en azından ebedi azabı gerektiren küfür eylemini işlemedikleri için ebedi azaba müstahak olduklarını söylemek oldukça

zordur. Bununla beraber iradi olarak işledikleri beşerî suçlardan dolayı ahirette cezalarını çekmeleri güçlü bir ihtimaldir. Ancak bu suçlarından dolayı doğrudan cennet ya da cehenneme gideceklerine dair net bir hüküm koymak zordur. Nihai olarak bunların, ilahi rahmete mazhar olacakları ümit edilir.

2. Böyle bir ortamda yetişip de İslâm hakkında hep olumsuz bilgiler duymuş; ancak kendisinde herhangi bir olumsuz düşünce oluşmamış olanlardır. Kısaca kalben bile nefret ve düşmanlık beslemeyen, pasif bir tutum sergileyenlerdir. Bunların, itikadî açıdan ne fâsîd ne de müfsid olmadıkları, ahirette birinci gruptakilerle aynı değerlendirilebileceği, dolayısıyla ilahi rahmete mazhar olup kurtulmaları ümit edileceği kanaati oluşmuştur.

3. Böyle bir ortamın etkisiyle İslâm'ı olumsuz bir şekilde duymuş, kendisinde olumsuz düşünceler oluşmuş ve kalben İslâm ve Müslümanlardan nefret ve düşmanlık beslemekle beraber bu nefreti, kendisiyle sınırlı kalmış, sözselsel ve fiziksel bir şiddet ve eyleme dönüşmemiş sadece kalben rahatsızlık duyanlardır. Kısaca pasif, ancak her an aktif hale dönüşecek potansiyelde olanlardır. Bunların, her ne kadar bireysel olarak fâsîd olmuşlarsa da müfsid olmadıkları için ahirette Allah'ın af ve mağfiretine mazhar olabilecekleri kanaati hâsıl olmuştur. Bununla beraber kendilerine gerekli yetiler ve donatılar verilmesine rağmen bireysel olarak düşünmeyip doğrudan dönemin algısının eseri oldukları için affedilmeyip azaba duçar olmalarının da ihtimal dışı olmadığı düşüncesine varılmıştır. Şâyet Allah, bunlara azap ederse bu bir cezalandırma değil, adalettir. Mükâfat verirse de taate karşı bir sevap değil, fazilet ve cömertliktir.

4. İslâm'ı olumsuz bir şekilde duymanın etkisiyle kendisinde olumsuz düşünce oluşmuş, kendisi İslâm ve Müslümanlara düşmanlık beslemekle kalmayıp, onların aleyhinde kara propaganda yaparak başkalarını da kin, nefret ve düşmanlığa teşvik edip inkâr ve küfür halinde ölenlerdir. Diğer bir ifadeyle kalben nefret etmekle kalmayıp İslâm ve Müslümanlara yönelik sözselsel ve fiziksel şiddet eylemlerinde bulunup küfür üzere ölenlerdir. Kısaca radikal ve aktif İslâmofoblardır. Bunların özellikle bizzat iradeleriyle inkâr edip müfsid olanların ve küfür üzere ölenlerin ahirette ilahi rahmete mazhar olamayacakları ve azaba müstahak olacakları kanaatine varılmıştır.

Nihai olarak İslâm düşünce tarihinde fetret ehlinin sorumlu olup olmayacağı ve ahiretteki durumunun ne olacağına dair birtakım yaklaşımlar saptanmıştır. Bu doğrultuda kelâm düşüncesinde Eş'arîlerin düşüncesine karşın Mu'tezile ve birçok Mâtürîdînin görüşünün öne çıktığı görülmüştür. Bu zengin birikimin tamamını gözetererek, İslâmofobik ortam olsun ya da olmasın fark etmez ilahi davet ulaşmayan, tevâhid ve imana erişmeyenlerin hepsinin aynı kefedede değerlendirilmesinin doğru olmayacağını savunmanın daha isabetli olacağı fikrine varılmıştır. Ahirette İslâmofobik bir ortamda yetiştiğini gerekçe göstererek Müslüman olmayanların tamamının mazur görülmesinin pek doğru olmayacağı düşüncesi hâsıl olmuştur. Zira insanların tamamının akıl işletim sistemi ve duyguları aynı değildir. Onların anne karında ve küçükken yaşadıkları, ailesindeki eğitim/terbiye metodu, onun zihin dünyasını ve duygularını olumlu ya da olumsuz yönde etkilemektedir. Dolayısıyla aynı kategoride değerlendirilmesinin doğru olmayacağı, bunların enfûsi âlemlerindeki sarsıntı ve çöküntülerini her yönüyle bilemeyeceğimizden dolayı onları en iyi bilen Allah'ın adaletine havale etmenin doğru olacağı kanaatine varılmıştır. Bununla beraber bunların iç dünyalarındaki hallerine göre bir kısmının cennete, bir kısmının da cehenneme gitmesinin mümkün olduğu, dolayısıyla İslâmofobik ortamda yetişmiş olsa bile fetret ehlinden her birinin ahiretteki durumunun kendine özgü bireysel değerlendirilmesi gerektiği, ilahi davet ulaşmayanların sorumluluklarının kendine özgü olarak tayin edilebileceği, dolayısıyla ahirette bunların bir kısmı hakkında Mu'tezile'nin ve çoğu Mâtürîdîlerin içtihadının, bir kısmı için de Eş'arîlerin içtihatlarının söz konusu olacağı görüşüne varılmıştır. Bu doğrultuda bunların bir kısmının, Mu'tezile'nin savunduğu gibi

Allah'a iman etmediği için cehenneme gidip ebedi azaba müstahak olacağı, bir kısmının ise Eş'arîlerin savunduğu gibi kâfir de olsa Allah'ın rahmetiyle ebedi olarak cennete gireceği düşüncesi oluşmuştur.

Kaynakça

- Akçay, Mustafa. *Çağdaş Dünyada İnsan ve Sorumluluğu*. İstanbul: Işık Yayınları, 2001.
- Alicı, Mustafa. "Batının Bitmeyen Sanal Korkusu: İslâmofobi". *Diyanet İlmî Dergi* 55/2 (Nisan-Mayıs-Haziran 2019), 405-434.
- Âmidî, Ali b. Muhammed Seyfuddin. *Ebkâru'l-efkâr fi Usûlu'd-din*. 5 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Kutub ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2. Basım, 2004.
- Âmidî, Ali b. Muhammed Seyfuddin. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. 4 Cilt. Suud-i Arabîstan: Dâru's-Samii, 2003.
- Askalânî, Ahmed b. Ali İbn Hacer. *el-İsâbe fi temyîzi's-sahâbe*. Thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Muavvid. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415/1995.
- Aslan-Kayacı-Ünal, Seyfettin-Müslüm-Rukiye Rojda. "İslâmofobi ve Batı Dünyasındaki Yansımaları". *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/16 (Nisan 2016), 451-462.
- Bağdâdî, Abdülkâhir. *Usûlu'd-dîn*. İstanbul: y.y., 1346/1928.
- Bodur, Hüsnü Ezber. "Batı'da İslâm Karşıtlığının İcat Edilmiş Dili Olarak İslâmofobi". *İlahiyat Akademi Dergisi* 6 (2017), 69-86.
- Budak, Selçuk. *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2009.
- Can, Seyithan. "Marifetullah'ın Vücûbiyetine İlişkin Yaklaşımlara İnsanın Psikolojik, Genetik ve Nörobijyolojik Doğası Bağlamında Bir Çözümleme". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 27/2 (Aralık 2023), 349-366.
- Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn Ebû Meâlî. *el-Burhân fi usûli'l-fıkh*. Thk. Abu'l-Azîm Dîb. 2 Cilt. Katar: y.y., 1399/1979.
- Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn Ebû Meâlî. *Kitâbu'l-irşâd ilâ kavâtii'l-edilleti fi usûli'l-i'tikâd*. Thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ-Ali Abdulmun'îm Abdulhamîd. Mısır: Mektebetu'l-Hancı, 1329/1950.
- Çetinkaya, "Batı'da Hz. Muhammed (S) Üzerinden İslâmofobi'nin Yansımaları, İslâmofobinin Felsefî Kökenleri". *İslâmofobi Kolektif Bir Korkunun Anatomisi Sempozyumu bildiri Kitabı*. ed. Osman Alacahan-Betül Duman, 18-19 Kasım 2019, Sivas, 117-152.
- Diyarbakrî, Hüseyin b. Muhammed b. Hasan. *Târîhu'l-hamîs fi ahvâli enfusi'n-nefis*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts..
- Ebû Abdurrahmân İbrahîm b. Sa'd, *Mu'cemu't-tevhîd*. 3 Cilt. Suud-i Arabistan: Dâru'l-Kabes li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1435/2014.
- Ebû Abdurrahman, Muhammed Nâsiruddin. *Mevsûatu'l-Elbânî*. Yemen: y.y., 1431/2010.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as. *Sünen-i Ebî Dâvud*. 4 Cilt. Dehlî: el-Matbaatu'l-Ensâriyye, 1323.
- Ebû Hafs. Necmuddin Ömer b. Muhammed. *et-Teyşîr fi't-Tefsîr*. Thk. Mâhir Edîb Habbûş. 15 Cilt. İstanbul: Dâru'l-Lübâb li'd-Dirâsât ve Tahkîki't-Türâs, 1440/2019.
- Ebû Muzaffer Mansûr b. Muhammed es-Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*. Thk. Yâsir b. İbrâhim-Ğanîm b. Abbâs b. Ğanîm. Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1418/1997.
- Er- Ataman, Tuba-Kemal. "İslâmofobi ve Avrupa'da Birlikte Yaşama Tecrübesi Üzerine". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (Aralık 2008), 747-770.
- Erkar, Esra. "Modern Dünya'nın Kurgusal Korkusu: İslâmofobi". *Sosyal Bilimler Genç Akademisyenler Sempozyumu 1 Bildiriler Kitabı*. Ed. Bilal Toprak-Vd., Mardin 2016, 196-205.

- Fayda, Mustafa. "Zimmî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/228-234. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-İktisâd fi'l-itikâd*. Dîmeşk: Dâru'l-Hikme, 1415/1994.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Faysalü't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeka*. b.y.: y.y., 1413/1993.
- Güncel Türkçe Sözlük*. Erişim 16.09.2024. <https://sozluk.gov.tr/>.
- Güzeluçar, Mehmet Kinyas. *İslâmofobinin Temelleri ve İnanç Dünyasına Etkileri*. Bitlis: Bitlis Eren Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Harman, Ömer Faruk. "Tübbâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/455-456. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Islamism News, "Crikey Magazine: Australian Anti-Islamic Activist Shermon Burgess Converts to Islam", 8 Mart 2023, <https://islamism.news/2023/03/08/crikey-magazine-australian-anti-islamic-activist-shermon-burgess-converts-to-islam>. Erişim 12 Nisan 2023.
- İbn Ebî Hâtem. Ebû Muhammed Abdurrahmân et-Temîmî. *Tefsîru'l-Kur'ân'î'l-Azîm*. Thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. Suudi Arabistan: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419.
- İbn Ebî Tâlib. Ebû Muhammed Mekkî. *el-Hidâye ilâ bulûğî'n-nihâye*. Thk. Ulvî Çalışmalar ve İlmî Araştırmalar Fakültesi Üniversite Risâleler Heyeti, 13 Cilt. Birleşik Arap Emirlikleri: Mecmûatu Buhûsi'l-Kitâb ve's-Sünne, 1429/2008.
- İbn Hanbel, Ahmed. *Müsnedu Ahmed b. Hanbel*. Thk. Şuayp Arnavût-vd.. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1421/2001.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali el-Endelüsî el-Kurtubî. *el-Fasl fi'l-milele ve'l-ehvâ ve'n-nihal*. Kâhire: Mektebetu'l-Hancı, ts..
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali el-Endelüsî el-Kurtubî. *el-Uşûl ve'l-furû'*, Thk. Abdulhak et-Türkmânî, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1984.
- İbn Kayyım el-Cevziyye, Ebû Abdullah Muhammed. *Tarîku'l-hicreteyn ve bâbu's-saâdeteyn*. Thk. Muhammed Ecmel el-İslâhî. 2 Cilt. Riyâd: Dâru Atâyâtî'l-İlm, 4. Basım, 1440/2019.
- İbn Kesîr, İmâduddîn Ebu'l-Fidâ İsmail ed-Dîmeşkî. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 21 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Hicre li't-Tibâ' ve'n-Neşr ve't-Tevzî' ve'l-İ'lâm, 1418/1997.
- İbn Kesîr, İmâduddîn Ebu'l-Fidâ İsmail ed-Dîmeşkî. *es-Sîratu'n-Nebeviyye*. Thk. Mustafa Abdulvâhid. 4 Cilt. Kâhire: İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1395/1976.
- İbn Sa'd, Ebû Abdurrahmân İbrahîm. *Mu'cemu't-tevhîd*. 3 Cilt. Suud-i Arabistan: Dâru'l-Kabes li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1435/2014.
- İbn Teymiyye, Takiyuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdulhalîm el-Harrânî ed-Dîmeşkî. *Der'u teâruzi'l-akl ve'n-nakl*, Thk. Muhammed Reşâd Sâlim, 10 Cilt. Suudi Arabistan: Câmîatu'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 2. Basım, 1411/1991.
- İşbîlî, Abdulhak b. Abdurrahmân. *el-Ahkâmu's-şer'iyyetu'l-kübrâ*. Thk. Ebû Abdullah Hüseyin b. Ukkâşe. 5 Cilt. Riyâd: Mektebetu'r-Rüşd, 1422/2001.
- İşbîlî, Abdulhak b. Abdurrahmân. *el-Âkibetu fi zikri'l-mevt*. Thk. Hıdır Muhammed Hıdır. Kuveyt: Mektebetu Dâri'l-Aksâ, 1406/1986.
- Kalın-Esposito, İbrahim-John. *İslâmofobi, 21. Yüzyılda Çoğulculuk Sorunu*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Karlı, Necmi. "İslamofobî'nin Psikolojik Olarak İncelenmesi". *Dinbilimleri Dergisi* 13/1 (Haziran 2013), 75-100.
- Kâsımî. İbnu'l-Vezir Muhammed b. İbrahîm. *el-Avâsım ve'l-kavâsım fi'z-zübbi an sünneti Ebi'l-Kâsım*. Thk. Şuayp Arnavûtî. 9 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle li't-Tibâ' ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1414/1995.

- Kızılkaya, Ahmet. "Geçmişten Günümüze İslâmofobi: Kökeni, Tarihsel Gelişimi ve Bugünü", *Orta Asya'da İslâm, Temsilden Fobiye, Tanımadan Tanımlamaya*. ed. Muhammed Savaş Kafkasyalı, Ankara; y.y., 2012, 1/621-639.
- Kirman, Mehmet Ali. "İslâmofobinin Kökenleri: Batılı mı Doğulu mu?". *Journal of Islamic Research* 21/1 (Haziran 2010), 21-39.
- Koru, Fehmi. "Tarihi Misyon", *Yenişafak*, (10 Temmuz) 2005, 12.
- Kuşeyrî, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmiu's-Sahîh*, Thk. Mehmet Zihni Efendi-vd.. 8 Cilt. Türkiye: Dâru't-Tıâtatî'l-Âmira, 1334.
- Mahallî-Suyûtî, Celâluddîn-Celâluddîn. *Tefsîru'l-Celâleyn*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rifet, ts..
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*. Thk. Mecdî Bâsellûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Merrâkuşî, Ebû Tâlib Ukayl b. Atiyye el-Kadâi el-Endülüsi. *Tahrîru'l-makâl fi muvâzeneti'l-a'mâl ve Hukmi ğayri'l-mükellefine fi'l-ukbâ ve'l-meâl*. Thk. Mustafa Bâhû. 2 Cilt. Birleşik Arap Emirlikleri: Dâru'l-İmâm Mâlik, 1427/2006,
- Mervezî, Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed b. Abdulcebbar b. Ahmed. *Kavâidi'l-edilleti fi'l-usûl*. Thk. Muhammed Hasan eş-Şâfiî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye 1418/1999.
- Nuhhâs. Ebû Ca'fer. *Meâni'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî, Mekke: Câmiatu Ümmu'l-Kurâ, 1409/1988.
- Nursî, Said. *Mektûbât*. İstanbul: Envâr Neşriyat, 1996.
- Önal, Recep. "İslâmofobi Bağlamında İslâm Karşıtı Söylemlerin Batı Dünyasındaki Yansımaları: Norveç Örneği -Karikatür Krizi ve Berwick Terör Saldırısı-". *KADER* 16/2 (Aralık 2018), 373-403.
- Özaydın, Abdülkerim. "Amr b. Luhay". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 3/87-88. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Sâlimî, Ebu's-Şekûr Muhammed. *et-Temhîd*, b.y.: y.y. ts..
- Sem'ânî. Ebû Muzaffer Mansûr b. Muhammed. *Tefsîru'l-Kur'ân*. Thk. Yâsir b. İbrâhim-Ğanîm b. Abbâs b. Ğanîm, Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1418/1997.
- Serhendî, İmâm Rabbânî Ahmed el-Fârûkî. *el-Mektûbât*. Thk. Abdullah Ahmed el-Hanefî el-Mısırî, Kâhire: Mektebetu'n-Nîl, ts..
- Siğnâkî, Hüsâmuddin Hüseyin b. Ali. *el-Kâfi Şerhu usûli'l-Pezdevî*. Thk. Fahreddin Seyyid Muhammed Kânî. 5 Cilt. Medine: Mektebetu'r-Rüşd li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1422/2001.
- Sinanoğlu, Mustafa. "İslâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/1. İstanbul: TDV Yayınları, 2001
- Subaşı, Necdet. "İslâmofobi: Eski ve Yeni Sınırlar". *Bartın Üniversitesi Uluslararası İslâmofobi ve Terör Sempozyumu Bildiri Kitabı*. ed. Azize Toper Kaygın-Cüneyd Aydın, (01-02 Aralık 2016), Bartın: Mutlu Basım-yayın, 2016, 73-87.
- Suyûtî, Abdurrahmân Celâleddîn. *Şerhu's-sudûr bi şerhi hâli'l-mevtâ ve'l-kubûr*, Kâhire: Matbaatu'l-Masna', 1985.
- Süheylî, Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdullah. *er-Ravdu'l-enf fi şerhi's-sîreti'n-Nebeviyye*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1412.
- Şaşa, Mehmet. "İslâmofobi Olgusu". *Günümüz İnanç (Kelâm) Problemleri*. ed. Hamdi Gündoğar-Hilmi Kemal Altun, İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2023, 165-185.
- Şaşa, Mehmet. *Kelâm ve Tasavvuf Açısından Marifetullah*. Ankara: Nobel Yayınları, 2018.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed. *el-Milel ve'n-nihal*, 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1414/1993.
- Türkben, Yaşar. *İbn Sina ve Thomas Aquinas'ta Kötülük Problemi*. Ankara: Elis Yayınları, 2012.

Useymin, Muhammed b. Sâlih. *el-Usûl min ilmi'l-usûl*. İskenderiyye: Dâru'l-İmân, 2001.

Vizaretu'l-Evkâf ve'ş-şuûni'l-İslâmiyye, *Mevsuatu'l-fıkhiyyeti'l-Kuveytiyye*. 45 Cilt. Kuveyt: y.y., 1404/1983.

Yemenici-Güngör, Ahmet-Özcan. "Batı'da İslâmfobi Algısının İstatistiki Anlamı Üzerinde Eleştirel Bir Yaklaşım". *Turkish Studies Comperative Religious Studies* 13/9 (Bahar 2018), 293-313.

Yurdagür, Metin. *İslâm Düşüncesinde Fetret Kavramı*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1998.

Zühaylî, Muhammed Mustafa. *el-Vecîz fi usûli'l-fıkhi'l-İslâmiyye*. 2 Cilt. Dimeşk y.y., 2. Basım, 1427/2006.



M E S N E D

İlahiyat Araştırmaları Dergisi
The Journal of Theological Studies

ISSN 2667-7075 | e-ISSN 2687-3605

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/mesned>

Cilt/Vol. 15, Sayı/Issue 2, Aralık/December 2024

Arap Dilindeki 'Rabbu'l-Âlemîn' Terkibinin Geçtiği Kur'ân Âyetlerinde Muhteva-Muhatap Kurgusu

The Phrase of the 'Rab Al Alameen' in the Arabic Language and the Content-Addressee Composition in the Verses of the Qur'an in which this Phrase is Mentioned

10.51605/mesned.1550153

Aladdin GÜLTEKİN

0000-0003-2302-7452 aladdingultekin@karabuk.edu.tr

Doç. Dr., Karabük Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı

Assoc. Prof. Dr., Karabuk University, Faculty of Islamic
Sciences Department of Arabic Language and Rhetoric

Araştırma Makalesi

Research Article

Geliş Tarihi: 14.09.2024

Date of Submission: 14.09.2024

Kabul Tarihi: 22.11.2024

Date of Acceptance : 22.11.2024

Yayın Tarihi: 31.12.2024

Date of Publication: 31.12.2024

Benzerlik Taraması: Evet, Turnitin

Plagiarism Checks: Yes, Turnitin

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.



Atıf/Citation: GÜLTEKİN, Aladdin. "Arap Dilindeki 'Rabbu'l-Âlemîn' Terkibinin Geçtiği Kur'ân Âyetlerinde Muhteva-Muhatap Kurgusu / The Phrase of the 'Rab Al Alameen' in the Arabic Language and the Content-Addressee Composition in the Verses of the Qur'an in which this Phrase is Mentioned". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi/The Journal of Mesned of Theological Studies* 15/2 (2024), 111-129. <https://10.51605/mesned.1550153>

The Phrase of the 'Rab Al Alameen' in the Arabic Language and the Content-Addressee Composition in the Verses of the Qur'an in which this Phrase is Mentioned

Summary: One of the many terms that the Islamic religion has added to semantic world of human. through the Qur'an is the Lord of the worlds (al Rab al Alameen). This is a special noun phrase which is formed by two names that have their own meaning. This phrase is mentioned in forty-two verses. But not every one of them is related to Allah. They refer to both Allah and His creatures. This study first discusses comprehensively the use of the phrase in the Qur'an both in its dictionary meaning and as a term. Later, the verses in which these are mentioned were examined in terms of content and addressee and were subjected to evaluation under nine headings. This study analyses the use of the name, which means the Lord of all beings except his own person, in the Qur'an in order to contribute to the correct understanding of it. The Quran, which was revealed to Muhammad (peace be upon him) in Arabic, contains many names and compositions. In order to understand the Quran correctly, it is very significant to know the meaning and usage of each word. To this end, dictionaries should first be looked at for the meanings of the words, and then the verses in which those words appear in the Quran should be listed. Afterwards, the contributions of these words to the meanings of the verses should be evaluated. This study has researched the phrase "al Rab al Alameen". It is a noun phrase consisting of two nouns, the Lord (Rabb) and the worlds. Each has its own dictionary meaning. The noun phrase is also a term. However, when the word "Rab" is paired with another word other than the word "worlds", it becomes the word that expresses a new state or profession related to the creature. It is known that Rabb is used to mean "trainer, master" and universe is used to refer to all types of intelligent beings except Allah. The phrase "al Rab al Alameen" is mentioned in forty-two verses in the Quran. Identifying the word-meaning and content-addressee relationships in the verses where this term is used is important in terms of comprehending the contribution of the term to our understanding the Quran. The name Rab is directly attributed to Allah in 962 places in the Holy Quran. It is also used in one verse for the king of Egypt in the sense of "ruler." In four verses, it is seen that Pharaoh uses the word Rab five times to express his claim of divinity. The word Rab has irregular plurals such as رَبُّوْب, رَبُّوْبَاب, رَبُّوْبِي. Among these plurals, erbâb (أَرْبَاب) is used in four verses to condemn taking someone other than Allah as a lord. The word Rab is the most used divine name in the Quran after the word Allah. The attributes of the name Rab includes compassion, mercy and making others live by evolving. All conscious beings in the universe are affected by the attributes of the Rab. In short, the name Rab refers to the Lord's actual involvement in the worlds. The word Rab as an adjective means building and developing something step by step. It has such meanings as "the one who watches over, protects, educates, manages, owns, reforms, develops, gives blessings, the deity", and when it is used about Allah the Almighty. The name Rab in the sense of "owner" can also be used for people, but it should be used in a phrase as in the case of "rabbu'd-dâr" (the host) to indicate that it has a limited and relative meaning. We have used in this study the framework of the 'Content - Addressee' structure which corresponds to the content and purpose in the verses that included the phrase al Rab al Alameen. When the findings of this study are brought together under the headings, they do not leave much room to say. When the verses are mentioned under the titles, they are mentioned in accordance with the order in which they appear in the Holy Quran, as a result the harmony between the verses in the narrative disappears. The content and addressees that are mentioned in the verses where the term al Rab al Alameen is used are listed here under the following titles.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Quran, The Lord, Universe, Rab Al Alameen.

Arap Dilindeki 'Rabbu'l-Âlemîn' Terkibinin Geçtiği Kur'ân Âyetlerinde Muhteva-Muhatap Kurgusu

Öz: İslâm dininin Kur'ân'la birlikte insanın anlam dünyasına kattığı sayısız terimden bir tanesi "Rabbu'l-âlemîn" ismidir. Bu isim kendilerine has manası bulunan iki ismin isim tamlaması olarak oluşturduğu terkiptir. Bu terkip Kur'ân'da kırk iki âyette geçmektedir. Ancak tamamı Allah ile alakalı değildir. Bu çalışmada Allah ve mahlûkatı ile ilgili olan bu terkinin her iki cüzü gerek sözlük gerekse terim anlamıyla kapsamlı bir şekilde ele alınmıştır. Daha sonra bunların geçtiği âyetler muhteva ve muhatap açısından incelenmiş ve dokuz başlık altında değerlendirilmeye tabi tutulmuştur. Kendi zâtı dışında kalan bütün varlıkların Rabbi anlamındaki ismin, doğru anlaşılmasına katkı sağlamak amacıyla Kur'ân'daki kullanımı üzerine yapılmış bir tahlil çalışmasıdır. Allah Teâlâ tarafından Hz. Muhammed'e (s.a.v) Arapça olarak indirilen Kur'ân, pek çok isim ve terkip içermektedir. Kur'ân'ı doğru anlamak için her kelime ve terkinin anlam ve kullanımını doğru bilmek, oldukça önemlidir. Bu amaca ulaşmak için önce öğrenilecek kelimelerin anlamları için lügatlere bakılmalı, daha sonra o kelimelerin Kur'ân'da geçtiği âyetler tespit edilmelidir. Son aşamada bu kelimelerin bulunduğu âyetlerdeki manalara yapmış oldukları katkılar değerlendirilmelidir. Rab ve âlem isimlerinin kendi sözlük anlamları bulunmakla birlikte terim anlamı da bulunmaktadır. Ancak "Rab" ismi âlemîn kelimesinin dışında başka bir kelime ile terkip oluşturduğunda mahlûkatla alakalı yeni durum veya mesleği ifade eden sözcük olmaktadır. Rab "terbiye eden, efendi" anlamında, âlem ise Allah dışında bütün akıllı varlık türleri için kullanıldığı bilinmektedir. "Rabbu'l-âlemîn" lafzı Kur'ân'da kırk iki âyette zikredilmektedir. Bu terimin geçtiği âyetlerde lafızmana ve muhteva-muhatap ilişkisini tespit etmek Kur'ân'ı anlamaya katkısı için önemlidir. Kur'ân'ı Kerîm'de 962 yerde Rab ismi, doğrudan Allah'a nispet edilmektedir. Ayrıca bir yerde "hükümdar" manasında Mısır meliki için, dört âyette beş defa Firavun'un kendisi hakkında tanrılık iddiasıyla kullandığı görülmektedir. Rab kelimesinin رَبُّوَاب, رَبُّوَاب veya رَبُّوَاب şeklinde düzensiz çoğulları vardır. Bu çoğullardan erbâb (أرباب), dört âyette Allah'tan başkasının rab edinmenin kınanması amacıyla geçmektedir. Kur'ân'ı Kerîm'de Allah lafzından sonra ilâhî isim olarak en çok kullanılan Rab kelimesidir. Terimin içerdiği şefkat, merhamet ve tekâmül ettirerek yaşatma faktörleri, evrendeki bütün şuurlu varlıkları kapsamaktadır. Rab ismi Allah'ın âlemlere yönelik fiilî tutumlarına işaret etmektedir. Sıfat gibi kullanılan, bir şeyi aşama aşama inşa edip geliştiren manasındaki rab ismi, hepsi de Allah Teâlâ hakkında olmak üzere "gözetip koruyan, terbiye eden, idare eden, mâlik, ıslah eden, geliştiren, nimet veren, mâbud" gibi anlamlara gelmektedir. Rab ismi "sahip" anlamında insanlara da nispet edilebilir, ancak sınırlı ve nisbî bir anlam belirtmesi için "rabbu'd-dâr" (ev sahibi) gibi tamlama halinde kullanılmalıdır. Rabbu'l-âlemîn terkibinin geçtiği âyetlerde içerik ve amaca karşılık gelen "muhteva muhatap" kurgusu çerçevesinde yapılan tespitlerimiz, anlamlarına göre oluşturduğumuz başlıklar altında zikredildiğinde çok fazla söz söyleme imkânı bırakmamaktadır. Âyetler başlıklar altında zikredilirken Kur'ân-ı Kerîm'de geçtiği sıraya uygun zikredildiği için anlatımda âyetler arasında kompozisyon uyumu görülmemektedir. Sıralanan başlıklar altında Rabbu'l-âlemîn teriminin geçtiği âyetlerdeki muhteva ve muhataplar belirtilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Kur'ân, Rab, Âlem, Rabbu'l-Âlemîn.

Giriş

Allah Teâlâ tarafından Resûlü Hz. Muhammed'e Arapça olarak indirilen ve bize tevatür yoluyla ulaşan Kitâb-ı Mübin Kur'ân, pek çok isim ve terkip içermektedir. Her kelime ve terkinin anlamını ve kullanımını doğru bilmek, Kur'ân'ı doğru anlamak için oldukça önemlidir. Bu amaca ulaşmak için ilk önce kelimelerin anlamları için lügatlere bakılmalı, sonra o kelimelerin Kur'ân'da geçtiği âyetler tespit edilmelidir. Son aşamada bu kelimelerin zikredildiği âyetlerdeki manalara yapmış oldukları katkıları tespit etmek için karşılaştırma yaparak incelemek önemlidir. Araştırmasını yaptığımız "Rabbu'l-âlemîn" terkihi iki isimden oluşarak terim anlamı kazanmış bir izafet terkihi (isim tamlaması)dir. Terkinin her bir cüzünün kendi sözlük anlamlarının yanında farklı ilim dallarında kullanılan terim anlamları da bulunmaktadır. Ancak bu iki isim "Rabbu'l-âlemîn" şeklinde terkip oluşturduğunda belli bir konu, alan veya meslekle ilgili varlıkları, durumları, olayları karşılayan belirli ve özel bir anlamı olan sözcük (terim) olmaktadır. "Rabbu'l-âlemîn" terkihiinde yer alan; Rab (Rabb) "çekip çeviren, terbiye eden, efendi" anlamında, müfredi âlem olan "âlemîn" lafzı ise genellikle akıllı varlıklara delalet etse de Allah'ın (c.c.) dışında kalan bütün varlık türleri için kullanıldığı bilinmektedir.¹

Çalışmamızın başlığı ile uyumlu ülkemizde herhangi bir akademik çalışma tespit edilememekle birlikte Rabbu'l-âlemîn terkihinin bir cüzü olan "âlem" terimi ile alakalı olarak ülkemiz sınırları içinde, Muhammet Karaosman tarafından çalışılmış *Vahiy Sürecinde Alem Kelimesinin Semantik Tahlili*² ve Nahide Karagöz tarafından çalışılmış *Kurân-ı Kerim'de Âlem Kavramı*³ isimli yüksek lisans tezleri bulunmaktadır. Ayrıca, Erkan Yar tarafından kaleme alınmış *Kurân'da "Âlemîn" Sözcüğünün Toplumdilbilim Açısından Çözümlemesi*⁴ ve Zekeriya Pak tarafından yazılmış *"Âlemîn" Kelimesinin Kurân'daki Anlamı Üzerine*⁵ isimli makaleler bulunmaktadır. Ancak, daha önce yapılmış bu dört bilimsel çalışma, bu makalenin başlığı ile kısmen alakalı görülmektedir.

Kur'ân'da kırk iki âyette⁶ zikredilen "Rabbu'l-âlemîn" lafzının isim tamlaması olarak geçtiği âyetlerde lafız-mana ve muhteva-muhatap ilişkisini ortaya koymak Arap diline katkı açısından önemlidir. İzafet terkihi şeklinde olan bu lafızda, tamlayan (muzaf) Rab, tamlanan (muzâfun ileyh) ise "âlemîn" kelimelerinin yer aldığı görülmektedir. Öncelikle bu iki kelimenin ayrı ayrı lafız ve manaları üzerinde gerekli araştırma ve izahlar yapıldıktan sonra terkip olarak geçtiği âyetlerdeki muhteva muhatap kurulumuna cevap aranacaktır.

1. Arap Dili Bakımından Rab İsmiinin Lafız-Mana Kurgusu

Kur'ân'ı Kerim'de Rab kelimesi, 962 yerde doğrudan Allah'a (c.c.) nispet edilmektedir Ayrıca Hz. Yûsuf zamanındaki Mısır meliki için "hükümdar" manasında dört âyette beş defa,⁷ bir âyette Hz. Mûsâ

¹ Ebû Muhammed Abdulhak b. Gâlib b. Abdirrahman b. Atıyye, *el-Muharraru'l-vecîz fi tefsiri Kitâbi'l-Azîz*, thk. Abdusselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-İlmiyye, 1422), 1/67.

² Muhammet Karaosman, *Vahiy Sürecinde Alem Kelimesinin Semantik Tahlili* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006).

³ Nahide Karagöz, *Kurân-ı Kerim'de Âlem Kavramı* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009).

⁴ Erkan Yar, "Kurân'da 'Âlemîn' Sözcüğünün Toplumdilbilim Açısından Çözümlemesi", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, 8/2 (Kasım-2016), 16.

⁵ Zekeriya Pak, "'Âlemîn' Kelimesinin Kurân'daki Anlamı Üzerine", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2009).

⁶ el-Fâtiha 1/1; el-Bakara 2/131; el-Mâide 5/28; el-En'âm 6/45, 71,162; el-A'râf 7/54, 61, 67, 104, 121; Yûnus 10/10, 37; el-Hicr 15/70; eş-Şuarâ 26/16, 23, 47, 77, 97, 109, 127, 145, 164, 180, 192; en-Neml 27/8, 44; el-Kasas 28/30; es-Secde 32/2; es-Sâffât 37/87, 182; ez-Zümer 39/75; Gâfir 40/64, 65, 66; Fussilet 41/9; ez-Zuhuruf 43/46; el-Câsiye 45/36; el-Vâkia 56/80; el-Haşr 59/16; el-Hâkka 69/43; et-Tekvîr 81/29; el-Mutaffifîn 83/6.

⁷ Yûsuf 12/23, 41, 42, 50.

zamanındaki Firavun'un kendisi hakkında tanrılık iddiasında bulunduğu⁸ bir âyette ise Allah'tan (c.c.) başka rab aranmaması gerektiği⁹ vurgulanırken zikredilmiştir.¹⁰

İzafet tamlaması şeklinde gelen bu ifadedeki her bir cüzün sırasıyla 'رَبِّ ب' ve 'عَل م' harfleriyle iştikak bağlantısı bulunmaktadır. İki isimden oluşan bu terkinin her birisinin lügat ve ıstılah manalarına değinmenin konunun anlaşılması için faydalı olacağı düşünülmektedir.

1.1. Sözlükte 'Rab' Lafızı

Sözlükte Rab, efendi/sahip anlamına gelmektedir. Nasıl ki *nemme-yenummu* fiilinin ism-i fâili *nemmun* ise Rab (الرَّبِّ) lafzı da *rabbe-yerubbu* fiilinin anlamca ism-i fâilidir. Ayrıca, رب, fiili müteaddi olup, sülasi olarak Cevherî'nin (öl. 400/1009'dan önce) Safvân b. Umeyye'den (öl. 41/661 [?]) naklettiği "Havazinli bir adam tarafından yetiştirilmektense Kureyşli bir adam tarafından yetiştirilmeyi tercih ederim." sözünde geçtiği üzere 'yetiştirilmek', رَبِّ فَلَانٌ وَوَدُّهُ "Falanca çocuğunu yetiştirdi terbiye etti." anlamında kullanılmaktadır.¹¹ Rab kelimesinin رَبِّ أَرْبَابٌ veya رَبُّوبٌ, رَبِّ أَرْبَابٌ şeklinde mükesser çoğulları vardır.¹² Bunlardan erbâb (أَرْبَابٌ) çoğulu dört âyette¹³ birden fazla rab edinmenin kınanması çerçevesinde geçmektedir.

Rab lafzı 'رَبِّ كُلِّ شَيْءٍ' "her şeyin sahibi"¹⁴ anlamında sadece Allah (c.c.) için kullanılan bir isim¹⁵ olsa da kaynaklarda geçtiği üzere Câhiliye döneminde nadir olarak Arap melikler için de şiirde kullanımına rastlanılmaktadır.¹⁶ Bu رَبِّ الرَّبِّ kelimesi izafetten soyutlandığında sadece Allah (c.c.) için kullanılsa da çoğunlukla "...in sahibi/Rabbi/mudebbiri" anlamında izafetli şekilde de kullanıldığı görülmektedir. Muzâfun ileyh ise oranlanabilir, dönüştürülebilir veya yetiştirilebilir özellikte olmalıdır.¹⁷

⁸ en-Nâziât 79/24.

⁹ el-En'âm 6/164.

¹⁰ Bekir Topaloğlu, "Rab", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 207), 34/372.

¹¹ Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'ayn*, thk. Mehdî Mahzûmî-İbrâhim es-Semârrâî (Kahire: Mektebetu'l-Hilâl, ts.), 8/256; Ebûbekir Muhammed b. Hasan İbn Dureyd, *Cemheretu'l-luga*. thk. Remzî Munir Baalbekkî (Beyrut: Dâru'l-İlm, 1987), 1/67; Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *eş-Şihâhu tâci'l-luga ve şihâhu'l-'Arabîyye*. nşr. Ahmet Abdulgâfur Attar (Beyrut: Dâru'l-Melâyîn, 1987), 1/130; Ebu'l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mukerrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: y.y., ts), 1/399; Ebû'l-Kasım Huseyin b. Muhammed. er-Râgıb. el-İsfehânî, *Tefsîru'r-Ragıb el-İsfehânî*, thk. Muhammed Abdulazîz Besyûnî (Tanta: Kulliyetu'l-Âdâb, 1999), 1/54; Ebû'l-Kâsım Muhmûd b. Umerb. Ahmed ez-Zamahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmiği't-tenzil*. thk. Mustafa Huseyn Ahmed (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî,1987). 1/15.

¹² Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed b. Beşşâr Ebû Bekr el-Enbârî, *ez-Zâhir fi me ânî kelimâti'n-nâs*, thk. Hâtem Sâlih ed-Dâmin (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1992), 2/82.

¹³ Âl-i İmrân 3/64, 80; et-Tevbe 9/31; Yûsuf 12/39.

¹⁴ el-En'âm 6/164.

¹⁵ Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'ayn*, 8/256; Muhammed b. Ahmed b. el-Ezherî el-Herevî. *Tehzîbu'l-luga*. thk. Muhammed Avd Murîb (Beyrut: Dâru İhyai'l-Turâsi'l-Arabî, 2001), 15/128; Ebu'l-Kâsım İsmâil b. Abbâd b. el-Abbâs et-Tâlekânî (Sâhib b. Abbâd), *el-Muhît fî'l-luga*. thk. Muhammed Hasan âli Yâsîn (Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1994), 10/211; Ebû'l-Hasan Ali b. Sîde, *Kitâbu'l-muhkem ve'l-muhîti'l-azam*. thk. Abdulhamid Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000), 10/236; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 1/399.

¹⁶ Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'ayn*, 8/256; Cevherî, *eş-Şihâhu tâci'l-luga*, 1/130; Ebû Hilâl el-Askerî-Nuruddîn b. Nimetullah el-Cezâirî, *Mucemu'l-furûki'l-lugaviyyeti'l-hâvî li kitâbi'l-Askerî ve'l-Cezâirî*, thk. Beytullah Bayat (Kum: Muessesetu'n-Neşri'l-İslâmî, 1412), 417; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 1/399.

¹⁷ Askerî-Cezâirî, *Mucemu'l-furûki'l-lugaviyyeti'l-hâvî li kitâbi'l-Askerî ve'l-Cezâirî*, 417; Mahmûd b. Ebî'l-Hasen b. Huseyn en-Nisâbûrî, *Bâhiru'l-burhân fî maânî muşkilâti'l-Kurân*, thk. Suâd Bintu Sâlih (Mekke: Câmîatu Ummi'l-Kura, 1998), 1/6; Cemaluddîn Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*, thk. Abdurrezzak el-Mehdî, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, 1422), 1/18.

1.2. Arap Dili Âlimlerine Göre “Rab” İsmi

Kur’ân’ı Kerîm’de ilâhî isim olarak Allah (c.c.) lafzından sonra en çok kullanılan Rab kelimesinin, geçtiği âyetlerden anlaşıldığı üzere içerdiği merhamet, şefkat ve tekâmül ettirerek yaşatma faktörleri (rubûbiyyet), resullerden münkirlere kadar evrendeki bütün şuurlu varlıkları kuşatmaktadır. İlâhî sıfatların bütüne şamil olduğu kabul edilen Allah (c.c.) lafzı, bir bakıma O’nun zâtî ulûhiyetine, rab ismi ise O’nun mahlûkat âlemine yönelik sergilediği fiilî tecellilerine işaret etmektedir.¹⁸

Öncesinde Taberî’nin (öl. 310/923) eserinde zikrettiği ve Ezherî’nin (öl. 370/980) İbnu’l-Enbârî’ye (öl. 328/940) dayandırdığı görüşe göre Rab lafzı munsarîf olup, mâlik (sahip olan), seyyid (itaat edilen efendi), muslih (doğrultan, düzelten) olmak üzere üç anlamda kullanılmaktadır.¹⁹

İbn Faris el-Kazvîni’nin (öl. 395/1004) *Mucmelu’l-luga* adlı eserinde er-Rabb lafzı için ‘hâlık’ (yaratıcı) anlamını zikrettiği görülmektedir.²⁰

Râgıb el-İsfahânî (öl. 502/1108) bazı muhakkiklere dayandırdığı görüşlerine göre Yüce Allah’ın: “... *Ey insanlar, Rabbinizden korkun...*”²¹ sözü ile: “*Ey iman edenler, Allah’tan korkun ...*”²² sözlerindeki ‘*Ey insanlar-Ey iman edenler*’ arasındaki hitap farkını şöyle açıklamıştır. “*Bütün insanlara hitap ettiği yerde, bilme ve hayal etmede ortak oldukları için onları nimetlerini görerek kendisinden korkmaya teşvik etmiş, Müminlere hitap ettiği yerde, onlara kendisinden aracısız olarak korkmaları gerektiğini buyurmuştur.*”²³

Nîsâbûrî’ye göre (öl. 553/1158) okların saklandığı bez parçasına rabâbe veya rabbe (رَبَابَةٌ أَوْ رِبَابَةٌ) denilmesinden hareketle Rab’in anlamının “koruyucu” manasına gelmesi de mümkündür.²⁴

Daha çok sıfat gibi kullanılan, olması gereken noktaya kadar bir şeyi aşama aşama inşa edip, geliştiren manasındaki rab ismi, tamamı Allah Teâlâ hakkında olmak üzere “terbiye eden, idare eden, mâlik, seyyid, ıslah edip geliştiren, gözetip koruyan, nimet veren, mâbud” gibi anlamlara gelmektedir.²⁵

Günümüzde bazı âlimler rab isminin “sahip” anlamında insanlara da nispet edilebileceğini, ancak sınırlı ve göreceli bir anlam ifade etmesi için “rabbu’d-dâr” (ev sahibi) gibi isim tamlaması şeklinde kullanılması gerektiğini belirtmişlerdir.²⁶

Kur’ân’da bu ismin yer aldığı “Rabbi, Rabbenâ” ile başlayan niyazlarda âyetlerin muhtevalarına bakıldığında ilâhî inâyetin tekrarlandığı ve bu inâyet iklimine davet yapıldığı görülmektedir. Kulların Allah’a (c.c.) yöneltilen talepleri sanki anne şefkatini andıran ilâhî inâyet lütuflarıyla karşılanmaktadır. Genelde kâinata özeldir insana yönelik olan Rab isminin, başta Rahman, Rahîm, Gafûr, Vedûd, Mâliku’l-Mülk ve Rezzâk olmak üzere Allah’ın (c.c.) sıfatlarından birçoğu ile anlam dengeleme ve tamamlama alakası bulunmaktadır.²⁷

¹⁸ Topaloğlu, “Rab”, 34/372

¹⁹ Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân an tevil âyi’l-Kurân*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir (Mekke: Dâru’t-Terbiyye ve’t-Turâs, tsz.), 1/141-142; Ezherî, *Tehzîbu’l-luga*, 15/128.

²⁰ Ahmed b. Faris b. Zekerîyya el-Kazvîni. *Mucmelu’l-luga*. thk. Zuheyr Abdulmuhsin Sultan. (Beyrut: Muesse-setu’r-Risâle, 1986), 370.

²¹ en-Nisâ 4/1.

²² el-Bakara 2/278.

²³ İsfahânî, *Tefsîru’r-Ragîb el-İsfahânî*, 1/54.

²⁴ Nîsâbûrî, *Bâhiru’l-burhân fî ma’âni muşkilâti’l-Kur’ân*, 1/6; Mahmûd b. Ebî’l-Hasen b. Huseyn en-Nîsâbûrî, *Îcâzu’l-Beyân an ma’âni’l-Kur’ân*, thk. Hanîf b. Hasan el-Kasîmî (Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1415), 1/58.

²⁵ Topaloğlu, “Rab”, 34/372

²⁶ Topaloğlu, “Rab”, 34/372

²⁷ Topaloğlu, “Rab”, 34/373.

2. Âlem İsminin Lafız-Mana Kurgusu

Kur'ân'ı Kerîm'de âlem ismi, özelde insanlar topluluğunu, genelde kâinatı ifade etmek için hepsi de "âlemîn" şeklinde çoğul olarak yetmiş üç defa zikredilmiştir.²⁸ Burada önce âlem kelimesinin lafız kurgusu daha sonra mana kurgusu üzerinde durulması konunun anlaşılması açısından önem taşımaktadır.

2.1. Sözlükte Âlem Lafzı

Sözlükte "ع ل م" harfleri cehaletin zıttı olup muteaddi olarak '... 'ini/şeyi bilmek' anlamında عِلْمٌ şeklinde dördüncü babdan gelmektedir. وعليم وعلامة، وعلامة، وعلامة، وعلامة "Çok bilen, çok bilgili, her daim bilici adam" sıfatları bulunmakla birlikte علامة kelimesinin sonundaki "ha" (هـ) harfi anlamı vurgulama için getirilmiştir.²⁹ Fiil، علمته تعليماً cümlesinde görüldüğü üzere افعال ve تفعيل bablarında iki mefûl almaktadır. İbn Manzûr (öl. 711/1311) *Lisânu'l-'Arab* adlı eserinde İbnu's-Sikkât'e (öl. 244/858) dayandırarak bu fiil birinci babdan gelirse عَلِمْتُ شَفْتَهُ "Dudağımı yardım (belli olması için)" anlamında ve mastarının العلمُ olduğunu zikretmiştir. Şâyet ikinci babdan gelirse "alamet koymak, belirteç koymak vb." anlamları için kullanılmaktadır.³⁰

Araplar üst dudağı yarılmış olan bir kimse için dikkat çekmesi ve görünür olması sebebiyle الأَعْلَمُ ismini kullanmaktadırlar. Ayrıca، قوم عُلْمٌ dediklerinde 'bilinen bir halk' anlaşılmaktadır.³¹

Ayrıca, onlar göz önünde bulunan belirgin ve görülmemesi imkânsız yüksek dağlar için de العلمُ ifadesini kullanmaktadırlar. Askerlerin altında toplandığı bayrak, giysinin ayırt edilmesi için üzerindeki numara vb. belirteçler, yol gösteren işaretler ile herhangi bir şeyi belirtmek için kullanılan göstergeler Araplar tarafından العلمُ olarak adlandırılmaktadırlar.³²

Halîl b. Ahmed el-Ferahidî (öl. 175/791), âlem kelimesinin çoğulunun "âlemûn" olduğunu belirtmektedir.³³ Ancak akıl sahibi olmayan varlıkları ifade etmek için العالم kelimesinin عَوَالِمٌ şeklinde cem-i mükesseri bulunmakla birlikte³⁴ bu çoğul sığıması Kur'ân-ı Kerîm'de geçmemektedir.

Ezherî *Tehzîbu'l-luga* adlı eserinde العالم isminin حَاتَمٌ ve طَائِعٌ gibi فَاعِلٌ üzere geldiğini belirtmektedir.³⁵

Rabbu'l-âlemîn" terkibinin ikinci cüzünü oluşturan عالمين "âlemîn lafzı عالم isminin cemisi olup kelime irab alametlerini harf ile almaktadır. Âlem ismi رَبِّ ismine çoğul sığa ile muzafun ileyh olduğunda çoğulluk alameti olan vâv "و" harfi, cerr alameti olan "ي" harfine dönüşmektedir. İrabını kısaca verecek olursak: Ref konumunda، هُوَ لَاءِ عَالَمُونَ، nasb konumunda: رَأَيْتُ عَالِمِينَ، cerr konumunda: أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ örnekleri verilebilir. Burada görüldüğü üzere ref hali vâv, nasb ve cer hali ise yâ' harfi ile olmaktadır. Sondaki nûn harfi ise cemi nûn'u olduğu için fetha hareke almaktadır.³⁶

²⁸ Süleyman Hayri Bolay, "Âlem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/357.

²⁹ Ferâhidî, *Kitâbu'l-'ayn*, 2/ 152.

³⁰ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 12/419.

³¹ Ferâhidî, *Kitâbu'l-'ayn*, 2/ 152.

³² Ferâhidî, *Kitâbu'l-'ayn*, 2/ 153; Cevherî, *eş-Şihâhu tâci'l-luga*, 5/ 1990-1992; Sâhib b. Abbâd, *el-Muhîti fi'l-luga*, 2/59.

³³ Ferâhidî, *Kitâbu'l-'ayn*, 2/ 153.

³⁴ Cevherî, *eş-Şihâhu tâci'l-luga*, 5/ 1991; Muhammed b. Ebî Bekir b. Abdilkâdir er-Râzî, *Muhtaru's-Şihâh*, Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1999.), 217; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 12/420.

³⁵ Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, 2/252.

³⁶ Ebû'l-Hasan el-Mucâşî el-Ahfaşî'l-Vusta, *Meânî'l-Kur'ân*, thk. Hudâ Mahmûd Karâa (Kahire: Mektebetu'l-Hanî, 1990), 1/13-15; Zeccâc, *Meânî'l-Kur'ân ve İrabuh*, 1/45.

2.2. Arap Dili Âlimlerine Göre Âlem İsmi

Halîl b. Ahmed, *âlem* kelimesinin önce “insanlar” sonra yaratılanlar en sonunda yaratılmışların tamamı için kullanıldığını açıklamaktadır.³⁷

Mukâtil b. Süleymân (öl. 150/767), Rabb kelimesine Furkân sûresi birinci âyetini “*Âlemlere uyarıcı olsun diye kuluna (Muhammed’e) Furkân’ı indiren (Allah), ne yücedir.*”³⁸ delil getirerek, âlemîn lafzına insanlar ve cinler izahı yapmaktadır.³⁹ Onun bu görüşü İbn Abbâs ile örtüşmektedir. Daha sonra bu görüşü, Halil b. Ahmed, Ezherî, gibi dil âlimleri paylaştığı anlaşılmaktadır.

İbn Fâris, *Mu’cemu mekâyîsi’l-luga* adlı eserinde her yaratılan türün, kendi içinde bir alâmet ve ilim olduğunu ve bazılarının bir araya gelme ve topluluk oluşturma özelliğinden dolayı âlem ismiyle adlandırıldığını belirtmektedir.⁴⁰

Hadis âlimi Abdurrezzak’ın (öl. 211/826) Mamer’den (öl. 209/824) rivâyet ederek⁴¹, Ebû Hilâl el-Askerî (öl. 400/1009), *el-Furûku’l-lugaviyye* adlı eserinde herhangi bir zaman diliminde içinde yaşayan insanların, âlem olduğunu belirtmektedir. Bazı âlimler ise insanların benzetme yolu “küçük âlem” (العالم الصغير) olduğunu nakletmektedir.⁴² Askerî, âlimlerin herhangi bir sınırlama yapmadan, her devrin içinde bulunan şeylerin âlem oluşunu ifade etdiklerini, bu yaklaşıma binaen dünya ve üzerinde yaşayan insanları, ‘el-âlemu’s-suffî’, dünya ve üstündekileri yani semayı ‘el-âlemu’l-ulvî’ şeklinde nitelediklerini belirtmektedir.⁴³ Bazı âlimlere göre âlem insanları, melekleri ve cinleri içine alan muhtelif varlıklar için bir isimdir.⁴⁴

Âlimler âlem kelimesinin gelmiş geçmiş bütün insan türü anlamına geldiğini “...Allah, âlemlerin (gelmiş geçmiş bütün insan türü) ‘sinelerinde olanı en iyi bilen değil midir?’”⁴⁵ âyetine, bir “çağın insan toplulukları” manasına gelmesini ise “*Ey İsrailoğulları! Size verdiğim nimetimi ve sizi (bir zamanlar) cümle âleme üstün kıldığımı hatırlayın*”⁴⁶ meâlindeki âyetine dayandırmaktadırlar.

Ezherî⁴⁷ رَبِّ الْعَالَمِينَ اللَّهُ الْحَمْدُ ifadesini örnek vermek suretiyle kelimenin anlamı için İbn Abbas’ın (öl. 68/687-88) “*cinlerin ve insanların rabbi*”, Katâde’nin ise “*bütün varlıkların rabbi*” görüşlerini aktarmaktadır. Bu iki görüş arasından Ezherî, “*Âlemlere uyarıcı olsun diye kulu Muhammed’e Furkân’ı indiren, Allah, yüceler yücesidir*”⁴⁸ âyetine binaen Hz. Peygamber’in (sav) sadece cinlere ve insanlara uyarıcı olarak gönderildiğini belirterek İbn Abbas’ın görüşünü tercih etmektedir.⁴⁹ Ancak Katâde’nin (öl. 117/735) görüşü kanaatimizce çok daha kapsayıcı görünmektedir. Ezherî, adı geçen eserinde Vehb b. Munebbih’e (öl. 114/732) dayandırılan “Allah’ın on sekiz bin âlemi vardır. Dünya ise bunlardan birisidir.” sözünü nakletmekte, ayrıca العالمون kelimesinin “... O (Allah) her şeyin Rabbi ...,”⁵⁰

³⁷ Ferâhîdî, *Kitâbu’l-‘ayn*, 2/153.

³⁸ el-Furkân 25/1.

³⁹ Ebû’l-Hasan Mukâtil b. Süleyman b. el-Ezdî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah mahmûd Şahât (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâs, 1423), (1/36

⁴⁰ Kazvîni, *Mucmelu’l-luga*, 4/110.

⁴¹ Ebû Bekr Abdurrezzâk b. Humâm es-Sanânî, *Tefsîru Abdurrezzâk* (Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-İlmiyye, 1419), 3/186.

⁴² Ebû Hilâl el-Hasan b. Abdullah el-Askerî, *el-Furûku’l-lugavî*, thk. Muhammed İbrâhim Selîm (Kahire: Dâru’l-İlm ve’s-Sekâfe, tsz.), 275; Askerî-Cezâirî *Mu’cemu’l-furûki’l-lugaviyyeti’l-hâvî li kitâbi’l-Askerî ve’l-Cezâirî*, 347.

⁴³ Askerî, *el-Furûku’l-lugavî*, 275; Askerî-Cezâirî, *Mu’cemu’l-furûki’l-lugaviyyeti’l-hâvî li kitâbi’l-Askerî ve’l-Cezâirî*, 347.

⁴⁴ Askerî, *el-Furûku’l-lugavî*, 275; Askerî-Cezâirî, *Mu’cemu’l-furûki’l-lugaviyyeti’l-hâvî li kitâbi’l-Askerî ve’l-Cezâirî*, 347.

⁴⁵ el-Ankebût 29/10.

⁴⁶ el-Bakara 2/47.

⁴⁷ el-Fâtiha 1/1.

⁴⁸ el-Furkân 25/1.

⁴⁹ Ezherî, *Tehzîbu’l-luga*, 2/252-253.

⁵⁰ el-En’âm 6/164.

âyetine dayanarak âlem kelimesinin çoğulu, 'Allah'ın yarattığı her şey' manasına olduğunu söyleyen Zeccâc'ın⁵¹ (öl. 311/923) görüşüne de yer vermektedir.⁵² Zeccâc, âlem isminin kendi lafzında müfredinin olmadığını zira müfret kullanılsa da daima üzerinde uzlaşya varılmış çeşitli varlıkların birlikteliğine işaret ettiğini belirtmektedir.⁵³

2.3. Rabbu'l-âlemîn Terkibinin Manasına Müfessirlerin Yaklaşımı

Rabbu'l-âlemîn Kur'ân'ı Kerîm'de Allah isminin ilk aldığı sıfat/bedel olan isimdir.⁵⁴ Zeyd b. Ali (öl. 122/740), Fâtiha sûresinde bu terkibi "Muhakkak ki o (Kurân), gerçekten رَبِّ الْعَالَمِينَ manasında methetmek için ... رَبِّ الْعَالَمِينَ şeklinde nasb ile okumuştur.⁵⁵

Yahyâ b. Sellâm (öl. 200/815) tefsirinde hem Rabb hem de âlemîn lafzına Kur'ân âyetleriyle izah getirmektedir. Şuarâ sûresinde "Firavun şöyle dedi: 'Âlemlerin Rabbi nedir?'"⁵⁶ sorusuna Hz. Musa (a.s), "(Musa), işin gerçeğini düşünen kişiler iseniz O, göklerin, yerin ve ikisi arasında bulunan şeylerin Rabbidir dedi"⁵⁷ şeklinde cevap verdi. Devamında Firavun etrafındakilere dönerek "... duymuyor musunuz?"⁵⁸ dedi. Daha sonra Hz. Musa, "O, sizin de Rabbinizdir. Daha önceki atalarınızın da Rabbidir,"⁵⁹ demek suretiyle karşılık verdi. Firavun, "Size gönderilen bu elçiniz mutlaka delidir, dedi."⁶⁰ şeklinde konuşmanın seviyesini düşürse de Hz. Mûsâ, "Şâyet aklınızı kullanıyorsanız, O, doğunun, batının ve ikisinin arasında bulunan şeylerin Rabbidir dedi"⁶¹ ifadesiyle karşılık verdiği görülmektedir. Yahyâ b. Sellâm oldukça tutarlı ve anlaşılabilir bir izah yapmıştır.⁶²

Tusteri (öl. 283/896) âlemlerin Rabbi ifadesini, 'yaratılmışların efendisi, onları besleyen, işlerini gözetken, var olmadan önce onları islah eden ve yöneten, yaptıkları ve tasarrufları, onları önceden bilmesinden ötürü olup, dilediği gibi ve dilediği zaman yaratması, dilediği gibi hüküm ve yasaklar koyması manasında' güzel bir izah yapmak suretiyle ifade etmektedir.⁶³

Mervezî (öl. 294/906) *Tefsîru'l-Kur'ân* adlı eserinde Fâtiha sûresinin ilk âyetinde Rabbu'l-âlemîn ifadesinde er-Rab lafzının terbiye etme, islahat ve sahip anlamına dikkat çekerek Allah'ın (c.c.) âlemlerin terbiye edeni ve sahibi olduğunu ifade etmiştir.⁶⁴

İbn Ebû Zemenîn (öl. 399/1008) *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîz* adlı eserinde âlemîn ifadesini

⁵¹ Zeccâc, *Meânî'l-Kur'ân ve İrabuh*, 1/45.

⁵² Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, 2/253.

⁵³ Zeccâc, *Meânî'l-Kur'ân ve İrabuh*, 1/45; Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, 2/253; İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-vecîz fî tefsiri Kitâbi'l-Azîz*, 1/68.

⁵⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân un tevîl âyi'l-Kurân*, 1/151.

⁵⁵ Zamahşerî, *el-Keşşâf*. 1/10.

⁵⁶ eş-Şuarâ 26/23.

⁵⁷ eş-Şuarâ 26/24.

⁵⁸ eş-Şuarâ 26/25.

⁵⁹ eş-Şuarâ 26/26.

⁶⁰ eş-Şuarâ 26/27.

⁶¹ eş-Şuarâ 26/28.

⁶² Yahyâ b. Sellâm b. Ebî Salebe, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, thk. Hind Şiblî (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004), 2/500.

⁶³ Ebû Muhammed Sehl b. Abdillâh b. Yûnus et-Tusterî, *Tefsîru't-Tusterî*, thk. Muhammed Bâsil (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1423), 23.

⁶⁴ Mansûr b. Muhammed b. Abdilcabbâr b. Ahmed el-Mervezî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, thk. Yâsir b. İbrâhim-Guneym b. Abbâs b. Guneym (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997), 1/36; İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-vecîz fî tefsiri Kitâbi'l-Azîz*, 1/67.

“mahlûkat” olarak anlamlandırmaktadır. Bu izaha göre mana, “*mahlûkatın terbiye edicisi/sahibi*” olmaktadır.⁶⁵

Sa'lebî (öl. 427/1035), *el-Keşf ve'l-beyân* adlı eserinde Rab kelimesini ‘*yaratan, efendi, malik olan ve iş gören*’, manalarıyla, âlemîn kelimesini ise ‘bütün yaratılanlar’ manasında tefsir ederek izah etmiştir.⁶⁶ Rabb lafzı “...*Beni efendinin yanında an ...*”⁶⁷ âyeti mucibince “efendi” anlamında kullanılmaktadır.⁶⁸

Sa'lebî'nin, *el-Keşf ve'l-beyân* adlı eserinde Ubey b. Kab'e (öl. 33/6549) dayandırdığı görüşe göre âlemûndan maksat, sayıları binlerle ifade edilen yerde ve gökte doğuda batıda bulunan meleklerdir.⁶⁹

Muhammed b. en-Nesefî (öl. 537/1142) *et-Teyşîr fi't-tefsîr*, adlı eserinde gök ve yer içinde zikredilen cennet, cehennem insan ve cin, peygamberler, nebîler, inananlar inanmayanlar, melekler, mukarrebûn melekleri, kuşlar, su hayvanları, çöl canavarları, yeryüzünün böcekleri ve diğer tüm yaratıklar topluluğunu içine alacak şekilde العالمين ifadesinin altında toplamıştır.⁷⁰

İbnu'l-Cevzî'nin (öl. 597/1201) *Zâdu'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr* adlı eserinde âlem kelimesi için İbn Abbas'a dayandırılan beş görüş verilmektedir.⁷¹

1. Bu görüşü Dehhâk'ın (öl. 105/723) İbn Abbâs'tan rivâyet ettiğini belirterek bütün yaratılmışlar, göklerde ve yerde olanlar, bunların içindekiler ve aralarındakiler’.
2. Ebû Sâlih'in (öl. 101/719) İbn Abbas'tan rivâyet ettiğini belirterek ‘yeryüzünde yaşayan her canlı’.
3. Mücahid (öl. 103/721) ve Mukâtil'in paylaştığı görüşte “cinler ve insanlar”.
4. İbn Kuteybe'nin (öl. 276/889) paylaştığı görüşte ise “insanlar, cinler ve melekler”.
5. Melekler.

2.4. Rabbu'l-âlemîn İfadesinin Bedel/Sıfat Olarak Kullanımı

Kur'ân'da Rabbu'l-âlemîn ifadesinin geçtiği on beş âyette⁷² “Allah” isminden hemen sonra fasılasız zikredildiği görülmektedir. Örneğin Rabbu'l-âlemîn lafzı, Fâtiha sûresi birinci âyetinde رَبِّ الْعَالَمِينَ görüldüğü üzere “Allah” isminden sonra fasılasız zikredilmektedir. Bu durumda Rabbu'l-âlemîn lafzı, “Allah” isminin müfret sıfatı⁷³ veya bedeli kabul edilmektedir. Sıfat kabul edildiğinde Türkçe meâli “*Hamd, Âlemlerin Rabbi Allah'a mahsustur*”⁷⁴ şeklinde olmaktadır. Bedel olduğu görüşüne varıldığında ise Türkçe meâli “*Hamd, Allah'a, âlemlerin Rabbine mahsustur.*” şeklinde olmaktadır. Bu durumda sıfat manası verilerek çevrilmesi daha uygun, kulağa çok daha hoş ve tanıdık gelmektedir.

⁶⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. İsâ el-Murrî el-Kurtubî İbn Ebû Zemenîn, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîz*, thk. Ebû Abdillâh Huseyin b. Ukkâşe-Muhammed b. Mustafa el-Kenz (Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 2002), 1/118.

⁶⁶ Ebû İshâk Ahmed b. İbrâhim es-Salebî, *el-Keşfu ve'l-Beyân an Tefsîri'l-Kur'ân*, (Cidde: Dâru't-Tefsîr, 2015), 2/383.

⁶⁷ Yûsuf 12/42.

⁶⁸ Salebî, *el-Keşfu ve'l-Beyân an Tefsîri'l-Kur'ân*, 2/383.

⁶⁹ Salebî, *el-Keşfu ve'l-Beyân an Tefsîri'l-Kur'ân*, 2/383.

⁷⁰ Necmuddîn Umer b. Muhammed b. en-Nesefî, *et-Teyşîr fi't-tefsîr*, thk. Mâhir Edib Habbûş -vd. (İstanbul: Dâru'l-Lubâb, 2019), 1/76-77.

⁷¹ İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*, 1/19.

⁷² el-Fâtiha 1/1; el-Mâide 5/28; el-En'âm 6/45, 162; el-A'râf 7/54; Yûnus 10/10; en-Neml 27/8, 44; el-Kasas 28/30; es-Sâffât 37/182; ez-Zümer 39/75; Gâfir 40/64, 65, el-Haşr 59/16; et-Tekvîr 81/29

⁷³ Ahfaş, *Meânî'l-Kur'ân*, 1/13.

⁷⁴ el-Fâtiha 1/2.

Ancak, Rabbu'l-âlemîn lafzı, اِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ اَسْلِمْ قَالَ اَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ âyetinde görüldüğü üzere önünde "Allah" ismi olmaksızın kullanıldığı zaman ve yukarıda yapılan izahlar göz önünde bulundurulduğunda üç şekilde Türkçe meâlinin verilebileceği kanaatine varmaktayız:

Birincisi: Rabbu'l-âlemîn ifadesinin normal kullanım ile: "Rabbi ona: "Teslim ol" dediği zaman, "âlemlerin Rabbine teslim oldum" demişti"⁷⁵

İkincisi: Rabbu'l-âlemîn ifadesinin sıfat kullanımı ile: "Rabbi ona: "Teslim ol" dediği zaman, âlemlerin Rabbi (Allah'a)'ne teslim oldum" demişti"

Üçüncüsü: Rabbu'l-âlemîn ifadesinin bedel kullanımı ile: "Rabbi ona: "Teslim ol" dediği zaman, "(Allah'a), âlemlerin Rabbine teslim oldum" demişti" Bir bakıma sıfat olan kelime mahzûf olan mevsufun yerine kullanılmış olmaktadır.

Çalışmamızın ana temasını oluşturan "muhteva muhatap" kurgusu, Rabbu'l-âlemîn terkiбинin cüzlerini oluşturan her iki isim hem lügat hem de terim anlamı olarak oldukça önemlidir. Terkip özelliği kazandıktan sonra bu isimlerin önemi çok daha fazla artırması sebebiyle üzerinde biraz fazla durulması söz konusudur. Ancak, Rabbu'l-âlemîn terkiбинin geçtiği âyetlerde içerik ve amaca karşılık gelen "muhteva muhatap" kurgusu çerçevesinde yapılan tespitlerimiz, alt başlıklarda zikredildiğinde görüleceği üzere fazla söz söyleme imkânı bırakmamaktadır. Dolayısıyla başlıklar altında zikredilen âyetler için yapılacak olan açıklamalar başlığın doğruluğunun sağlaması olarak kalmaktadır.

3. Rabbu'l-âlemîn İfadesinin Geçtiği Âyetlerde Muhteva Muhatap Kurgusu

Bu ana başlık altında Rabbu'l-âlemîn ifadesinin geçtiği âyetlerde muhtevanın muhatapları ve verilmek istenilen asıl mesajın tespiti hedeflenmektedir. Zira ifadenin geçtiği âyetlerin zaman, mekân ve muhatap örgüsü daha önce yapılmış olan lafız-mana kurgusu ile farklı neticeler alınmasına imkân vermektedir. Bu tespitler alt başlıklar altında ele alınmaktadır. Âyetler başlıklar altında zikredilirken Kur'ân-ı Kerim'de geçtiği sıraya uygun zikredileceği için anlatımda âyetler arasında kompozisyon uyumu görülmemektedir.

3.1. Varoluşumuz ve Hamdı Allah'a Tahsis Etme

Rabbu'l-âlemîn ifadesinin geçtiği âyetlerden kanaatimizce bu başlık altında ele alınması uygun görülenler şu üç âyettir:

1. "Hamd, Âlemlerin Rabbi Allah'a mahsustur."⁷⁶ Mutlak övgünün, Allah'a ait olduğunun âlemlere bildirilmektedir.

2. "De ki: Hiç şüphesiz namazım, kurbanım, hayatım ve ölümüm hepsi âlemlerin Rabbi Allah içindir."⁷⁷ Bu âyet kişinin namazını, ibadetlerini ve varoluşunu Allah'a (c.c.) adamak suretiyle tam teslimiyetini göstermektedir. Burada adanmışlık ve teslimiyet muhteva olarak görülürken Allah (c.c.) bu teslimiyet ifadesinin muhatabıdır.

3. "Hamd, göklerin Rabbi, yeryüzünün Rabbi bütün âlemlerin Rabbi olan Allah'a mahsustur."⁷⁸ Bu başlıkta zikredilen âyetlerde muhteva; hamd, teşekkür etme, övme, yüceltme yapılan ibadetlerin ve yaşama gerekçesinin, anlamlı kılacak tasarrufları sebebiyle her daim diri olan âlemlerin Rabbi Allah'a (c.c.) tam

⁷⁵ el-Bakara 2/131.

⁷⁶ el-Fâtiha 1/2.

⁷⁷ el-En'âm 5/162.

⁷⁸ el-Câsiye 45/36.

bir teslimiyetle tahsisidir.⁷⁹ Bu âyetlerin muhatabı; önce hamdı öğretip daha sonra ayırt etmek ve sınamak için tilavetini dayandırdığı,⁸⁰ nimetleri için şükretmesi ve şirk koşmadan yönelmesi gereken Allah'ın bütün kullarıdır.⁸¹

3.2. Rabbu'l-âlemîn'in Yaratıcı, Dönüştürücü, Rızıklandırıcı ve Mabûd Olması

Bu başlık altında zikredilen dört âyette Allah'ın (c.c.) zâtının göstergesi olan fiillerin muazzam tezahürleri görülmektedir.

1. *"Şüphesiz ki Rabbiniz, gökleri ve yeri altı günde yaratan, sonra Arş'a istiva eden, geceyi, durmadan kendisini kovalayan gündüze bürüyüp örten; güneşi, ayı ve yıldızları emrine boyun eğmiş durumda yaratan Allah'tır. İyi biliniz ki, yaratmak ve emretmek O'nun zâtına mahsustur. Âlemlerin Rabbi olan Allah ne yücedir!"*⁸² Âyette Allah (c.c.) gökleri ve yeri yaratmasından, Arş'ın üzerine istiva etmesinden, geceden, gündüzden ve gök cisimlerinden bahsederek muhatap aldığı insanlara gücünü ve kudretini göstermektedir.

2. *"Yeri sizin için yerleşim alanı, göğü de bir bina kılan, size şekil verip de şeklinizi güzel yapan ve sizi temiz besinlerle rızıklandıran Allah'tır. İşte Allah, sizin Rabbinizdir. Âlemlerin Rabbi Allah, yücelerden yücedir."*⁸³ Âlemlerin Rabbi Allah (c.c.), muhatap aldığı insanlara yeryüzünü kendileri için yerleşme mekânı, göğü de bina kıldığını, onlara biçim verip biçimlerini güzel yaptığından bahsederek yaratıcı ve dönüştürücü yönünü vurgulamaktadır. Daha sonra onlara yegâne Rezzak olduğunu bildirerek şanınin yüceliğine dikkat çekmektedir.

3. *"Zulmeden milletin kökü böylece kesildi. Hamd, Âlemlerin Rabbi Allah'a mahsustur."*⁸⁴ Muhatabının insanlar olduğu bu âyette Allah (c.c.) Âlemlerin Rabbi bu isminin gerekli kıldığı fiillerinden olarak inananlara yeryüzünde korkudan emin olarak iman edip ibadet etmelerine zemin hazırlamak amacıyla zalim kavmi ortadan kaldırmasından ve mutlak övgüye layık olmasından bahsetmektedir.

4. *"Oraya geldiğinde şöyle nida edildi: Ateşin bulunduğu yerdeki ve çevresindekiler mübarek kılınmıştır! Âlemlerin Rabbi olan Allah, noksan sıfatlardan münezzehtir!"*⁸⁵ Rabbu'l-âlemîn lafzının geçtiği bu âyetlerde yaratılışın bütün manalarını takdir etmek, hak etmek, Sâni' kategorisine girmek ve kendisine muhtaç olanların ihtiyacını gidermek, ibadeti ilham etmek, tevazu ve teslimiyeti gerektiren her şeyin Allah'ın (c.c.) olduğunu beyan etmek vardır. Bu âyetlerin meâllerinden de anlaşılacağı üzere altında sınıflandırmasını yaptığımız başlık kapsamında Rabbu'l-âlemîn'e ait olan fiiller ve sıfatlar ihtiva etmektedir. Bu âyetlerdeki muhataplar ise iman edip gereği gibi fiil ve davranışlarda bulunmakla mükellef bütün kullardır.

3.3. Allah'a Teslim Olma, Yasaklarından Kaçınma

Yaratılışın gayesi ve insanın yeryüzünde kendisi ve başkalarıyla birlikte yaşarken uymakla mükellef olduğu makama teslimiyeti ile ilgili âyetler aynı zamanda birtakım kaçınılması gereken yasaklara da şamildir. Bu âyetler şunlardır:

1. *"Rabbi O'na: "Teslim ol" buyurduğunda, "Âlemlerin Rabbine teslim oldum" demişti."*⁸⁶ Allah Teâlâ'nın marifet ve teslimiyete götüreceği deliller üzerinde düşünmeyi aklına ilham ettiği Hz. İbrâhim,

⁷⁹ Zeccâc, *Meânî'l-Kur'ân ve İrabuh*, 1/45.

⁸⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân an tevîl âyi'l-Kurân* 1/139.

⁸¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân an tevîl âyi'l-Kurân* 1/135-139; Muhammed b. Muhammed Mahmûd Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Tevîlâtü'l-Kur'ân*, Mecdî Bâsilûm (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005), 1/356

⁸² el-A'râf 7/54.

⁸³ Gâfir 40/64.

⁸⁴ el-En'âm 5/45.

⁸⁵ en-Neml 27/8.

⁸⁶ el-Bakara 2/131.

O'nun yeryüzünde uyması gereken kurallarına 'Âlemlerin Rabbine' boyun eğdim demek suretiyle razı olmaktadır.

2. "De ki: Allah'ı bırakıp da bize ne faydaları dokunan ne zararları erişen şeylere mi ibadet edelim ve Allah bizi doğru yola ilettikten sonra hani şeytanların şaşırtıp sersem bir halde yeryüzünde bıraktıkları adam gibi, tekrar gerisin geriye mi dönelim. Oysa arkadaşları, bize gel diye onu doğru yola çağırıp durmaktadırlar. De ki: Şüphesiz Allah'ın gösterdiği yol, doğru yolun tâ kendisidir. Bize, âlemlerin Rabbine teslim olmamız emredildi."⁸⁷

3. "Âlemlerin Rabbine iman ettik" dediler."⁸⁸

4. "Çünkü biz sizi âlemlerin Rabbi ile denk tutuyorduk."⁸⁹ Bu âyetlerde görüldüğü üzere Rabbu'l-âlemîn sıfatı gereği Allah (c.c.), muhatap aldığı bizlere, fayda veya zarar veremeyecek olan şeylere tapmamayı, doğru yola ilettikten sonra şeytanların saptırmasına karşı uyanık olmayı ve sadece ona teslim olmamızı emretmektedir.

5. "Ona: Köşke gir! denildi. Melike onu görünce derin bir su zannetti ve eteğini yukarı çekti. Süleyman: Bu, billur döşenmiş düz bir zemindir, dedi. Melike dedi ki: Rabbim! Ben gerçekten kendime yazık etmişim. Süleyman'la beraber âlemlerin Rabbi olan Allah'a teslim oldum."⁹⁰

6. "O halde âlemlerin Rabbi hakkındaki görüşünüz nedir?"⁹¹

7. "(Resulüm)! De ki: Rabbimden bana apaçık deliller gelince, Allah'ı bırakıp sizin o taptıklarınıza kulluk etmem bana yasaklandı ve âlemlerin Rabbine teslim olmam bana emredildi."⁹²

8. "O daima diridir; O'ndan başka hiçbir tanrı yoktur. O halde dinde ihlaslı ve samimi kişiler olarak O'na dua edin. Her türlü övgü âlemlerin Rabbi Allah'a mahsustur."⁹³

9. "De ki: Gerçekten siz, yeri iki günde yaratanı inkâr ederek O'na mı ortaklar koşuyorsunuz? Odur, âlemlerin Rabbi."⁹⁴

Bu başlık altında Kur'ân âyetlerindeki sırasına göre önce Hz. İbrâhim (as), daha sonra sırasıyla Hz. Peygamber, Hz. Musa'ya (as) inanan sihirbazlar ve Sabâ Melikesi'nin Allah'a (c.c.) teslimiyetleri ile ilgili gerek kendi gerekse muktebes ifadelerin zikredildiği âyetler yer almaktadır. Âyetlerin muhtevası Allah'ın emirlerine teslimiyet ile alakalı olup, muhatabı ise bütün olarak değerlendirildiğinde kulların tamamıdır. Ancak, her bir âyetin içeriğine bakılarak değerlendirme yapıldığında bu âyetlerde geçen ifadelerde Allah'a, (c.c.) Mekkeli müşriklere, Firavun'a ve Hz. Süleyman'a tevcih edilmiş ifadeler şeklinde olduğu anlaşılmaktadır.

3.4. Rabbu'l-Âlemîn Sıfatının Gereği Elçi Gönderilmesi

Bu başlık altında zikredilen âyetlerden da anlaşılacağı üzere Allah Teâlâ âlemlerin Rabbi sıfatıyla kullarına rahmet olarak kendi kurallarına uyulması için elçiler göndermektedir. Bu elçilerin görevleri esnasında kavminin karşı koymalarına ve inanmamalarına karşı ağızlarından dökülen ifadelerin âyetlerde yer aldığı görülmektedir.

⁸⁷ el-En'âm 6/71.

⁸⁸ el-A'raf 7/121; eş-Şuarâ 26/47.

⁸⁹ eş-Şuarâ 26/98.

⁹⁰ en-Neml 27/44.

⁹¹ es-Sâffât 37/87.

⁹² Gâfir 40/66.

⁹³ Gâfir 40/65.

⁹⁴ Fussilet 41/9.

1. "Dedi ki: "Ey kavimim! Bende doğru yoldan sapma durumu yoktur; fakat ben, âlemlerin Rabbi tarafından gönderilmiş bir elçiyim."⁹⁵

2. "Dedi ki "Ey kavimim! Ben akılsız değilim; fakat ben âlemlerin Rabbinin gönderdiği bir elçiyim."⁹⁶

3. "Musa dedi ki: "Ey Firavun! Ben âlemlerin Rabbi tarafından gönderilmiş bir peygamberim."⁹⁷

4. "Haydi Firavun'a gidip deyin ki: Gerçekten biz, Âlemlerin Rabbi'nin elçisiyiz;"⁹⁸

5. "Firavun şöyle dedi: Âlemlerin Rabbi dediğin de nedir?"⁹⁹

6. "İyi bilin ki onlar benim düşmanımdır; ancak âlemlerin Rabbi (benim dostumdur);"¹⁰⁰

7. "Oraya gelince, o mübarek yerdeki vadinin sağ kıyısından, (oradaki) ağaç tarafından kendisine şöyle seslenildi: Ey Musa! Bil ki ben, bütün âlemlerin Rabbi olan Allah'ım."¹⁰¹

8. "Andolsun biz Musa'yı âyetlerimizle Firavun'a ve onun ileri gelen adamlarına göndermiştik de Musa: Ben âlemlerin Rabbinin elçisiyim, demişti."¹⁰²

Bu âyetlerden de anlaşılacağı üzere muhteva, Rabbu'l-âlemîn Allah'ın (cc) emrine uyma, muhatap ise resulleri ve resullerin kavmidir.

3.5. Kur'ân'ın Kaynağının Rabbu'l-Âlemîn Olması

Hiç kuşkusuz ki insanların yeryüzündeki hayatlarının Allah'ın (c.c.) rızasına uygun olması için onun emir ve yasaklarına doğruluğunda kuşku duyulmayacak bir şekilde ulaşması gerekmektedir.

1. "Bu Kurân, Allah'tan başkası tarafından uydurulmuş olan bir şey değildir. Lakin kendinden önce indirileni doğrulayan ve o Kitab'ı açıklayanıdır. Onda şüphe yoktur, O, Âlemlerin Rabbindendir."¹⁰³

2. "Muhakkak ki o (Kurân), gerçekten de âlemlerin Rabbinin indirmesidir."¹⁰⁴

3. " Bu Kitab'ın, indirilmesinin âlemlerin Rabbinden olduğunda asla şüphe yoktur."¹⁰⁵

4. "(Kur'ân), âlemlerin Rabbi tarafından indirilmedi."¹⁰⁶

Bu âyetlerde muhteva, Kur'ân'ın öncekilerini tasdik etmesi, Allah (c.c.) tarafından gönderilmesinde kuşku bulunmaması ve onları doğrulamasıdır. Âyetlerin muhatabı ise öncelikle Mekkeli müşrikler, daha sonra kıyamete kadar gelecek bütün insanlardır.

3.6. Rabbu'l-Âlemîn'in Elçilerine Mutlak Lütuf/Kerem/İhsan Sahibi Olması

Rabbu'l-âlemîn ifadesinin geçtiği bu başlık altında zikredilebilecek bir âyet bulunmaktadır:

1. "Sizden buna karşılık hiçbir ücret talep etmiyorum. Benim ücretimi verecek olan, ancak âlemlerin Rabbi-dir."¹⁰⁷ Bu âyette insanları Allah'a (c.c.) davetle görevlendirilen resullerin bu görevlerini şahsi menfaat

⁹⁵ el-A'raf 7/61.

⁹⁶ el-A'râf 7/67.

⁹⁷ el-A'râf 7/104.

⁹⁸ eş-Şuarâ 26/16.

⁹⁹ eş-Şuarâ 26/23.

¹⁰⁰ eş-Şuarâ 26/77.

¹⁰¹ el-Kasas 28/30.

¹⁰² ez-Zuhruf 43/46.

¹⁰³ Yûnus 10/37.

¹⁰⁴ eş-Şuarâ 26/192.

¹⁰⁵ es-Secde 32/2.

¹⁰⁶ el- Vâkıa 56/80; el-Hâkka 69/43.

¹⁰⁷ eş-Şuarâ 26/109.

ve kazanç sağlamak için yapmadıkları, bilakis Rabbu'l-âlemîn olan Allah'ın (c.c.) bu gayretinin karşılığını vereceğini söylemek suretiyle onların muhtemel bu görüşlerini boşa çıkardığı görülmektedir. Ancak, resullerin ağzından dökülen bu âyetteki ifadelerin lafzı ve manası değişmeksizin, söyleyen ve söyleneni farklı olmak kaydıyla, Şuarâ sûresinde beş defa¹⁰⁸ zikredilmiştir. Bu tekrarlar da tek fark başlarında atf vâv'ı (و) olup olmamasıdır.

3.7. Rabbu'l-Âlemîn Yegâne Korkulan ve Sığınanıdır

Başlıkta görüldüğü üzere Rabbu'l-âlemîn iki zıt mefhumu içermektedir. Yani korkulan varlıktan uzaklaşılır ve ona yaklaşılmaz. Oysa aşağıda zikredilen âyetlerden Rabbu'l-âlemîn olan Allah'ın (c.c.) azabından ancak ona sığınarak kurtuluşa erileceği gösterilmektedir.

1. *"Şâyet beni öldürmek üzere elini bana uzatırsan, ben sana (öldürmek için) elimi uzatan olmam. Çünkü ben, âlemlerin Rabbi Allah'tan korkarım."*¹⁰⁹ Kur'ân'da anlatılan kıssa içinde geçen bu âyette Kâbil'den daha güçlü olduğu halde Hâbil, kardeşini öldürme düşüncesinden Allah korkusundan Allah'a (c.c.) sığınarak kurtulmuştur.

2. *"Onların durumu tıpkı insana "İnkâr et!", o inkâr edince de ben senden uzağım, çünkü ben âlemlerin Rabbi olan Allah'tan korkarım diyen şeytanın durumu gibidir."*¹¹⁰

Yardım vaadinde bulunarak Yahudileri savaşa teşvik eden, sonra da verdiği sözde durmayarak onları yüzüstü bırakan münafıkların durumu ile insanı doğru yoldan çıkardıktan sonra Bedir'de melekleri gördükten sonra *"Ben sizden berîyim; sizin görmediklerinizi görüyorum... Ben Allah'tan korkarım!"*¹¹¹ demek suretiyle uzaklaşan "şeytan'ın da Rabbu'l-âlemîn'in korkulması gereken zat olduğunun itirafı gibidir. Muhatap Allah'tan (c.c.) korkup ona teslim olması istenilen insanlardır.

3.8. Rabbu'l-Âlemîn'in İrade Önceliği

1. *"(Siz ise hâlihazırda) dilemiyorsunuz, ancak, âlemlerin Rabbi olan Allah'ın dilemesi başka."*¹¹² Burada öncelikle مَا تَشَاءُونَ ifadesinin nefy-i istikbal "dilemezsiniz" değil "dilemiyorsunuz" şeklinde nefy-i hâl olması durumuna dikkat edilmelidir; yani anlamı "Siz Mekke müşrikler konumunuz, korkularınız beklentileriniz gücünüze güvenmenizden dolayı şimdilik hiçbiriniz Kur'ân-ı Kerim'den öğüt almak niyetinde değilsiniz, onun için "Dilemiyorsunuz!" demektir. Ama az sonrası ve ileride neler olacağını hiç kimse bilmemektedir. Âlemlerin ve insan iradesini etkileyen her tür unsur ve saikin Rabbi olan Allah her an başka bir şey dilemektedir. Cümlenin devamındaki *"Ancak, âlemlerin Rabbi olan Allah dilerse başka"* ifadesi ile *"Bununla beraber, öğüt almıyorlar ancak Allah'ın dilemesi başka"*¹¹³ ve *"Sizler hâlihazırda dilemiyorsunuz ancak Allah'ın dilemesi başka, şüphesiz Allah her şeyi bilendir, hikmet sahibidir"*¹¹⁴ âyetlerindeki ifade yapısı, Allah'ın şimdi ve gelecekte farklı başka bir şey dileyebileceğinin ihtimal dâhilinde olduğunu göstermektedir. Bu ifadelerin muhatabı olan hemen bütün müşrikler şartlar değiştiği için daha sonra gerçekten de iman etmişlerdir.

¹⁰⁸ eş-Şuarâ 26/109, 127, 145,164, 180.

¹⁰⁹ el-Mâide 5/28.

¹¹⁰ el-Haşr 59/16.

¹¹¹ El-Enfâl 8/48.

¹¹² et-Tekvîr 81/29.

¹¹³ el-Muddessir 74/56.

¹¹⁴ el-İnsân 76/30.

3.9. Rabbu'l-Âlemîn'in Sıfatı Kıyametten Sonra da Kullanılmaktadır

Rabbu'l-âlemîn isminin gönderilmiş bütün peygamberler ve inananları tarafından yukarıda zikredilen manalarda kullanıldığı hususunda herhangi bir görüş farklılığı bulunmamaktadır. Ancak Allah'ın (c.c.) kıyamet sonrası yaratacağı yeni âlemlerin de yegâne Rabbi olacağına delili, gelecekte vuku bulacak olan ifadelerin bize aktarıldığı şu âyetlerden anlaşılmaktadır.

1. *"Onların oradaki (cennetteki) duası: "Allah'ım! Seni eksik sıfatlardan tenzih ederiz!" (sözleridir). Orada karşılaştıklarında birbirlerine söyledikleri ise "selam" dır. Hamd, âlemlerin Rabbi Allah'a mahsustur ifadesi onların dualarının sonudur."*¹¹⁵

2. *"Melekleri görürsün ki, Rablerine hamd ile tesbih ederek Arş'ın etrafını kuşatmışlardır. Artık aralarında adaletle hükümlenmiş ve "âlemlerin Rabbi olan Allah'a hamdolsun" denilmiştir."*¹¹⁶

3. *"İnsanların âlemlerin Rabbine (huzurunda) divan duracakları (o) gün"*¹¹⁷

Rabbu'l-âlemîn'in ismi olarak az önce zikredilen âyetler mucibince Kıyametten sonra yaratılacak yeni âlemlerin ve varlıkların da yegâne Rabbi olarak yine Allah (c.c.) için kullanılacağını göstermektedir. Bu bize Allah'ın (c.c.) isim ve sıfatlarının ezeli ve ebedi olduğunu göstermektedir. Geçen ilk âyette iktibas edilen ifadelerde kıyametten sonra geçecek bir zaman diliminde cennet ehlinin ve arşa komşu olan meleklerin konuşmaları arasında Rabbu'l-âlemîn isminin kullanılması bu tespitimizi desteklemektedir.

Sonuç

Kur'ân-ı Kerimde kırk iki âyette zikredilen "Rabbu'l-âlemîn" ifadesinin lafız-mana ve muhteva-muhatap ilişkisini ortaya koymayı amaçlayan bu çalışmada Rab kelimesinin Kur'ân'ı Kerim'de 962 yerde doğrudan Allah'a (c.c.), dört âyette beş defa Mısır melikine son olarak bir âyette Hz. Mûsâ zamanındaki Firavun'un kendisi hakkında kullandığı tespit edilmiştir.

İzafet tamlaması şeklinde olan bu ifadenin her iki cüzünün sırasıyla lügat ve ıstılah kullanımları ele alınmıştır. Sözlükte efendi/sahip anlamına Rab isminin tamlayan olarak insanlar için kullanılsa da izafetiz olarak sadece Allah Azze ve Celle için kullanıldığı anlaşılmaktadır. Rab ismi muzaf olduğu zaman muzâfun ileyhın oranlanabilir, dönüştürülebilir veya yetiştirilebilir özellikte olmasının, onun için herhangi sınırlanması söz konusu olmayan "Kâdir" isminden ayıran en önemli farklılık olduğu anlaşılmaktadır.

Kur'ân'ı Kerim'de Allah (c.c.) lafzından sonra onun için en çok kullanılan isim olan Rab kelimesinin anlamı içerisinde saklanan şefkat, merhamet ve rubûbiyyet faktörlerinin evrendeki bütün şuurlu varlıkları kuşattığı anlaşılmaktadır. Öyle ki, Allah lafzı, bir bakıma onun zâtî ulûhiyetini, rab ismi ise O'nun mahlûkat âlemine yönelik fiilî tecellilerini yansıtmaktadır.

Daha çok sıfat olarak kullanılan, bir şeyi aşama aşama inşa ederek geliştiren manasındaki rab isminin tamamı Allah Teâlâ için *"terbiye eden, idare eden, mâlik, seyyid, ıslah edip geliştiren, gözetip koruyan, mabut, nimet veren"* gibi anlamlara geldiği görülmüştür.

Rab isminin, Allah'ın (c.c.) başta Rahmân, Rahîm, Rezzâk, Gafûr, Vedûd ve Mâlikü'l-mülk olmak üzere sıfatlarından birçoğu ile alakasının bulunduğu tespit edilmiştir.

¹¹⁵ Yûnus 10/10.

¹¹⁶ ez-Zumer 39/75.

¹¹⁷ el-Mutaffifîn 83/6.

Âlem kelimesi Kur'ân'ı Kerîm'de, özelde insanlar topluluğunu genelde kâinatı ifade etmek amacıyla yetmiş üç defa zikredildiği, cehaletin zıttı olan عَلِمَ يَعْلَمُ عَلِمًا şeklinde dördüncü babdan veya عَلِمْتُ شَفَقْتَهُ "dudağımı yardım (belli olması için)" anlamında geldiği görülmektedir.

Bazı âlimlere göre herhangi bir zaman dilimi içinde yaşayan insanların, âlem olduğu ve benzetme yolu ile insana "küçük âlem" (العالم الصغير) denildiği tespit edilmektedir.

Müfessirlerin, âlem kelimesinin gelmiş geçmiş bütün insanlar anlamına geldiğini "...Allah, herkesin kalbindekileri en iyi bilen değil midir?" âyetinden, bir çağın insan toplulukları manasına gelmesini ise "Ey İsrailoğulları! Size verdiğim nimetimi ve sizi (bir zamanlar) âlemlere üstün kıldığımı hatırlayın" âyetinden çıkardıkları anlaşılmaktadır.

Rabbu'l-âlemîn ifadesinin geçtiği on beş âyette "Allah" isminden hemen sonra رَبِّ الْعَالَمِينَ örneğinde görüldüğü gibi müfret sıfat veya bedel olarak üzere fasılasız zikredildiği görülmektedir. Sıfat kabul edildiğinde Türkçe meâli kulağa çok daha hoş ve tanıdık gelen "Hamd, Âlemlerin Rabbi Allah'a mahsustur", bedel kabul edilirse Türkçe meâli "Hamd, Allah'a, Âlemlerin Rabbine mahsustur." şeklinde olmaktadır.

Rabbu'l-âlemîn ifadesinin geçtiği âyetler muhtevasına göre dokuz başlık altında sınıflandırılmış, çok fazla tefsire girmeden muhatabın durumu göz önünde tutularak izahat yapılmıştır.

Rabbu'l-âlemîn ifadesinin başka ilim dallarında yazılan eserlerdeki kullanımlarıyla daha kapsamlı ve karşılaştırmalı olarak incelenmesi, bu terimin özgün anlamını ortaya çıkaracaktır.

Kaynakça

- Ahfaş, Ebû'l-Hasan el-Mucâşî, *Me'ânî'l-Kur'ân*, thk. Hudâ Mahmûd Karâa. Kâhire: Mektebetu'l-Hancî, 1990.
- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasan b. Abdullah. *el-Ffurûku'l-lugavî*, thk. Muhammed İbrâhim Selîm. Kahire: Dâru'l-İlm ve's-Sekâfe, tsz.
- Askerî-Cezâîrî, Ebû Hilâl -Nuruddîn b. Nimetullah. *Mu'cemu'l-furûki'l-lugaviyyeti'l-hâvî li kitâbi'l-Askerî ve'l-Cezâîrî*, thk. Beytullah Bayat. Kum: Muessesetu'n-Neşri'l-İslâmî, 1412.
- Bolay, Süleyman Hayri "Âlem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 2/357-360. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. *eş-Şihâhu tâci'l-luga ve şihâhu'l-'Arabiyye*. Nşr. Ahmet Abdulgâfur AttarAttâr. Beyrut: Dâru'l-Melâyîn, 1987.
- Ebî Salebe, Yahyâ b. Sellâm. *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*. Thk. Hind Şiblî. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2004.
- Ebû Zemenîn, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. İsâ el-Murrî el-Kurtubî. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîz*, thk. Ebû Abdillâh Huseyin b. Ukkâşe-Muhammed b. Mustafa el-Kenz. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 2002.
- Ezdî, Ebû'l-Hasan Mukâtil b. Suleyman. *el-Tefsîru Mukâtil b. Suleymân*, thk. Abdullah mahmûd Şahât. Beyrut: Dâru İhyâit-Turâs, 1423.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed el-Herevî. *Tehzîbu'l-luga*. Thk. Muhammed Avd Murîb. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Turâsî'l-Arabî, 2001.
- Ferâhidî, Halil b. Ahmed. *Kitâbu'l-'ayn*, thk. Mehdî Mahzûmî-İbrâhim es-Seâmârrâî. Kahire: Mektebetu'l-Hilâl, tsz.

- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdulhak b. Gâlib b. Abdirrahman. *el-Muḥarraru'l-vecîz fî tefsiri Kitâbi'l-'Azîz*, thk. Abdusselâm Abdüşşâfi Muhammed. Beyrut: Dâru'l-İlmiyye, 1422.
- İbn Dureyd, Ebûbekir Muhammed b. Hasan. *Cemheretu'l-luga*. Thk. Remzî Munir Baalbekkî. Beyrut: Dâru'l-İlm, 1987.
- İbn Fâris, Ahmed b. Faris b. Zekeriyya. *Mucmelu'l-luga*. Thk. Zuheyr Abdulmuhsin Sultan. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1986. Kazvînî, Ahmed b. Faris b. Zekeriyya. *Mucmelu'l-luga*. Thk. Zuheyr Abdulmuhsin Sultan. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1986.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mukerrem. *Lisânu'l-'Arab*. Beyrut: y.y., tsz.
- İbn Sîde, Ebû'l-Hasan Ali. *Kitâbu'l-muḥkem ve'l-muḥîti'l-a'zam*. Thk. Abdulhamid Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.
- İbn'ul-Cevzî, Cemaluddîn Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Zâdu'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*, thk. Abdurrezzak el-Mehdî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, 1422.
- İbnu'l- Enbârî Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed b. Beşşâr Ebû Bekr. *ez-Zâhîr fî me'ânî kelimâti'n-nâs*, thk. Hâtem Sâlih ed-Dâmin. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1992.
- İsfehânî, Ebû'l-Kasım Huseyin b. Muhammed. er-Râgıb. *Tefsîru'r-Ragıb el-İsfehânî*, thk. Muhammed Abdulazîz Besyûnî. Tanta: Kulliyetu'l-Âdâb, 1999.
- Karagöz, Nahide. *Kurân-I Kerim'de Âlem Kavramı*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Karaosman, Muhammed. *Vahiy Sürecinde Alem Kelimesinin Semantik Tahlili*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Mâtürîdî, Muhammed b. Muhammed Mahmûd Ebû Mansûr. *et-Tevîlâtü'l-Kur'ân*, Mecdî Bâsilûm. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.
- Mervezî, Mansûr b. Muhammed b. Abdilcabbâr b. Ahmed. *Tefsîru'l-Kur'ân*, thk. Yâsir b. İbrâhim-Guneym b. Abbâs b. Guneym. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997.
- Nesefî, Necmuddîn Umer b. Muhammed. *et-Teyisîr fî't-tefsîr*. Thk. Mâhir Edib Edîb Habbûş -vd. İstanbul: Dâru'l-Lubâb, 2019.
- Nîsâbûrî, Mahmûd b. Ebî'l-Hasen b. Huseyn. *Bâhiru'l-burhân fî maânî muşkilâti'l-Kurân*, thk. Suâd Bintu Sâlih. Mekke: Câmîatu Ummi'l-Kura, 1998.
- Nîsâbûrî, Mahmûd b. Ebî'l-Hasen b. Huseyn. *Îcâzu'l-Beyân an ma'ânî'l-Kur'ân*, thk. Hanif b. Hasan el-Kâsımî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1415.
- Pak, Zekeriyya. ““Âlemîn” Kelimesinin Kurân'daki Anlamı Üzerine”, *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2009).1-24.
- Râzî, Muhammed b. Ebî Bekir b. Abdilkâdir. *Muḥtaru's-Şihâh*. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1999.
- Sâhib b. Abbâd, İbn Abbâd, Ebu'l-Kâsım İsmâil b. Abbâd b. el-Abbâs et-Tâlekânî. *el-Muḥît fî'l-luga*. thk. Muhammed Hasan âli Âl Yâsîn. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1994.
- Salebî, Ebû İshâk Ahmed b. İbrâhim. *el-Keşfu ve'l-Beyân an Tefsîru'l-Kur'ân*. Cidde: Dâru't-Tefsîr, 2015.
- San'ânî, Ebû Bekr Abdurrezzâk b. Humâm. *Tefsîru Abdurrezzâk*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 1419.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân an tevîl 'âyi'l-Kurân*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. Mekke: Dâru't-Terbiyye ve't-Turâs, tsz.
- Topaloğlu, Bekir “Rab”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/372-373. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Tusterî, Ebû muhammed Muhammed Sehl b. Abdillâh b. Yûnus. *Tefsîru't-Tusterî*, thk. Muhammed Bâsil. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1423.

Yar, Erkan. "Kurân'da "Âlemîn" Sözcüğünün Toplumdilbilim Açısından Çözümlemesi", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 8/2 (Kasım-2016) 584-602.

Zamahşeri, Ebû'l-Kâsım Muhmûd Mahmûd b. Umer b. Ahmed. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidî't-tenzîl*. Thk. Mustafa Huseyn Ahmed. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987.



Darende Şeyh Hamid-i Velî (Somuncu Baba) Camii Haziresi'ndeki Mezar Taşları

Tombstones At The Hazîre Of Shaykh Hamid-i Velî (Somuncu Baba)

10.51605/mesned.1543104

Emine GÜZEL

0000-0003-3344-6271

emine.guzel@inonu.edu.tr

Doç. Dr., İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam
Tarihi ve Sanatları Bölümü

Assoc. Prof. Dr., İnönü University, Faculty of Theology,
Department of Islamic History and Arts

Araştırma Makalesi

Research Article

Geliş Tarihi: 03.09.2024

Date of Submission: 03.09.2024

Kabul Tarihi: 11.12.2024

Date of Acceptance : 11.12.2024

Yayın Tarihi: 31.12.2024

Date of Publication: 31.12.2024

Benzerlik Taraması: Evet, Turnitin

Plagiarism Checks: Yes, Turnitin

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BYNC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.



Tombstones At The Hazīre Of Shaykh Hamid-i Velī (Somuncu Baba)

Summary: In this study, the tombstones in the burial area of the Sheikh Hamid-i Veli (Somuncu Baba) Mosque in the Darende district of Malatya are discussed. The aim is to conduct a comprehensive and detailed analysis of all the tombstones in the graveyard, which have not been fully explored in previous studies. While examining the tombstones, their locations in the graveyard were taken into consideration, and they were examined in terms of inscription content, font, decoration, materials and titles used. Hamid-i Veli, who is popularly known as "Somuncu Baba", was a Sufi who lived in 14th century. He is a spiritual leader whose understanding of Sufism greatly influenced his time and the following centuries through his works and students. The tomb of Sheikh Hamid-i Veli, who lived during the reign of Bayezid I, and the Sheikh Hamid-i Veli Mosque date back to the 14th century. It has been renovated many times by his descendants at different periods until now. The Mosque forms a part of the complex, which consists of a tomb, a graveyard, additional and new mosque sections, a museum, a library, a pool and a courtyard. The burial area, which is the main subject of our study, is located in the direction of the qibla of the mausoleum of Sheikh Hamid-i Velî. In the burial area, There are total of 22 tombs graves of sect elders and sheikhs who are his descendants. The tombstone epitaphs are inscribed in Arabic and Ottoman Turkish using djali thuluth and djali ta'lik calligraphy styles. Only one epitaph is written in modern Turkish. Each tomb features witness stones (shahide) at the head and foot sides. All of the head side witness stones were completed with headgear caps. These caps, which can vary according to the gender and occupation of the deceased, are usually seen on men's tombstones. The cap styles seen in the head side witness stones of the tombs which we discussed in our study are turban, fez, round and oval headgear. Inscriptions of hafiz, mudarris, imam-preacher and sayyid were found on the tombstone epitaphs using the turban headgear caps; hafiz on tombstones using fez; pasha, sayyid, sheikh, mufti, hafiz and sayyid on tombstones using round headgear; and sheikh and sayyid on tombstones using oval headgear. On the foot side witness stones, on the other hand, hoods or pediments in different shapes are found instead of caps. The foot side witness stones we examined in the said burial area were mostly finalized with triangular or brow arch-like pediments. The epitaphs, which have different properties in terms of content, with one or two exceptions, generally consists of the attributes of Allah and start with the words and phrases such as "ya-Hayy, Huve'l-Baki, Huve'l-Hayyu'l-Baki, Huve'l-Hallaku'l-Baki", meaning Allah is creative, Baki (permanent, eternal) and Hayy (living, alive). In the epitaphs, after the first lines about the attributes of Allah in the superscription, there were expressions in the nature of a lamentation, which was mostly arranged as a poem in the name of the deceased, and sometimes expressions that demanded a prayer from the ones they left behind. Then, the information about the identity of the deceased and the statements demanding an al-Fatiha prayer for his soul were given. Finally, the epitaph is finished with a line containing the date of death or sometimes the date of death and birth. In earlier studies, only a limited number of tombstones from this burial area were analyzed. These studies misread or omitted certain words and inscriptions. In this study, the burial area was discussed in its entirety and all 22 tombs in the burial area were examined. The parts that were misread were corrected by us, and the parts that could not be read were able to be read.

Keywords: Turkish Islamic Arts, Somuncu Baba, Darende, Hamid-i Velî, Heading, İnscription, Tombstone.

Darende Şeyh Hamid-i Velî (Somuncu Baba) Camii Haziresi'ndeki Mezar Taşları

Öz: Bu çalışmada Malatya'nın Darende ilçesindeki Şeyh Hamid-i Veli (Somuncu Baba) (ö. 815/1412) Camii haziresinde bulunan mezar taşları ele alınmıştır. Çalışmamızın amacı daha önce tam ve detaylı olarak incelenmemiş olan mezar taşlarının tamamını incelemektir. Mezarlıktaki konumları dikkate alınarak ele alınan mezar taşları; form yazı içeriği, yazı tipi, süsleme, kullanılan malzeme ve başlıklar açısından değerlendirilmiştir. Halk arasında "Somuncu Baba" lakabıyla meşhur olan Hamid-i Velî Hazretleri, 14. Yüzyılda yaşamış mutasavvıflardandır. O, eserleri ve öğrencileri vasıtasıyla tasavvuf anlayışının yaşadığı dönemi ve sonraki yüzyılları büyük ölçüde etkileyen manevî bir liderdir. I. Beyazıt döneminde yaşayan Şeyh Hamid-i Velî'nin türbesi ve Şeyh Hamid-i Velî Camii 14. yüzyıla tarihlenmektedir. Onun soyundan gelenler tarafından günümüze kadar farklı dönemlerde birçok kez yenilenmiştir. Cami; türbe, hazire, ilave ve yeni cami bölümleri ile müze, kütüphane, havuz ve avludan oluşan külliye'nin bir bölümünü oluşturmaktadır. Çalışmamızın ana konusunu oluşturan hazire alanı Şeyh Hamid-i Velî Türbesi'nin kible yönünde yer almaktadır. Hazirede, tarikat büyükleri ve kendisinin soyundan gelen şeyhlere ait toplam 22 mezar bulunmaktadır. Mezar taşı kitabeleri Arapça ve Osmanlı Türkçesi ile celî sülüs ve celî ta'lik hat ile yazılmış olup, bunlardan sadece bir tanesi günümüz Türkçesiyle yazılmıştır. Başucu şâhidelerinin tamamı bir başlıkla nihayetlenmiştir. Ölen kişilerin cinsiyet ve mesleklerine göre değişebilen bu başlıklar genellikle erkeklere ait mezar taşlarında görülürler. Çalışmamızda ele aldığımız mezarların erkeklere ait olanlarının başucu şâhidelerinde görülen başlık tipleri sarık, fes, yuvarlak ve oval başlıklar şeklindedir. Sarıklı başlıkların kullanıldığı mezar taşı kitabelerinde hafız, müderris, imam-hatip ve seyyid; fesin kullanıldığı mezar taşında hafız; yuvarlak başlıkların kullanıldığı mezar taşı kitabelerinde paşa, seyyid, şeyh, müftü, hafız ve seyyid; oval başlıkların kullanıldığı mezar taşı kitabelerinde ise şeyh ve seyyid ifadeleri yer almıştır. Ayakucu şâhidelerinde ise başlık yerine tepelik ya da farklı şekillerde nihayetlenen alınlıklar görülür. Söz konusu hazirede incelediğimiz ayakucu şâhideleri çoğunlukla üçgen ya da kaş kemer benzeri alınlıklarla nihayetlendirilmiştir. İçerik olarak farklı özellikler gösteren kitabeler, bir iki istisna haricinde genellikle Allah'ın sıfatlarından oluşan ve Allah'ın yaratıcı, bâkî (daimî, sonsuz) ve hayy (diri, canlı) olduğu anlamına gelen "ya-Hayy, Hüve'l-Bâkî, Hüve'l-Hayyü'l-Bâkî, Hüve'l-Hallâku'l-Bâkî" şeklindeki kelime ve ibarelerle başlamaktadır. İki kitabe doğrudan ölen kişinin ismiyle başlamış, bir kitabe ise "tarih" kelimesiyle başlamıştır. Kitâbelerde serlevha bölümünde yer alan ve Allah'ın sıfatlarıyla ilgili ilk satırlardan sonra çoğunlukla merhum adına manzum olarak düzenlenmiş ağıt niteliğindeki ifadelerle, mevtânın geriye bıraktıklarından dua talep eden ifadeler yer almıştır. Daha sonra mevtânın kimliğine dair bilgilere yer verilmiştir. Son olarak kitabe, mevtânın ölüm bazen de ölüm ve doğum tarihlerinin yer aldığı satır ile sonlandırılmıştır. Konuyla ilgili yapılmış daha önceki çalışmalarda hazirede yer alan mezar taşlarından sadece birkaç tanesine yer verilmiş ve hazire bir bütün olarak ele alınmamıştır. Ele alınan sayılı mezar taşı kitabelerinde ise bazı kelimeler ya yanlış okunmuş ya da okunamamıştır. Bu çalışmamızda hazirede yer alan 22 mezarın tamamı incelenmiş, yanlış okunan kısımlar tarafımızca düzeltilmiş, okunamayan kısımlar okunmuştur.

Anahtar Kelimeler: Türk İslam Sanatları, Somuncu Baba, Darende, Hamid-i Velî, Hazire, Mezar Taşı.

Giriş

Osmanlı coğrafyasının manevi mimarlarından biri olan ve halk arasında Somuncu Baba olarak bilinen Hamid-i Velî Hazretleri, Anadolu tasavvuf kültüründe çok önemli bir yere sahiptir. Yıldırım Beyazıt (ö. 1403) dönemi Horasan erenlerinden olup yazdığı eserler ve talebeleri vesilesiyle yaşadığı dönemi ve sonraki asırları tasavvufî anlayışıyla oldukça etkilemiştir. Müstakil bir tarikat kurmamış olsa da Bayramiyye'nin kurucusu Hacı Bayram-ı Velî'nin şeyhi olarak kabul edilir. Ayrıca Halvetiyye ve Celvetiyye tarikatlarının da manevî önderi olarak bilinir.

Mezar taşlarının en belirgin özelliği; adına dikildiği kişi ile ilgili olarak hangi dönemde yaşadığı, ölüm nedeni, cinsiyeti ve ölüm tarihi gibi birçok konuda bilgiler sunmasıdır. Bu taşlar sahip oldukları tipolojik özellikler, yüzeylerindeki kitabeler, bitkisel ve geometrik süslemeler, sembol ve figürlerle geçmişle günümüz arasında kültür aktarımını sağlayan birer köprü işlevine sahip olmaları bakımından da oldukça önemlidir.

Kadim Türk Milleti her dönemde mezar ve mezar taşı yapımını önemsemiş, İslamiyet'ten önceki mezar geleneğini İslamiyet'ten sonraki dönemlerde de devam ettirmiştir. Şu var ki mezar taşlarını İslamî etkiyle yeniden şekillendirerek mezar taşlarını zengin birer kültür, sanat ve inanç abidelerine dönüştürmüşlerdir. Bu da soğuk ve ürpertici havasıyla âdeta insanın içini karartan mezarlıkları İslam'ın kazandırdığı şuur ve teslimiyet inancıyla manevi huzur ortamlarına dönüştürmüştür.

Bu tarihî sanat abidelerinin yer aldığı alanlardan bir de çalışmamızda yer verdiğimiz Şeyh Hamid-i Veli Camii Haziresi'dir. Çalışmamızı önemli kılan ve dikkat çekilmek istenen husus hazirede bulunan mezar taşlarının hak ettiği değerin görülmesini sağlamaktır. Hazire, Malatya'nın Darende ilçesinde bulunan ve hazireye adını veren Şeyh Hamid-i Velî Camii iç mekânının güney cephesinde bulunmaktadır. Yapı, Osmanlı padişahı Yıldırım Beyazıt dönemi eserlerinden olup Şeyh Hamid-i Velî'nin torunları aracılığıyla farklı zamanlarda yenilenmiştir.

1. Şeyh Hamid-i Velî'nin Hayatı

Şeyh Hamidüddin Aksarayî adıyla da bilinen ve asıl adı Abdullah olan¹ Şeyh Hamid-i Velî'nin doğum tarihi tam olarak bilinmemekle birlikte 730/1331'de Kayseri'de doğduğu ifade edilmektedir.² Diğer pek çok kaynakta 749/1349 yılında Kayseri'de³ dünyaya geldiği⁴ ve 815/1412'de Aksaray'da vefat ettiği belirtilmekte,⁵ defnedildiği yer olarak da Malatya'nın Darende ilçesi gösterilmektedir.⁶ Ancak eski

¹ Ali Rıza Karabulut, *Kayseri'de Meşhur Mutasavvıflar* (Baskı yeri ve tarihi yok), 113.

² Hayrettin İvgin, Somuncu Baba Gerçeği ve Hacı Bayram-ı Veli ile İlişkisi, *İnönü Üniversitesi III. Battalgazi ve Malatya Çevresi Halk Kültürü Sempozyumu Tebliğler* (İstanbul: Tarla Yayın Organizasyon, 1989), 149.

³ Bu konuda H. Şinasi Çoruh, Şeyh Ebu Hamid'in Kayseri'de değil, İran'da Azerbaycan bölgesinde Hoy şehrinde doğduğunu ifade eder. Fakat bunun için herhangi bir kaynak belirtmez. Bk. H. Şinasi Çoruh, *Emir Sultan* (İstanbul: Tercüman Yayınları, 1988), 111.

⁴ Recep Dikici, *Hamid-i Velî (Somuncu Baba) Hacı Bayrâm-ı Velî Taceddîn-i Velî ve Evradları* (İstanbul: Akif Yay, 2017), 15; Mustafa Özcan, *Somuncu Baba Zikir Risâlesi* (İstanbul: Pamuk Yayıncılık, 2011), 3; Şahin Başer, *Ebu Hamid Şeyh Hâmid-i Velî Somuncu Baba* (İstanbul: Prestij Matbaacılık, 1995), 43; Emek Üşenmez, "Somuncu Baba ve Kur'an-ı Kerim Tercüme-Tefsir Meselesi", *Somuncu Baba Kültür Çevresi Uluslararası Sempozyum Bildiri Kitabı*, ed. Ali Çavuşoğlu (Aksaray: Aksaray Belediyesi Kültür Yayınları, 2012), 232; Osmânzâde Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliyâyı Ebrâr, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar*, nr. 2306, vrk. 256/a; Mefail Hızlı, "Somuncu Baba", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 2/2 (1987), 264.

⁵ İsmâuddin Ebu'l-Hayr Ahmed Taşköprülüzâde, *Osmanlı Bilginleri eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, Çev. Muharrem Tan (İstanbul: İz Yayınları, 67), 23; M. Ali Cengiz, Y. Adıgüzel ve M. Gülseren, *Somuncu Baba "Şeyh Ahmid-i Veli"* (Ankara: Şeyh Hamid-i Velî Camii İhya Derneği, 1965), 23; İbrahim Hakkı Konyalı, *Aksaray Tarihi* (İstanbul: Fatih Yayınevi, 1974), 2/2411; M. Ali Cengiz vd., *Somuncu Baba "Şeyh Hamid-i Veli"*, 24; Hüseyin Algül, *Bursa'da Medfun Osmanlı Sultanları ve Emir Sultan*, (İstanbul: Marifet Yayınları, 1981), 111; Akkuş, *Şeyh Hamid-i Veli Somuncu Baba*, 9; Osmanzâde Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliya*, Hzl. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz. İstanbul: Kitabevi, 2, 2015.

⁶ M. Ali Cengiz vd., *Somuncu Baba "Şeyh Hamid-i Veli"*, 23.

kaynaklarda bu tarihin doğruluğunu gösteren herhangi bir bilginin bulunmadığı, herhangi bir arşiv belgesine de rastlanmadığı yönündeki görüşler de vardır.⁷ Bununla birlikte hac dönüşünde Darende'ye uğradığı ve bugünkü Hıdırlık Mahallesi'nde vefat ettiği, oğlu Halil Taybî ile birlikte kendi adıyla anılan mescitte defnedildiği de söylenmektedir.⁸ Bütün bunlar göz önüne bulundurulduğunda Şeyh Hamid-i Velî'nin bu tarihlere yakın vefat ettiğini söylemek mümkün olmakla birlikte kesin bir tarih belirtmek güçtür.

Yaygın olarak "Somuncu Baba" lakabıyla meşhur olan Hamid-i Velî Hazretleri, 14. Yüzyılda yaşamış sûfilerden biridir. Kendisine bu ismin verilmiş nedeni olarak Bursa'da ikamet ettiği zaman "Somunlar müminler" diyerek ekmek dağıtması gösterilmektedir.⁹ Yıldırım Beyazıt dönemi şeyhlerinden biri olan¹⁰ Somuncu Baba'nın Kayseri'de dünyaya gelmiş olması "Kayserî", Aksaray'da vefat etmiş olması "Aksarayî", Bursa'da ikamet ettiği süreçte geceleri ekmek yapıp gündüzleri de yaptığı bu ekmekleri satması ise "Somuncu Baba" olarak anılmasını sağlamıştır.¹¹ Tarih boyunca Ebû Hamid, Hamîdüddin Aksarayî, Hamîdüddin Kayserî, Hamîdüddin b. Musa, Somuncu Koca ve Ekmekçi Koca gibi pek çok isimle yâd edilmiştir.¹²

Bazı araştırmacılar Şeyh Hamid-i Velî'nin Hacı Bayram Velî ile birlikte Aksaray'a gelip burada vefat ettiğini, kabrinin de Aksaray'da olduğunu belirtirken, Bazı araştırmacılar da Somuncu Baba'nın Aksaray'dan Darende'ye geldiğini ve burada vefat ettiğini dolayısıyla kabrinin burada olduğunu ifade etmektedir. Şu var ki arşiv belgeleri ile Somuncu Baba'nın Darende'deki torunlarında bulunan vesikaların çoğunda kendisinin Darende'de defnedildiği bilgisi yer almaktadır.¹³

Şeyh Hamid-i Velî'nin babasının ismi hariç çocukluğu, gençlik yılları, evliliği ve ailesi hakkında kaynaklarda ayrıntılı bilgi bulunmamakla birlikte kaynaklarda ilk tahsilini ve tasavvufi eğitimini babasından aldığı ve daha ziyade âlim ve arif yönüyle dikkat çeken biri olduğu aktarılmaktadır.¹⁴ Bu yönüyle Şeyh Hamid-i Velî, yaşadığı ve faaliyet gösterdiği yüzyıllarda Anadolu tasavvuf anlayışı için etkin sûfilerden biri olarak¹⁵ Anadolu'da tasavvuf kültürünün yerleşmesinde büyük bir etkiye sahip olmuştur. Onun bu etkisi kendisini Anadolu'daki bazı tarikatların liderliğini yapmak, halife yetiştirmek ve eser kaleme almak şeklinde göstermiştir. Bağımsız bir tarikat kurmamış olsa da Bayramiyye tarikatının¹⁶ kurucusu Hacı Bayram-ı Velî'nin şeyhidir.¹⁷ Bununla birlikte Melâmîyyenin öncülerinden biri olarak da kabul edilmektedir.¹⁸ Ona atfedilen eserler *Şerhi Hadîs-i Erbâin*, *Zikir Risâlesi* ve *Silâhü'l-Mürîdîn* olmak üzere üç tanedir.¹⁹ Bunlardan farklı olarak *Kâşifu'l-Estâr an Vechi'l-Esrâr* isimli bir eserinden daha bahsedilse de söz konusu bu eserin aslında *Zikir Risâlesi* olduğu belirtilmektedir.²⁰

⁷ Mehmet Akkuş, *Şeyh Hamid-i Veli Somuncu Baba Hayatı, Neseb-i Âlisi ve Külliyesi* (Ankara: Nasihat Yayınları, 2016), 52.

⁸ Çoruh, *Emir Sultan*, 154; Akkuş, *Şeyh Hamid-i Veli Somuncu Baba Hayatı Neseb-i Âlisi ve Külliyesi*, 11.

⁹ İsmail Erol Erünsal, "Somuncu Baba", *Ekrem Hakkı Ayverdi Hatıra Kitabı* (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1995), 103-104; Sarı Abdullah Efendi, *Semeratü'l-Fuad*, çev. Yakub Kenan Necef Zade (İstanbul: Neşriyat Yurdu, 1967), 252.

¹⁰ Algül, *Bursa'da Medfun Osmanlı Sultanları ve Emir Sultan*, 109.

¹¹ Algül, *Bursa'da Medfun Osmanlı Sultanları ve Emir Sultan*, 111; Akkuş, *Şeyh Hamid-i Veli Somuncu Baba*, 9.

¹² Cengiz vd., *Somuncu Baba -Şeyh Hamid-i Veli-* 22; Hüseyin Vassaf, *Sefine-i Evliya*, vrk. 256/a.

¹³ Ayrıntılı bilgi için bk. Akkuş, *Şeyh Hamid-i Veli Somuncu Baba Hayatı Neseb-i Âlisi ve Külliyesi*, 53.

¹⁴ Ahmed Akgündüz, *Arşiv Belgeleri Işığında Somuncu Baba ve Neseb-i Âlisi* (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, 2009), 55; İsmail Erol Erünsal, "Somuncu Baba", *Ekrem Hakkı Ayverdi Hatıra Kitabı* (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1995), 302; Hızlı, "Somuncu Baba", 265.

¹⁵ Mahmut Ulu, "Şeyh Hâmid-i Velî (Somuncu Baba) ve Ona Atfedilen "Zikir Risâlesi" Adlı Eser" *Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi SBE Dergisi (Hacı Bektaş Veli Özel Sayısı)* 11 (2021), 59.

¹⁶ Ulu, "Menkıbeler Ekseninde Bir Zahir-Bâtın Yolcusu: Somuncu Baba", *Folklor Akademi Dergisi* 4/3 (2021), 455.

¹⁷ Taşköprülüzâde, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye*, 68; Ulu, "Şeyh Hâmid-i Velî (Somuncu Baba) ve Ona Atfedilen "Zikir Risâlesi" Adlı Eser", 58.

¹⁸ Sadık Vicdâni, *Tomâr-ı Turûk-ı Âliyye (Tarikatler ve Silsileleri)*, Hzl.: İrfan Gündüz (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1995), 27-43; Ulu, *Şeyh Hâmid-i Velî ve Silâhü'l-Mürîdîn Adlı Eseri*, *Millî Kültür Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2021), 58.

¹⁹ Somuncu Baba, *Zikir Risâlesi*, çev. Mustafa Özcan (İstanbul: Pamuk Ofset, 2011), 13.

²⁰ Ahmed Akgündüz, *Arşiv Belgeleri Işığında Somuncu Baba ve Neseb-i Âlisi*, 79.

Somuncu Baba'ya atfedilen bu eserler arasında onun tasavvuf anlayışına ve âdâb-ı tarikatına dair düşünceleri daha ziyade *Zikir Risâlesi*'nde yer alır.

2. Şeyh Hamid-i Velî Camii

Şeyh Hamid-i Velî Camii, 14. yüzyıla tarihlendirilmekte olup farklı dönemlerde restore edilerek bugünkü hâlini almıştır. Eser; türbe, hazire, ilave cami ve yeni cami bölümleri ile müze, kütüphane, bir havuz ve avludan meydana gelen külliyesinin bir bölümünü oluşturmaktadır.

Asıl cami şu anda içerisinde Şeyh Hamid-i Velî ile oğlu Halil Taybî'nin kabirlerinin yer aldığı türbe bölümdür (Fotoğraf 1, 8). Bu bölüme giriş kapısı üzerindeki siyah ve kırmızı renkli iki bölümlü kitabeğe göre onarım tarihi 1005/1596'dır (Fotoğraf 10). Bu tarihten sonra cami ve çevresinde yenileme ve ilaveler yapılmış, caminin orijinalliği bozulmuştur. Türbe ziyarete açıldıktan sonra namazın ziyaretçilerden bağımsız olarak eda edilmesini kolaylaştırmak için sonradan bu kısma ilave ve yeni cami olarak isimlendirilen iki bölüm eklenmiştir. Dolayısıyla türbe, ilave ve yeni cami bölümlerinin hepsi bir bütün hâlinde Şeyh Hamid-i Velî Camiinin külliyesini oluşturmaktadır.

İlave bölüm 2003 yılında kare planlı olarak ana mekânın batısında yapılmış olup geniş bir koridorla türbeye bağlanır. Giriş kapısı ayrı olarak düzenlenen bu mekânın tavanı, Afrika'dan getirilen sapella ağacından mamul ahşap el işlemeli olarak ters tavan şeklinde yapılmıştır.²¹ (Fotoğraf 4). Bu bölümde dikkat çeken bir diğer unsur ise oyma ve kabartma tekniğinde geometrik motiflerle tezyin edilen mukarnas kavsaralı ahşap mihraptır (Fotoğraf 5).

İlave camiden ayrı olarak yapımına 2009 yılında başlanılan yeni cami bölümü ise 2013 yılında ibadete açılmıştır. 24,5×24,5 m ölçülerinde ve kare planlı bir yapıya sahiptir. Burası ilave caminin batısında olup Selçuklu-Osmanlı mimari özelliklerine sahiptir. Ahşap işçiliğinin güzel bir örneği olan tavan bölümü, üst üste gelecek biçimde ve tavan merkezinden dışa doğru açılarak genişleyen 5 tane 8 köşeli yıldız formunda düzenlenmiştir (Fotoğraf 6). Bununla birlikte mihrap, minber ve vaaz kürsüsünde Selçuklu ve Beylikler Dönemi üslup özelliklerini gösteren kompozisyonlara da yer verilmiştir (Fotoğraf 7).²²

3. Şeyh Hamid-i Velî Camii Haziresi

Hazire, caminin güney cephesinde yer alır. Hazirede kendisinin neslinden gelen tarikat büyükleri ve şeyhlerinin kabirleri bulunmaktadır²³. Hazireye en son 1990 yılında Şeyh Hamid-i Velî'nin ahfadından âlim, mutasavvıf ve divan şairi Seyyid Osman Hulusi Efendi (1915-1990) Hazretleri defnedilmiştir. Türbeye giriş bölümü ile birleşik olan bu bölümde yer alan mezarlar 1990-2000 yılları arasında yapılan restorasyonlarla düzenlenmiştir.

Hazirede etrafı sonradan kesme taşlarla çevrilerek havuzlu hâle getirilmiş şahideli toplam 22 mezar mevcuttur (Fotoğraf 2-3). Mezar taşı kitabeleri celi sülüs ve celi ta'lik hatla Arapça ve Osmanlı Türkçesiyle yazılmış olup bunlardan sadece biri Latin harfleriyle yazılmıştır.

Hazireye ilk defnedilen kişinin Şeyh Hamid-i Velî'nin talebelerinden Şeyh Bedreddin Efendi olduğu ifade edilir. Şeyh Hamid-i Velî'nin torunlarından bazılarının defnedildiği hazirede aileden olmayan iki ya da üç kişinin olduğu belirtilir.²⁴ Bunlardan biri Şeyh Hamid-i Veli Medresesi müderrisi ve Darende Müftüsü Sofuzâde Hacı Mahmud Efendi'dir. Hazirede defnedilenlerden bazılarının ise kimlikleri tespit edilememiştir.

²¹ Ayrıntılı bilgi için bk. İsmail Aytaç-Hakkı Acun, *Şeyh Hamid-i Veli Somuncu Baba Külliyesi* (Malatya: Seyyid Osman Hulusi Efendi Vakfı, 2023), 156-159.

²² Ayrıntılı bilgi için bk. Aytaç-Acun, *Şeyh Hamid-i Veli Somuncu Baba Külliyesi*, 164-184.

²³ Naci Toprak, "Şeyh Hamid-i Veli Camii", *Somuncu Baba Kültür Edebiyat ve Araştırma Dergisi*, 3/10 (1996), 22.

²⁴ Aytaç-Acun, *Şeyh Hamid-i Veli Somuncu Baba Külliyesi*, 135.

4. Hazirede Yer Alan Mezar Taşları

4. 1. Şeyh Bedrettin'e Ait Mezar Taşı (Fotoğraf 11a, 11b)

Etrafı sonradan kesme taşlarla çevrilerak havuzlu hâle getirilmiş şâhideli mezarın taş malzemeden yapılmış baş ve ayakucu şâhidesi sağlam durumdadır. Başucundaki şâhide; 61×16 cm ölçülerinde olup, yuvarlak formu bir başlıkla nihayetlenmiştir (Fotoğraf 11a). Aynı formdaki ayak taşı ise 43×33 cm ölçülerinde olup yuvarlak bir alınlıkla nihayetlenmiştir (Fotoğraf 11b). Oldukça sade bir formda olan mezar taşı yüzeylerinde herhangi bir bilgiye rastlanılmayan Şeyh Hamid-i Velî'nin ahfadından Şeyh Bedrettin'e ait olduğu belirtilmektedir.²⁵

4. 2. Şeyh Mustafa Oğlu Şeyh Hasan Efendi'ye Ait Mezar Taşı (Fotoğraf 12a, 12b)

Sonradan havuzlu hâle getirilmiş şâhideli mezarın baş ve ayakucu şâhideleri sağlam durumdadır. Düşey dikdörtgen gövdeli ve 89×24 cm ölçülerindeki başucu şâhidesi, yuvarlak formu bir başlıkla nihayetlenmiştir. Gövde kısmı üçgen şeklinde nihayetlenen başucu şâhidesine işlenmiş olan kitabesinde derin aşınmalar bulunmaktadır (Fotoğraf 12a). Bu nedenle kitabesi tam olarak okunamamıştır. "Şeyh Hacı Mustafa oğlu Hasan" şeklinde okuduğumuz mevtâyyla ilgili olarak, hazireye dair yapılmış bir çalışmada İzzet Paşa'nın hocası Büyük Hasan Efendi bilgisi yer almaktadır.²⁶ Oldukça sade bir yapıda olan ayakucu şâhidesi ise 59×28 cm ölçülerinde olup üçgen formu bir alınlıkla nihayetlendirilmiştir. (Fotoğraf 12b).

Kitâbe üzerinde herhangi bir tarih yer almamaktadır. Ancak hazireye dair daha önce yapılmış bir çalışmada²⁷ tarih olarak 1274 / 1858 verilmiştir. Yatay satırlar hâlinde celî sülüs yazı türünde Osmanlı Türkçesi ile kabartma tekniğinde yazılmış olan kitabe metni şu şekildedir:

1- Hüve'l-hallâk	١- هو الخلاق
2- el-Bakî	٢- الباقي
3- Şeyh Hasan	٣- شيخ حسن
4- İbni Şeyh el-Hâc	٤- ابن شيخ الحاج
5- Muştafa	٥- مصطفى
6- Ruhîçün	٦- روحیچون

4. 3. Seyyid Ahmet Nuri Efendi'ye Ait Mezar Taşı (Fotoğraf 13a, 13b, 13c)

Etrafı sonradan kesme taşlarla çevrilen şâhideli mezarın baş ve ayakucu şâhideleri sağlam durumdadır. Düşey dikdörtgen gövdeli başucu şâhidesi 96×33 cm ölçülerinde olup yuvarlak formu bir başlıkla nihayetlendirilmiştir. Başlığın tepe kısmı, oldukça geniş bir şekilde sarılmış olan destarın dışına taşmış durumdadır. Sonradan yeşil ve beyaz renkle boyanmış olan şâhidenin ön ve yan yüzeylerine işlenmiş olan kitabe celî ta'lik yazı türünde Osmanlı Türkçesiyle ve yatay satırlar hâlinde düzenlenmiştir. (Fotoğraf 13a). Baş ucu şâhidesinin ön yüzüne kabartma tekniğiyle işlenmiş olan kitabede, serlevha bölümü sivri kemer formu bir kartuş içine alınmışken diğer satırlar yanlarda kaş kemer şeklinde sonlandırılmış dikdörtgen kartuşlar içine alınmıştır. Yan yüzeydeki kitabe ise yine celî ta'lik yazı türünde kabartma tekniğinde ve yatay yönlü dikdörtgen kartuşlar içine alınmıştır (Fotoğraf 13b). Sonradan yeşil renkle boyanmış olan 65×33 cm ölçülerindeki ayak taşı ise sade bir yapıda olup üst kısmı üçgen şeklindeki bir alınlıkla nihayetlendirilmiştir (Fotoğraf 13c).

²⁵ Ayrıntılı bilgi için bk. M. A. Cengiz, Yüksel Adıgüzel ve M. Gülseren, *Somuncu Baba -Şeyh Hamid-i Veli-*, (Ankara: Ajans-Türk Matbaası, 1965), 15.

²⁶ Cengiz, Adıgüzel ve Gülseren, *Somuncu Baba "Şeyh Hamid-i Veli"*, 16.

²⁷ Cengiz, Adıgüzel ve Gülseren, *Somuncu Baba "Şeyh Hamid-i Veli"*, 16.

1365 / 1946 tarihli mezar taşının ön yüzeydeki kitabe metni şu şekildedir:

1- Hüve'l-Ḥayyu'l-Bākī	۱- هو الحى الباقي
2- Cān verip cānānā	۲- جان ویروب جانانه
3- Maḫşūda erem derdim hemān	۳- مقصوده ایرم دیردم همان
4- Cānımı verdim ana	۴- جانمی ویردم آکا
5- Buldum ḥayāt-ı cāvidān ²⁸	۵- بولدوم حیاتی جاودان
6- sene hicrî 1365	۶- سنه هجرى ۱۳۶۵

Yan yüzeyindeki kitabe metni ise şu şekildedir:

1- Sadāt-ı kirāmdan	۱- سادات کرامدن
2- Şeyh Ḥamīd-i Velî Aḫfādından	۲- شیخ حمید ولی احفادنندن
3- Ḥaṭīb Ḥaşan Efendi	۳- خطیب حسن افندی
4- Maḫdūmı Aḫmed Nūrī	۴- مخدومی احمد نوری
5- Efendi	۵- افندی
6- Ruḫiçün el-Fātiḥa	۶- روحیچون الفاتحه

4. 4. Karabaş Hüseyin Efendi'ye Ait Mezar Taşı (Fotoğraf 14a, 14b)

Etrafı sonradan kesme taşlarla çevrilen şâhideli mezarın baş ve ayakucu şâhideleri sağlam durumdadır. Düşey dikdörtgen gövdeli ve 65×22 cm ölçülerindeki başucu şâhidesi dilimli sarıklı bir tarikat başlığı ile sonlandırılmıştır. Oldukça sade bir yapıda olan şâhidenin yüzeyinde herhangi bir kitabe yer almamaktadır (Fotoğraf 14a). Ancak konuyla ilgili yazılmış bir çalışmada mezarın Karabaş Hüseyin Efendi'ye ait olduğu belirtilmiştir.²⁹ Baş taşıyla aynı sadeliğe sahip olan ve 45×27 cm ölçülerindeki düşey dikdörtgen gövdeli ayak taşı ise üçgen biçimli bir alınlıkla nihayetlendirilmiştir.

4. 5. Hafız Mustafa Efendi'ye Ait Mezar Taşı (Fotoğraf 15a, 15b)

Etrafı sonradan kesme taşlarla çevrilen şâhideli mezarın düzgün kesme taş malzemeden yapılmış baş ve ayakucu şâhideleri sağlam durumdadır. Düşey dikdörtgen gövdeli ve 65×27 cm ölçülerindeki başucu şâhidesi hamidî fes türünde bir başlıkla sonlandırılmıştır. Şâhidenin ön yüzeyine işlenmiş olan kitabe, celî sülüs yazı türünde Osmanlı Türkçesiyle kabartma tekniğinde yatay satırlar hâlinde işlenmiş olup, köşeleri yuvarlatılmış dikey yönlü bir dikdörtgen çerçeve içine alınmıştır. (Fotoğraf 15a). Oldukça sade bir yapıda olan 47×27 cm ölçülerindeki düşey dikdörtgen gövdeli ayak taşı ise üst kısmı üçgen şeklindeki bir alınlıkla nihayetlendirilmiştir.

1227/1812 tarihli beş satır hâlindeki kitabe metni şu şekildedir:

1- Hüve'l-Bākī	۱- هو الباقي
2- Ḥāfız	۲- حافظ
3- Muştafâ Efendi	۳- مصطفى افندی
4- Rūḫiçün el-Fātiḥa	۴- روحیچون الفاتحة

²⁸ Beytin vezni "Fâilâtün fâilâtün fâilâtün fâilün" şeklindedir.

²⁹ Ayrıntılı bilgi için bk. Cengiz, Adıgüzel ve Gülseren, *Somuncu Baba (Şeyh Hamid-i Velî)*, 15.

5- Sene 1227

١٢٢٧ سنه -٥

4. 6. Şeyh Mahmut Oğlu Hafız Abdullah Efendi'ye Ait Mezar Taşı (Fotoğraf 16a, 16b)

Etrafı zemine yakın bir yükseklikte kesme taşlarla çevrilen şâhideli mezarın düzgün kesme taş malzemedan yapılmış baş ve ayakucu şâhideleri sağlam durumdadır. Düşey dikdörtgen gövdeli ve 88×21 cm ölçülerindeki başucu şâhidesi dilimli bir tarikat başlığı ile sonlandırılmıştır. Kabartma tekniğinin kullanıldığı kitabe yatay satırlar şeklinde, celî sülüs yazı türünde Arapça ve Osmanlı Türkçesiyle yedi satır hâlinde işlenmiş olup her bir satır yatay yönlü dikdörtgen kartuşlar içine alınmıştır. (Fotoğraf 16a). Düşey dikdörtgen plaka formunda ve 45×26 cm ölçülerindeki ayak şâhidesi ise üçgen formlu bir alınlıkla nihayetlendirilmiştir. (Fotoğraf 16b).

Bir kısmı toprak altında kaldığından son satırları okunamayan 1220/1805 tarihli sekiz satır hâlindeki kitabe metni şu şekildedir:

1- 1220 Hüve'l-ḥallāk	١- ١٢٢٠ هو الخلاق
2- el-bākī	٢- الباقي
4- Merḥūm	٣- مرحوم
4- ve meḡfūrun leh eş-Şeyḥ	٤- ومغفور له الشيخ
5- Ḥāfız 'Abdullah	٥- حافظ عبد الله
6- ibnü'ş-Şeyḥ	٦- ابن الشيخ
7- Maḥmūd Efendi	٧- محمود افندی
8- Rūḥiçün	٨- روحیچون

4. 7. Seyyid Ahmed-i Veli'ye Ait Mezar Taşı (Fotoğraf 17a, 17b)

Etrafı hafif yükseklikte kesme taşlarla çevrilen şâhideli mezarın düzgün kesme taş malzemedan yapılmış baş ve ayakucu şâhideleri sağlam durumdadır. 39×16 cm ölçülerine sahip olan ve boyun kısmı uzun tutulan başucu şâhidesi dilimli sarıklı bir tarikat başlığı ile sonlandırılmıştır. (Fotoğraf 17a). Büyük bir kısmı kırık ya da toprak altında kalmış olan ve yüzeyinde herhangi bir kitabenin bulunmadığı şâhide için bir eserde Seyyid Ahmed-i Veli bin Halil Taybî'ye ait olduğu belirtilmektedir.³⁰ Oldukça sade ve düz bir yapıda olan düşey dikdörtgen gövdeli ve 46×27 cm ölçülerindeki ayakucu şâhidesi ise üçgen formlu bir alınlıkla nihayetlendirilmiştir (Fotoğraf 17b).

4. 8. Ahmed-i Veli Oğlu Muhyiddin Paşa'ya Ait Mezar Taşı (Fotoğraf 18a, 18b)

Etrafı zemine yakın bir yükseklikte kesme taşlarla çevrilen şâhideli mezarın düzgün kesme taş malzemedan yapılmış baş ve ayakucu şâhideleri sağlam durumdadır. Düşey dikdörtgen gövdeli ve 43×22 cm ölçülerindeki başucu şâhidesi yüzeyi sade yuvarlak bir başlıkla nihayetlenmiştir. Büyük bir kısmı kırık ya da toprak altında kalmış olan ve yüzeyinde herhangi bir kitabenin bulunmadığı şâhidenin Muhyiddin Paşa bin Ahmed-i Veli'ye ait olduğu belirtilmektedir³¹ (Fotoğraf 18a). Oldukça sade ve düz bir yapıda olan 47×27 cm ölçülerindeki düşey dikdörtgen gövdeli ayakucu şâhidesi ise üçgen şeklindeki bir alınlıkla nihayetlendirilmiştir (Fotoğraf 18b).

4. 9. İsimsiz (Fotoğraf 19a, 19b)

Etrafı kesme taşlarla basit bir dikdörtgen çerçeve içerisine alınmış olan şâhideli mezarın düzgün kesme taş malzemedan yapılmış baş ve ayakucu şâhideleri sağlam durumdadır. Düşey dikdörtgen

³⁰ Ayrıntılı bilgi için bk. Cengiz, Adıgüzel ve Gülseren, *Somuncu Baba (Şeyh Hamid-i Veli)*, 15

³¹ Ayrıntılı bilgi için bk. Cengiz, Adıgüzel ve Gülseren, *Somuncu Baba (Şeyh Hamid-i Veli)*, 15.

gövdeli ve 49×23 cm ölçülerindeki başucu şâhidesi dilimli sarınlı bir tarikat başlığı ile nihayetlendirilmiştir. (Fotoğraf 19a). Büyük bir kısmı kırık ya da toprak altında kalmış olan ve yüzeyinde herhangi bir kitabenin bulunmadığı şâhidenin kime ait olduğu tespit edilememiştir. Oldukça sade ve düz bir yapıda olan düşey dikdörtgen gövdeli ayakucu şâhidesi ise 47×27 cm ölçülerinde olup üçgen formlu bir alınlıkla nihayetlendirilmiştir (Fotoğraf 19b).

4. 10. İsimsiz (Fotoğraf 20a, 20b)

Basit bir dikdörtgen çerçeve içerisine alınmış olan şâhideli mezarın düzgün kesme taş malzemenen yapılmış baş ve ayakucu şâhideleri sağlam durumdadır. Düşey dikdörtgen gövdeli ve 37×13 cm ölçülerindeki başucu şâhidesi dilimli sarınlı bir tarikat başlığı ile sonlandırılmıştır (Fotoğraf 20a). Büyük bir kısmı kırık ya da toprak altında kalmış olan ve yüzeyinde herhangi bir kitabenin bulunmadığı şâhidenin kime ait olduğu tespit edilememiştir. Oldukça sade ve düz bir yapıda olan düşey dikdörtgen gövdeli ve 48×27 cm ölçülerindeki ayakucu şâhidesi ise üçgen formlu bir alınlıkla nihayetlendirilmiştir (Fotoğraf 20b).

4. 11. Seyyid Efendi'ye Ait Mezar Taşı (Fotoğraf 21a, 21b)

Basit bir dikdörtgen çerçeve içerisine alınmış olan şâhideli mezarın düzgün kesme taş malzemenen yapılmış baş ve ayakucu şâhideleri sağlam durumdadır. Boyun kısmı uzun tutulan düşey dikdörtgen gövdeli ve 53×25 cm ölçülerindeki başucu şâhidesi sade yuvarlak bir başlıkla sonlandırılmıştır. (Fotoğraf 21a). Bir kısmı toprak altında kalmış ve yüzeyinde belirgin aşınmaların olduğu şâhidenin kime ait olduğu tespit edilememiştir. Ancak konuyla ilgili yazılmış bir çalışmada mezarın Karabaş Hüseyin Efendi'ye ait olduğu belirtilmiştir.³² Oldukça sade ve düz bir yapıda olan düşey dikdörtgen gövdeli ve 51×23 cm ölçülerindeki ayakucu şâhidesi ise üçgen biçimindeki bir alınlıkla nihayetlendirilmiştir (Fotoğraf 21b).

4. 12. Şeyh Ali Efendi'ye Ait Mezar Taşı (Fotoğraf 22a, 22b)

Basit bir dikdörtgen çerçeve içerisine alınmış olan şâhideli mezarın düzgün kesme taş malzemenen yapılmış baş ve ayakucu şâhideleri sağlam durumdadır. Düşey dikdörtgen gövdeli ve 47×23 cm ölçülerindeki başucu şâhidesi, sade yuvarlak bir başlıkla nihayetlenmiştir (Fotoğraf 22a). Bir kısmı toprak altında kalmış ve yüzeyinde belirgin aşınmaların olduğu şâhidenin kime ait olduğu tespit edilememiştir. Bununla birlikte mezarın Şeyh Ali Efendi'ye ait olduğu belirtilmiştir.³³ Oldukça sade ve düz bir yapıda olan düşey dikdörtgen gövdeli ve 47×23 cm ölçülerindeki ayakucu şâhidesi ise üçgen formlu bir alınlıkla nihayetlendirilmiştir (Fotoğraf 22b).

4. 13. Şeyh Müftü Hacı Mahmud Efendi'ye Ait Mezar Taşı (Fotoğraf 23a, 23b, 23c)

Etrafı kesme taşlarla çevrilerak havuzlu hâle getirilen şâhideli mezarın yeşile boyanan düzgün kesme taş malzemenen yapılmış baş ve ayakucu şâhideleri sağlam durumdadır. Mezarın ikisi baş şâhidesinde biri de ayak şâhidesinde olmak üzere toplam üç kitâbesi mevcuttur Düşey dikdörtgen gövdeli 84×30 cm ölçülerindeki başucu şâhidesi aşağıdan yukarıya doğru genişleyen bir forma sahiptir. Şâhide sade yuvarlak bir başlıkla nihayetlendirilmiştir. Boyun kısmı serlevhaya ayrılmış olan şâhide kitâbesi ön yüzü ile yan yüzeylerinden birine işlenmiştir. Ön yüzeyi yatay yönde gelişen dokuz satır hâlinde, yan yüzeyi ise altı satır hâlinde ve kabartmalı olarak ta'lik hatla yazılmış olan kitâbede her bir satır yatay yönde gelişen dikdörtgen kartuşlar içine alınmıştır (Fotoğraf 23a, 23b). Düşey dikdörtgen gövdeli 73×27 cm ölçülerindeki ayakucu şâhidesi ise kaş kemer şeklindeki bir alınlıkla nihayetlendirilmiş olup yüzeyine kabartma tekniğiyle ve ta'lik hatla yazılmış altı satırlık bir kitâbe işlenmiştir. Serlevha satırının kabartmalı bozuk bir üçgen pano içerisine alındığı kitâbede, diğer satırlar kabartmalı ve yatay yönde gelişen dikdörtgen panolar içine alınmışken tarih ibaresinin yer aldığı son

³² Ayrıntılı bilgi için bk. Cengiz, Adıgüzel ve Gülseren, *Somuncu Baba (Şeyh Hamid-i Veli)*, 16.

³³ Ayrıntılı bilgi için bk. Cengiz, Adıgüzel ve Gülseren, *Somuncu Baba (Şeyh Hamid-i Veli)*, 16.

satır ise düz bırakılmıştır. Şu var ki ayakucu şâhidesinde Ğ harfi yazılarak ebced hesabıyla tarih düşürülmüştür (Fotoğraf 23c). Her iki şâhide de sonradan yeşil renge boyanmış durumdadır.

Kitabe yüzeyinde Osmanlı Devleti'nin son döneminde yaşayan³⁴ Sivaslı şair ve mutasavvıflardan biri olan Kazancızâde Emin Edîb Efendî'ye ait bir şiir yer almaktadır.³⁵

1317/1900 tarihli başucu asidesinin celî ta'lik yazı türünde Osmanlı Türkçesiyle dokuz satır hâlinde yazılmış ön yüzeyindeki kitâbe metni şu şekildedir:

- | | |
|--|--|
| 1- Hüve'l Hâllâku'l-Bâkî | ۱- هو الخلاق الباقي |
| 2- Kılmada ³⁶ cânın fedâ, irmez kişi cânânına | ۲- قیلمدین جانن فدا ایرمز کیشی جانانه |
| 3- Ben anıncün cânımı kıldım fedâ cânânıma | ۳- بن آنکچون جانمی قیلدم فدا جانانمه |
| 4- Tâ ezelden rûhum ol peymânenin atşânıdır. | ۴- تا ازلدن روحم اول پیماننه نک عطشانیدر |
| 5- Sun ki sâkî ber şebâtım ahdime peymânıma | ۵- صون که ساقی بر ثباتم عهدیمه پیمانمه |
| 6- Şükr buldum devlet-i vaşl-ı ³⁷ nigâr-ı merhâbâ | ۶- شکر بولدوم دولت وصل نکاری مرحبا |
| 7- Kâbrime ihlas u zikr ile gelen yârânıma ³⁸ | ۷- قیریمه اخلاص و ذکريله کن یارانمه |
| 8- Bağ Edîb şimdi beğâ dârındaki cevânıma ³⁹ | ۸- باق ادیب شمدی بقا دارنده کی جولانمه |
| 9- Sene 1317 | ۹- سنه ۱۳۱۷ |

Başucu şâhidesinin yan yüzeyindeki celî ta'lik yazı türünde Osmanlı Türkçesiyle yazılmış altı satırlık kitâbe ise şu şekildedir:

- | | |
|--------------------------------|-----------------|
| 1- Ulemâ-yı kirâmdan | ۱- علمای کرامدن |
| 2- eş-Şeyh Müfti | ۲- الشیخ مفی |
| 3- el-hâc Maḥmūd ⁴⁰ | ۳- الحاج محمود |

³⁴ Eyyub Akdağ, Sivaslı Münevver Nakşî Şeyhi Kazancızâde Emin Edîb Efendî'nin Hayatı, Eserleri ve Vahdet-i Vücûd Anlayışı, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (Haziran 2019), 109.

³⁵ Alim Yıldız, *Kazancızâde Emin Edîb Divançesi* (Sivas: Asitan Yayıncılık, 2013), 12, 13.

³⁶ Kitabe metninde د harfi ile ن harfi arasındaki ى harfinin yazılmış olması kelimenin قیلمدین (kılmadın) şeklinde okunmasını gerektirmektedir. Ancak anlam olarak kılmadan şeklinde olması daha uygun olacağından kelime, kılmadan şeklinde okunmuştur. Dahası mezar taşı kitabesinde yer alan bu şiir, Kazancızâde Emin Edîb Efendî'ye ait bir şiir olup, şiirin aslında da قلمدن (kılmadan) şeklinde yer almaktadır. (Ayrıntılı bilgi için bk. Yıldız, *Kazancızâde Emin Edîb Divançesi*, 12,13).

³⁷ Kitabe metninde وصل (vasl-ı) şeklinde yazılan kelime, yukarıda zikredilen asıl şiirde فضل /fazl-ı) şeklindedir.

³⁸ یارانمه (yârânıma) kelimesi daha önce yapılmış çalışmalarda okunamamış olup bu çalışmamızda tarafımızca okunmuştur. (Bkz: Resul Kesenceli- Musa Tektaş, *Darende Şeyh Hamid-i Velî/Somuncu Baba Külliyesi ve Külliye'deki Kitabelerin Kültürel Değerleri* (Ankara: TDV Yayınları, 2018) 769; Aytaç-Acun, *Şeyh Hamid-i Velî Somuncu Baba Külliyesi*, 137.

³⁹ Şiirin vezni "Fâilâtün fâilâtün fâilâtün fâilün" şeklindedir.

⁴⁰ Şeyh Müftü Hacı Mahmud Efendi ahfattan biri olmamakla birlikte Şeyh Hamid-i Velî Medresesi müderrisliğinde bulunmuş ve çok sayıda âlime icazet vermiştir. Darende'nin meşhur ulemasından biri olan Hacı Mahmud Efendi, üç dört yıl kadar Şeyh Hamid-i Velî Medresesinde müderrislik yapmış, 65 yaşlarındayken de halkın talebi doğrultusunda Darende Müftülüğüne tayin edilmiştir. 1826-1901 tarihleri arasında yaşamış âlim bir zat olan Hacı Mahmud Efendi, yapmış olduğu önemli hizmetlerinden ötürü bu hazireye defnedilmiştir. Bk. Ahmet Akgündüz, *Darende Tarihi*

- | | |
|--------------|------------|
| 4- Efendinin | ٤- افنديک |
| 5- Ruhîçün | ٥- روحیچون |
| 6- el-Fâtiha | ٦- الفاتحه |

1319/1901 tarihli ayakucu şâhidesi ön yüzeyindeki celî ta'lik yazı türünde Arapça olarak altı satırlık hâlinde yazılmış olan kitabe metni şu şekildedir:

- | | |
|---------------------------|--------------------|
| 1- Yâ Ħayy | ١- یا حی |
| 2- Yâzâirâ biğabri | ٢- یازائرا بقبری |
| 3- Hel i'teberte hâlî | ٣- هل اعتبرت حالى |
| 4- Bi'l-emsî küntü mislek | ٤- بالامس كنت مئلك |
| 5- Ğaden teşîru mişlî | ٥- غدا تصیر مئلى |
| 6- Ğ319 | ٦- ٣١٩ غ |

Anlamı: Ey kabrimi ziyaret eden, benim bu halimi hiç düşündün mü? Dün ben de senin gibiydim. Yarın da sen benim gibi olacaksın.

Burada ebced hesabıyla tarih düşürülmüştür. Ebced hesabında Ğ harfinin sayı değeri 1000 olarak kabul edilmiştir. Dolayısıyla bu tarih 1000+319=1319/M 1901 olmaktadır.

Başucu şâhidesi ile ayakucu şâhidesindeki kitâbede belirtilen tarihlerin farklı olduğu görülmektedir. Bu durumda ilkinin vefat tarihini, ikincisinin ise mezar taşının kabre konulduğu tarihi belirttiği düşünülebilir.

4. 14. İsimsiz (Fotoğraf 24a, 24b)

Etrafı kesme taşlarla çevrilen şâhideli mezarın düzgün kesme taş malzemedden yapılmış baş ve ayakucu şâhideleri sağlam durumdadır. Düşey dikdörtgen gövdeli ve 61×15 cm ölçülerindeki başucu şâhidesi sade bir tarikat başlığı ile sonlandırılmıştır. Başlığın sivrilerek yükselen tepe kısmı, oldukça enli tutulan sarığın dışında kalmıştır. (Fotoğraf 24a). Gövde ve sarık yüzeyinde belirgin aşınmaların olduğu şâhidenin kitabesi mevcut olmadığından kime ait olduğu tespit edilememiştir. Oldukça sade ve düz bir yapıda olan düşey dikdörtgen gövdeli ve 45×30 cm ölçülerindeki ayakucu şâhidesi ise üçgen formulu bir alınlıkla nihayetlendirilmiştir (Fotoğraf 24b).

4. 15. İsimsiz (Fotoğraf 25a, 25b)

Etrafı kesme taşlarla basit bir dikdörtgen çerçeve içerisine alınmış olan şâhideli mezarın düzgün kesme taş malzemedden yapılmış baş ve ayakucu şâhideleri sağlam durumdadır. Boyun kısmı uzun tutulan düşey dikdörtgen gövdeli ve 56×16 cm ölçülerindeki başucu şâhidesi sade bir tarikat başlığı ile sonlandırılmıştır (Fotoğraf 25a). Gövde yüzeyinde belirgin aşınmaların olduğu şâhidenin kitabesi mevcut olmadığından kime ait olduğu tespit edilememiştir. Oldukça sade bir yapıda olan düşey dikdörtgen gövdeli ve 45×30 cm ölçülerindeki ayakucu şâhidesi ise üçgen şeklindeki bir alınlıkla nihayetlendirilmiştir (Fotoğraf 25b).

4. 16. Seyyid Hatip Hasan Efendi'ye Ait Mezar Taşı (Fotoğraf 26a, 26b, 26c)

Etrafı kesme taşlarla dikdörtgen bir çerçeve içerisine alınmış olan sade mezarın düzgün kesme taş malzemedden yapılmış baş ve ayakucu şâhideleri sağlam durumdadır. Düşey dikdörtgen gövdeli ve 79×35 cm ölçülerindeki başucu şâhidesi aşağıdan yukarıya doğru hafif genişleyen bir forma sahip olup yüzeyi sade yuvarlak bir başlıkla sonlandırılmıştır. Kitâbesi ön yüzü ile yan yüzeylerinden birine

(İstanbul: Es-Seyyid Osman Hulûsi Efendi Vakfı Yayınları, 2002), 35; Cengiz, Adıgüzel ve Gülseren, *Somuncu Baba (Şeyh Hamid-i Veli)*, 16; Aytaç ve Acun, *Şeyh Hamid-i Veli Somuncu Baba Külliyesi*, 136.

işlenmiştir. Toplam altı satırdan oluşan şâhidenin ön yüzeyindeki kitâbe ta'lik yazı türünde Osmanlı Türkçesiyle kabartma tekniğiyle yazılmıştır. Şâhide yüzeyine yatay satırlar hâlinde işlenmiş olan kitabede serlevha satırı sivri kemer formu bir kartuş içine alınmışken tarihin yer aldığı son satır iki yanda yukarı doğru genişleyen bir kartuş içine alınmıştır. Diğer satırlar ise yatay yönde gelişen dikdörtgen kartuşlarla sınırlandırılmıştır (Fotoğraf 26a). Yan yüzeyindeki kitabe ise dört satır hâlinde celî ta'lik yazı türünde Osmanlı Türkçesiyle kabartma tekniğinde yazılmıştır. Kitabede her bir satır yatay yönde gelişen dikdörtgen kartuşlar içine alınmıştır (Fotoğraf 26b). Oldukça sade bir yapıda olan düşey dikdörtgen gövdeli ve 68×33 cm ölçülerindeki ayakucu şâhidesi ise üçgen formu bir alınlıkla nihayetlendirilmiştir (Fotoğraf 26c). Her iki şâhide de sonradan yeşil renge boyanmış durumdadır.

1365/1945 tarihli şâhidenin altı satır hâlinde celî ta'lik yazı türünde yazılmış ön yüzeyindeki kitabe metni şu şekildedir:

- | | |
|---|--|
| 1- Hüve'l-Hallâku'l-Bākī | ۱- هو الخلاق الباقي |
| 2- Ey kabrimi hürmetle ziyâret eden insan | ۲- ای قبری حرمته زیارت ایدن انسان |
| 3- Bak hâlîme bu âlemin encâmını fikret | ۳- باق حاله بو عالمن انجامن فکر ایت |
| 4- İhlâs ile ruhuma kılub Fâtiha ihda | ۴- اخلاص ایله روحمه قیلوب فاتحه اهدا |
| 5- Karşunda hayâl eyle beni hayr ile zikret | ۵- قارشوکده خیال ایله بنی خیر ایله ذکر ایت |
| 6- Sene 1365 hicri | ۶- سنه ۱۳۶۵ هجری |

Şâhidenin altı satır hâlinde celî ta'lik yazı türünde yazılmış yan yüzeyindeki kitabe ise şöyledir:

- | | |
|-------------------------------------|---------------------------|
| 1- Sadat-ı kiramdan | ۱- سادات کرامدن |
| 2- Şeyh Hâmîd-i Veli ahfâdından | ۲- شیخ حمید ولی احفادنندن |
| 3- Hâtîb Hâsan Efendi ⁴¹ | ۳- خطیب حسن افندی |
| 4- Ruhi için el-Fâtiha | ۴- روحیچون الفاتحه |

4.17. İsimsiz (Fotoğraf 27a, 27b)

Basit bir dikdörtgen çerçeve içerisine alınmış olan sade mezarın düzgün kesme taş malzemenle yapılmış baş ve ayakucu şâhideleri sağlam durumdadır. Büyük bir kısmı kırılan ya da toprak altında kalan başucu şâhidesi 45×19 cm ölçülerinde olup sade yuvarlak bir başlıkla sonlandırılmıştır. Şâhide yüzeyinde herhangi bir kitabe bulunmadığından mezarın kimliği tespit edilememiştir. (Fotoğraf 27a). Oldukça sade bir yapıda olan ve 57×30 cm ölçülerindeki ayakucu şâhidesi ise aşağıdan yukarıya doğru hafifçe genişleyen bir forma sahip olup üçgen formu bir alınlıkla nihayetlendirilmiştir (Fotoğraf 27b).

4. 18. Müderris Hâlid-i Yekta'ya Ait Mezar Taşı (Fotoğraf 28a, 28b)

Basit bir dikdörtgen çerçeve içerisine alınmış olan sade mezarın düzgün kesme taş malzemenle yapılmış baş ve ayakucu şâhideleri sağlam durumdadır. Düzgün kesme taştan yapılmış ve 79×34 cm ölçülerindeki başucu şâhidesi düşey dikdörtgen gövdeli bir formda olup üst bölüm kenarlardan pahlıdır. Şâhide geniş destarlı oval bir başlıkla nihayetlendirilmiştir. Beş satır olarak celî ta'lik yazı türünde yazılmış olan kitabede serlevha ve tarih satırı tek, kimlik satırını oluşturan diğer iki satır ise ikişer bölüm hâlinde ele alınmıştır. Tarih satırı hariç diğer satırlar uçları kaş kemer şeklinde hareketlendirilmiş yatay yönlü dikdörtgen kartuşlar içine alınmıştır. Bu istif tarih satırında üç yönde

⁴¹ Şeyh Hamid-i Veli Camiinde kırk yıl fahri imam-hatip olarak hizmet etmiş ve Somuncu Baba neslinden olan Seyyid Osman Hulusi Efendi'nin babası Seyyid Hatip Hasan Feyzi Efendi 1873-1945 yılları arasında yaşamıştır. Bk. Cengiz, Adıgüzel ve Gülseren, Cengiz vd., *Somuncu Baba (Şeyh Hamid-i Veli)*, 16; Aytaç ve Acun, *Şeyh Hamid-i Veli Somuncu Baba Külliyesi*, 140.

kaş kemer şeklinde nihayetlendirilmiş bir kartuşla farklılaştırılmıştır (Fotoğraf 28a). Oldukça sade bir yapıda olan ve 57×33 cm ölçülerindeki ayakucu şâhidesi ise yuvarlak kemer şeklindeki bir alınlıkla sonlandırılmıştır (Fotoğraf 28b)

1348/1929 tarihli beş satırlık kitâbe metni şu şekildedir:

- | | |
|---|--|
| 1- Hüve'l-Ĥayyu'l-Bākī | ١- هوالحي الباقي |
| 2- Beḳāya eyledi rıhlet Cennet oldu rūhuna
me'ovā | ٢- بقايه ايلدى رحلت جنت اولدى روحنه مأوى |
| 3-Nürī Begzāde el-merhūm Müderris Hâlid-
i Yektā ⁴² | ٣- نورى بكزاده المرحوم مدرس خالد يكتا |
| 4- Ruḥiçün el-Fâtiḥa | ٤- روحیچون الفاتحه |
| 5- 1348 | ٥- ١٣٤٨ |

4. 19. İsimsiz (Fotoğraf 29a, 29b)

Basit bir dikdörtgen çerçeve içerisine alınmış olan sade mezarın düzgün kesme taş malzemenen yapılmış baş ve ayakucu şâhideleri sağlam durumdadır. Yüzeyinde belirgin kırılmaların olduğu ve büyük bir kısmı toprak altında kalan ya da kırılmış olan başucu şâhidesi 41×19 cm ölçülerinde olup tek bir destanın doladığı sade oval bir başlıkla sonlandırılmıştır. Şâhide yüzeyinde herhangi bir kitabe bulunmadığından mezarın kimliği tespit edilememiştir. (Fotoğraf 29a). Düşey dikdörtgen gövdeli ve 57×24 cm ölçülerindeki oldukça sade bir yapıda olan ayakucu şâhidesi ise düz bir şekilde nihayetlendirilmiştir. Ayakucu şâhidesinin dış yüzeyine işlenmiş olan kitâbe, taş yüzeyinde meydana gelen aşınmalar nedeniyle okunamamıştır. Kitabede sadece son satırdaki ٧٩ / 79 sayısı okunmaktadır. (Fotoğraf 29b).

4. 20. Şeyh Hasan Efendi'ye Ait Mezar Taşı (Fotoğraf 30a, 30b)

Basit bir dikdörtgen çerçeve içerisine alınmış olan sade mezarın düzgün kesme taş malzemenen yapılmış baş ve ayakucu şâhideleri sağlam durumdadır. Sonradan yeşile boyanan düzgün kesme taştan yapılmış başucu şâhidesi 43×23 cm ölçülerinde ve düşey dikdörtgen gövdeli olup üst bölüm kenarlarından pahlıdır. Şâhide sade yuvarlak bir başlıkla nihayetlendirilmiştir. celî sülüs yazı türünde yatay satırlar hâlinde şâhide yüzeyine işlenmiş olan kitabede serlevha bölümü tarih ibaresine ayrılmış olup üçgen formlu bir kartuş içine alınmış, diğer satırlar ise yatay yönde gelişen dikdörtgen kartuşlar içine alınmıştır. Şâhide yüzeyinde meydana gelen aşınmalar ve şâhidenin bir bölümünün toprak altında kalmasından ötürü kimliği tespit edilememiştir. Ancak bazı kaynaklarda Şeyh Hasan Efendi⁴³ olarak belirtilmiştir (Fotoğraf 30a). Yüzeyinde kırılmaların meydana geldiği oldukça sade bir yapıda olan düşey dikdörtgen gövdeli ayakucu şâhidesi ise üçgen formlu bir alınlıkla nihayetlendirilmiştir. (Fotoğraf 30b).

1279/1862 tarihli kitâbenin okunabilen dört satırı şu şekildedir:

- | | |
|----------|----------|
| 1- Tārīh | ١- تاريخ |
| 2- 1279 | ٢- ١٢٧٩ |

⁴² 1866 yılında Darende'de dünyaya gelen Hâlid-i Yekta Hazretleri, birçok ilde ilim tahsilinde bulunduktan sonra İstanbul Bayezid Camii dersiamlığı ve Daru'l-Hilafeti'l-Aliyye Medresesi medaris müfettiş muavinliği görevlerini ifa etmiştir. Bk. Aytaç ve Acun, *Şeyh Hamid-i Veli Somuncu Baba Külliyesi*, 140. Beytin vezni "Mefâilün mefâilün mefâilün mefâilün" şeklindedir. Birinci mısradaki vezin kusurludur.

⁴³ Sadrazam İzzet Mehmet Paşa'nın hocası olan Şeyh Hasan Efendi, hicri 1279 tarihinde vefat etmiştir. Bk. Cengiz, Adıgüzel ve Gülseren, *Somuncu Baba (Şeyh Hamid-i Veli)*, 15.

3- Huve'l-Hällā

٣- هو الخلا

4- ḳ'ul-Bāḳī

٤- ق الباقي

4. 21. Seyyid Osman Hulusi Efendi'ye Ait Mezar Taşı (Fotoğraf 31a, 31b).

Etrafı kesme taşlarla çevrilerek havuzlu hâle getirilen şâhideli mezarın düzgün kesme taş malzemeden yapılmış baş ve ayakucu şâhideleri sağlam durumdadır. Düşey dikdörtgen gövdeli ve 108×31 cm ölçülerindeki başucu şâhidesi bir tür Nakşî başlığı ile nihayetlendirilmiştir. Şâhide üzerindeki dilimli başlık, alt bölümde sağdan sola yatay yönde atılmış beş sıra destarla sarılmıştır. Sade ve düz bırakılmış şâhide yüzeyi üst bölümde kabartmalı olarak yuvarlak kemer şeklinde hareketlendirilmiştir (Fotoğraf 31a). Düşey dikdörtgen gövdeli ve 43×30 cm ölçülerindeki ayakucu şâhidesi ise kaş kemer şeklindeki bir alınlıkla nihayetlendirilmiştir. Ön yüzü sade bırakılan şâhidenin (Fotoğraf 31b) arka yüzeyine ise mezar kitabesi işlenmiştir. Sarı renkle altı satır hâlinde Latin harflerle yazılmış olan kitabede, alınlık bölümüne aynı renkte bir gülbezek motifi işlenmiştir. (Fotoğraf 31c). Şâhidenin yan yüzeyi ise oyma tekniğinde yapılmış bir mihrabiye ile hareketlendirilmiştir (Fotoğraf 31d).

1914-1990 tarihli kitabenin Latin harflerle yazılmış altı satırlık metni şu şekildedir:

- 1- Sadat-ı kiramdan
- 2- es-Seyyid
- 3- Osman
- 4- Hulusi
- 5- Efendi
- 6- 1990

4. 22. Şeyh Süleyman Efendi'ye Ait Mezar Taşı (Fotoğraf 32a, 32b)

Şeyh Hamid-i Veli'nin torunlarından biri olan Süleyman Efendi'ye ait bu mezar, Etrafı sonradan kesme taşlarla çevrilerek havuzlu hâle getirilen şâhideli bir mezar şeklindedir. Sonradan yeşile boyanan düzgün kesme taş malzemeden yapılmış baş ve ayakucu şâhideleri sağlam durumdadır. Düzgün kesme taştan yapılmış başucu şâhidesi düşey dikdörtgen gövdeli ve 80×33 cm ölçülerinde olup üst bölüm kenarlardan pahlıdır. Şâhide geniş destarlı oval bir başlıkla nihayetlendirilmiştir. Kitabe, başucu şâhidesinin ön yüzeyine celî ta'lik yazı türünde Osmanlı Türkçesiyle kabartma tekniğinde yatay yönde gelişen satırlar şeklinde işlenmiştir. Altı satırdan oluşan kitabede her satır, yatay yönde gelişen ve uçları sivri kemer şeklinde hareketlendirilmiş kartuş içine alınmıştır (Fotoğraf 32a). Sade yapıdaki düşey dikdörtgen gövdeli ve 75×32 cm ölçülerindeki ayakucu şâhidesi ise üçgen formlu bir alınlıkla nihayetlendirilmiştir. (Fotoğraf 32b).

1340/1921 tarihli kitâbe metni şu şekildedir:

- 1- Hüve'l-Ĥayyu'l-Bāḳī
- 2- Şeyh Ĥamīd-i Velī
- 3- Ahfādından
- 4- Şeyh Süleymān⁴⁴

١- هو الحي الباقي

٢- شيخ حميد ولي

٣- احفادندن

٤- شيخ سليمان

⁴⁴ Zâhirî ve bâtnî ilimlere vakıf olmasından ötürü "zülcenaheyn" olarak nitelendirilen âlim ve fâzıl zatlardan biri olan Süleyman Efendi, Somuncu Baba'nın torunlarından Halil Efendi'nin oğlu olup 1271/1855 yılında Darende'de dünyaya gelmiştir (Bk. Aytaç ve Acun, *Şeyh Hamid-i Veli Somuncu Baba Külliyesi*), 138.

5- Efendî'nin ruhiçün

-۵ افنديك روحچون

6- el-Fâtiha 1340

-۶ الفاتحه ۱۳۴۰

5. Mezar Taşları Üzerine Değerlendirmeler

Malatya'nın Darende ilçesinde bulunan Şeyh Hamid-i Veli (Somuncu Baba) Camii haziresindeki mezar taşları 1220/1805-1365/1945 tarihleri arasında kapsamaktadır. Hazirede kendisinin neslinden olan tarikat büyükleri ve şeyhlerinin kabirleri yer alır. Hazireye yapılan defin, 1990 yılında ahfattan biri olan Seyyid Osman Hulusi Efendi ile son bulmuştur.

Hazirede tamamı erkeklere ait, etrafı son düzenlemelerde kesme taşlarla çevrilerek havuzlu hâle getirilen şâhideli toplam 22 mezar mevcuttur. Mezar taşı kitabeleri celî sülüs ve celî ta'lik hatla Arapça ve Osmanlı Türkçesiyle yazılmış olup bunlardan sadece biri Latin harfleriyle yazılmıştır. Çoğu Osmanlı dönemine tarihlenen mezar taşlarından bazılarının kimlikleri, bir bölümünün toprağın altında kalması ya da kırılma ve aşınma gibi nedenlerle tespit edilememiştir. Tarihi belli olanlar ve farklı bölgelerde yapılan aynı üsluptaki mezar taşlarıyla kıyaslandığında bunların cumhuriyet sonrası döneme ya da yakın tarihlere ait olduğunu söylemek mümkündür.

Mezar taşları biçim, başlık türü, yazı, tezyinat ve kompozisyon, malzeme ve teknik ile kitabe içeriği yönlerinden belli bazı özellikler göstermektedirler. Bunlar söz konusu özellikler yönüyle şu şekilde değerlendirilebilir:

5. 1. Formlar

Mezar taşlarını “şâhideler” ve “şâhideli mezarlar” şeklinde iki başlık altında ele almak mümkündür.

Birinci grubu teşkil eden şâhideler, haziredeki tüm mezarlarda baş ve ayakta ayaklarında görülmektedir. Bunlardan dokuz tanesinin (1, 4, 5, 8, 12, 14, 15, 17, 11) baş ve ayak şâhidesi, yedi tanesinin ise ayak şâhidesi sonradan günümüze yakın tarihlerde yapılmıştır.

Şâhideler, gövde formları açısından kendi içlerinde farklılıklar gösterir. Başucu şâhidelerinden on altı tanesi (1, 2, 4, 6, 7, 8, 9, 10, 12, 14, 15, 17, 19, 20, 21, 22) prizmatik dikdörtgen gövdeli, yedi tanesi (3, 5, 11, 13, 16, 18, 22) dikdörtgen plaka şeklinde gövdelidir. Ayakucu şâhidelerinin tamamı dikdörtgen plakalı olup altı tanesi (1, 11, 12, 17, 18, 19) yuvarlak alınlıklı, on dört tanesi (2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 14, 15, 16, 20, 22) üçgen alınlıklı ve iki tanesi de (13, 21) kaş kemer alınlıklı bir gövde formuna sahiptir.

Form açısından ikinci grubu oluşturan şâhideli mezarlar ise sonradan etrafı kesme taşlarla çevrilerek havuzlu hâle getirilmiştir. Bunlardan üç tanesinde çerçeveler yüksek tutulmuş (13, 21, 22), diğerlerinde ise zemin seviyesinde bırakılmıştır (1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20).

5. 2. Başlıklar

Farklı tür ve biçimde olan başlıkların tamamı başucu şâhidelerinde görülür. Bunlar taşkın sarıklı, çapraz sarıklı ve dilimli sarıklı tarikat başlıkları ile yuvarlak ve fes formu başlıklar şeklindedir. Ayakucu şâhideleri ise çoğunlukla üçgen, yuvarlak ya da kaş kemer benzeri bir alınlıkla nihayetlendirilmiştir.

Şâhideler ölen kişilerin cinsiyet ve mesleklerine göre değişebilen başlık formları açısından farklı özellikler taşırlar. Çalışmamızda ele aldığımız mezarların erkeklere ait olanlarının başucu şâhidelerinde

görülen başlık tipleri sarık (4, 6, 7, 9, 10, 18, 21, 22), fes (5), yuvarlak (8, 12, 13, 14, 15, 16, 17) ve oval (1, 11, 19, 20) şeklindedir.⁴⁵

5. 2. 1. Sarıklı Başlıklar

Üç farklı şekilde görülür. Bunlar, çapraz eğimde dilimli sarık (6) yatay yönde gelişen oval tipli sarık (18, 21, 22), yuvarlak tipli sarık (4, 7, 9, 10).

Hazirede bu tür başlığın kullanıldığı şâhidelerin birçoğunun kitabesinde şahısların meslek ya da toplumdaki statülerine ilişkin herhangi bir bilgi bulunmazken, 6 numaralı çapraz eğimde sarıklı başlıklı şâhide kitabesinde hafız, 18 numaralı yatay yönde gelişen oval tipli sarıklı başlığın kullanıldığı şâhide kitabelerinde müderris, imam-hatip, seyit ve 7 numaralı oval tipli sarıklı başlığın kullanıldığı şâhide kitabesinde seyit ifadeleri yer almaktadır.

5. 2. 2. Fes Türü Başlıklar

Mezar taşlarından birinde başlık olarak Hamidiye kalıplı fes kullanılmıştır (5). Bu başlığın bulunduğu şâhide kitabesinde ölen kişi için hafız ifadesi yer almaktadır.

5. 2. 3. Yuvarlak Başlıklar

Hazirede bulunan mezar taşlarından yedi tanesinde bu başlık kullanılmıştır. Başlıkların bulunduğu şâhide kitabelerinde meslek ya da sosyal statüsü olarak birinde paşa (8), birinde seyit efendi (12), birinde şeyh müftü hafız ve birinde de seyit hatip ifadelerine yer verilmiştir.

5. 2. 4. Oval Başlıklar

Hazirede bu başlığın kullanıldığı toplam dört şâhide bulunmaktadır. Şâhide kitabelerinden birinde şeyh (1, 20), birinde de seyit (11) ifadeleri yer almıştır.

5. 2. 5. Tepelikli/Alınlıklı Olanlar

Çoğunlukla başlık yerine kullanılan tepelik ya da farklı şekillerde nihayetlenen alınlıklar daha çok ayakucu şâhidelerinde görülür. Söz konusu hazirede incelediğimiz ayakucu şâhideleri çoğunlukla üçgen (2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 14, 15, 16, 20, 22), yuvarlak (1, 11, 12, 18, 19) ya da kaş kemer (13, 21) benzeri alınlıklarla nihayetlendirilmiştir.

5. 3. Yazı ve İçerik

Bitkisel ya da geometrik unsurlarla meyve, tabak, vazo, kılıç gibi çeşitli nesnelere kullanılarak tezyin edilen mezar taşları, bazen herhangi bir tezyinatın olmadığı sade bir yapıda olabilmektedirler. Fakat neredeyse hiçbir mezar taşı yazısız bırakılmamıştır. Bu doğrultuda incelediğimiz mezar taşı kitâbelerinden bazıları gelişigüzel yazıldıklarından kelimelerin yazımında bir tutarlılık bulunmamaktadır. Yazılar genellikle başucu şâhidelerinde bulunmaktadır.

Kitabelerden biri Arapça (Fotoğraf 23c), biri Latin harfli Türkçe (Fotoğraf 31c), kalanı ise Arap harfli Türkçedir. Diğer kitâbelerde ise sadece serlevha bölümünü oluşturan ilk satırlar Arapça, diğer satırlar ise Arap harfli Türkçedir.

İçerik olarak farklı özellikler gösteren kitabeler, genellikle Allah'ın sıfatlarından oluşan ve Allah'ın yaratıcı, bâkî (daimî, sonsuz) ve hayy (diri, canlı) olduğu anlamına gelen "ya-Hayy, Hüve'l-

⁴⁵ Başlık tiplerinin isimlendirilmesinde Hans-Peter Laqueur'ün Hüve'l-Baki, İstanbul'da Osmanlı Mezarlıkları ve Mezar Taşları, (Çev: Selahattin Dilidüzgün), İstanbul 1997 ve Halit Çal'ın "İstanbul Eyüp'teki Erkek Mezar Taşlarında Başlıklar", III. Eyüp Sultan Sempozyumu, İstanbul 2000, ss. 206-225. adlı çalışmalarından faydalanılmıştır.

Bâkî, Hüve'l-Hayyü'l-Bâkî, Hüve'l-Hallâku'l-Bâkî" şeklindeki kelime ve ibârelerle başlamaktadır. İki kitâbe doğrudan ölen kişinin ismiyle başlamış (Fotoğraf 12a, 31a), bir kitabe ise "tarih" kelimesiyle başlamıştır (Fotoğraf 30a).

Kitabelerde serlevha bölümünde yer alan ve Allah'ın sıfatlarıyla ilgili ilk satırlardan sonra çoğunlukla merhum adına manzum olarak düzenlenmiş ağıt niteliğindeki "Can verip cânâna, Maksuda erem dedim hemen, Canımı verdim ona, Buldum hayat-ı cavidan / Kılmadın cânın feda irmez kişi cânânına, Ben anınçün cânımı kıldım feda cânânıma, Tâ ezelden ruhum ol peymânenin atşânıdır / Bekâya eyledi rihlet Cennet oldi rûhuna me'va" gibi ifadelerle insanlara nasihat içerikli "Kabrime ihlas u zikr ile gelen yârânıma, Bak Edip şimdi bekâ dârındaki cevelanıma / Yâ zâira bikabri, Hel i'teberte hâlî, Bi'l-emsî küntğ mislik, Gaden tasîru mislî / Ey kabrimi hürmetle ziyâret eden insan, Bak hâlîme bu âlemin encâmını fikret" gibi ifadeler ve bazen de geriye bıraktıklarından bir dua talep eden "İhlâs ile ruhuma kılub Fâtîha ihda, Karşunda hayâl eyle beni hayr ile zikret" şeklindeki ifadeler yer almıştır. Daha sonra mevtânın kimliğine dair bilgiler ve ruhu için Fatîha talep edilen ifadelere yer verilmiştir. Son olarak kitâbe, mevtânın ölüm bazen de ölüm ve doğum tarihlerinin yer aldığı satır ile sonlandırılmıştır.

Mezar taşlarında yer alan kitâbeler genellikle tarih ifadeleriyle nihayetlenmiştir. Kitabelerden on iki tanesinin tarihi bellidir. Diğer on tanesinin kitabelerinde tarih satırı bazılarında toprak altında kaldığından, bazılarında ise kitabe yüzeyinde kırılma ve aşınma gibi tahribatlar meydana geldiğinden tarihleri tespit edilememiştir.

Bir kitâbede ise tarih için ayrıca ebcet kullanılmıştır. 13 numaralı mezar taşının ayakucu şâhidesinde yer alan tarih Ğ319 şeklinde belirtilmiştir. Ğ harfinin 1000 olan sayı değeri göz önünde bulundurulduğunda buradaki H 1319/M 1902 tarihi ile baş ucu şâhidesinde yer alan H 1317/M 1900 tarihi arasında iki yıllık bir fark ortaya çıkmaktadır. Bu durumda H 1319/M.1902 tarihi mezar taşının kabre konulduğu tarihi belirtmektedir.

5. 4. Tezyinat ve Kompozisyon

İncelediğimiz mezar taşları; bitkisel ya da geometrik tezyinattan uzak sade bir yapıda olup, şâhîde yüzeylerine celi sülüs ya da celi tâ'lik yazı türüyle işlenmiş kitabeleriyle dikkat çeker. Şâhîdelerde dikkat çeken bir diğer unsur ise kitâbe satırlarının sınırlandırıldığı farklı formdaki kartuşlardır. Sadece bir ayakucu şâhîdesinin yan yüzeyine oyma tekniğiyle mihrabiye şeklinde yüzeyel bir niş işlenmiştir (Fotoğraf 31d).

5. 5. Malzeme ve Teknik

Mezar taşlarının tamamında düzgün kesme taş kullanılmıştır. Ayakucu şâhîdelerinin çoğu daha sonraki tarihlerde düzenlenmiştir. Mezar taşı kitabelerinin tamamı kabartma olarak işlenmiştir. Oyma ise yazı satırlarını kuşatan kartuşlarda ve 21 numaralı ayakucu şâhîdesinin yan yüzeyine işlenmiş olan mihrabiye motifinde kullanılmıştır (Fotoğraf 31d).

Sonuç

Sonuç olarak 19. ve 20. yüzyıla tarihlenen bu 22 mezar taşı; yazı, form ve tezyinat bakımından dönemin bezeme anlayışının aksi bir durum sergilemektedir. Nitekim 18. yüzyıldan itibaren Osmanlı sanatında mimari alanda görülmeye başlanan Batı etkisi, haziredeki mezar taşlarına yansımamıştır. Hazirede, bu dönemde sıkça rastlanan natüralist üslupta taşkın karakterli süsleme unsurlarının aksine oldukça sade bir yapı görülmektedir. Hepsinin ehl-i tarikata ait mezarlar olduğu göz önünde bulundurulduğunda bu durumun, dünyevî olandan ziyade uhrevî olana yönelmiş olan bu insanların gösteriş ve ihtişamdan uzak durmalarının bir neticesi olduğu söylenebilir.

Çoğunlukla celi sülüs ve celi tâ'lik yazı türünde Arapça ve Osmanlı Türkçesiyle yazılmış olan mezar taşı kitabelerinden sadece biri Latin harfleriyle yazılmıştır. Genel olarak sade ve süslemesiz bir

yapıda olan mezar taşlarında sade ve yuvarlak başlıkların yanı sıra fes ve tarikat türü başlıklar da kullanılmıştır.

Konuyla ilgili yapılmış daha önceki çalışmalarda hazirede yer alan mezar taşlarından sadece birkaç tanesine yer verilmiş ve hazire bir bütün olarak ele alınmamıştır. Ele alınan sayılı mezar taşı kitabelerinde ise bazı kelimeler ya yanlış okunmuş ya da okunamamıştır. Bu çalışmamızda hazire bütünüyle ele alınmış ve hazirede yer alan 22 mezarın tamamı incelenmiştir. Kitabe üzerinde yanlış yazılan ya da okunmayan kısımlar tarafımızca düzeltilmiş, okunamayan kısımlar okunmuştur.

Bunlardan Sivaslı şair ve mutasavvıflardan biri olan Kazancızâde Emin Edîb Efendi'ye ait bir şiirin yer aldığı Şeyh Müftü Hacı Mahmud Efendi'ye ait olan 13 numaralı şâhîde kitabesinde, ikinci satırdaki قیلمدین (kılmadın) kelimesinde د harfi ile ن harfi arasındaki ي harfi kelimenin قیلمدین (kılmadın) şeklinde okunmasını gerektirmektedir. Oysa kelime, şiirin aslında قلمدن (kılmadan) şeklinde yer almaktadır. Çalışmamızın amacı kitabelerin okunması olduğundan kelime, kitabe metnine bağlı kalınarak (kılmadın) şeklinde okunmuştur.

Aynı kitabenin altıncı satırında وصل (vasl-ı) şeklinde yazılan kelime şiirin aslında فضل (fazl-ı) şeklinde yer almaktadır. Burada da kitabe metnine bağlı kalınarak kelime, (vasl-ı) şeklinde okunmuştur.

Yine aynı şâhîde kitabesinin yedinci satırındaki یارانمه (yârânıma) kelimesi ise konuyla ilgili yapılmış önceki çalışmalarda okunamamış olup, bu çalışmamızda tarafımızca okunmuştur.⁴⁶

Mezar taşlarında zaman içerisinde gerek kendiliğinden gerekse dışarıdan müdahalelerle yapılan boyama, kırılma, dökülme ya da aşınma gibi nedenlerle bazı tahribatlar meydana gelmiştir. Bu yönüyle bir bakıma yok olmakla karşı karşıya kalan millî kültür varlığımızın bir parçası olan mezar taşlarının burada muhafaza altına alınmış olması bu millî servetin kaybolmasının önüne geçilmiş olması yönüyle önem arz etmektedir.

Kaynakça

- Akdağ, Eyyub. Sivaslı Münevver Nakşî Şeyhi Kazancızâde Emin Edîb Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve Vahdet-i Vücûd Anlayışı. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (Haziran 2019), 107-144.
- Akgündüz, Ahmet. *Arşiv Belgeleri Işığında Somuncu Baba ve Neseb-i Âlisi*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, 2009.
- Akgündüz, Ahmet. *Darende Tarihi*. İstanbul: Seyyid Osman Hulûsi Efendi Vakfı Yayınları, 2002.
- Akkuş, Mehmet. *Şeyh Hamid-i Veli Somuncu Baba Hayatı, Neseb-i Âlisi ve Külliyesi*. Ankara: Nasihat Yayınları, 2016.
- Algül, Hüseyin. *Bursa'da Medfun Osmanlı Sultanları ve Emir Sultan*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1981.
- Aytaç, İsmail; Acun, Hakkı. *Şeyh Hamid-i Veli Somuncu Baba Külliyesi*. Malatya: Seyyid Osman Hulusi Efendi Vakfı, 2023.
- Başer, Şahin. *Ebu Hamîd Şeyh Hâmid-i Velî Somuncu Baba*. İstanbul: Prestij Matbaacılık, 1995.
- Bozkurt, Nebi. "Mezarlık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 29/519-522. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Cengiz, M. A; Adıgüzel, Yüksel; Gülseren M.. *Somuncu Baba (Şeyh Hamid-i Veli)*. Ankara: Şeyh Hamd-i Veli Camii İhya Derneği, 1965.
- Çoruh, H. Şinasi. *Emir Sultan*. İstanbul: Tercüman Yayınları, 1988.

⁴⁶ Bkz: Kesenceli-Tektaş, Darende Şeyh Hamid-i Veli/Somuncu Baba Külliyesi ve Külliyedeki Kitabelerin Kültürel Değerleri, 769; Aytaç-Acun, Şeyh Hamid-i Veli Somuncu Baba Külliyesi, 137.

- Dikici, Recep. *Hamîd-i Velî (Somuncu Baba) Hacı Bayrâm-ı Velî Taceddîn-i Velî ve Evradları*. İstanbul: Akif Yay, 2017.
- Erünsal, İsmail Erol. "Somuncu Baba", *Ekrem Hakkı Ayverdi Hatıra Kitabı*, İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1995.
- Es-Seyyid Osman Hulûsi Efendi Vakfı. "Şeyh Hamid-i Veli Somuncu Baba Türbesi ve Külliyesi", erişim tarihi: 21 Mart 2023, <https://hulusiefendivakfi.org.tr/somuncu-baba-turbesi-ve-kulliyesi/>
- Halit Çal. Halit. "İstanbul Eyüp'teki Erkek Mezar Taşlarında Başlıklar", *III. Eyüp Sultan Sempozyumu*, İstanbul: Kültür Yayınları, 2000.
- Hızlı, Mefail. "Somuncu Baba", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (1987), 263-271.
- İvgin, Hayrettin. "Somuncu Baba Gerçeği ve Hacı Bayram-ı Veli ile İlişkisi", *İnönü Üniversitesi III. Battalgazi ve Malatya Çevresi Halk Kültürü Sempozyumu Tebliğler*, İstanbul: Tarla Yayın Organizasyon, 1989.
- Karabulut, Ali Rıza. *Kayseri'de Meşhur Mutasavvıflar*, by, tsz.
- Laqueur, Hans-Peter. Hüve'l-Baki, *İstanbul'da Osmanlı Mezarlıkları ve Mezar Taşları*, Çev: Selahattin Dilidüzgün, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1997.
- Özcan, Mustafa. *Somuncu Baba Zikir Risâlesi*. İstanbul: Pamuk Ofset, 2011.
- Sarı Abdullah Efendi. *Semeratü'l-Fuad*. çev. Yakub Kenan Necef Zade. İstanbul: Neşriyat Yurdu, 1967.
- Somuncu Baba. *Zikir Risâlesi*. çev. Mustafa Özcan. İstanbul: Pamuk Ofset, 2011.
- Şancı, Fuat. *Darende ve Çevresinde Türk-İslam Eserleri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996.
- Taşköprülüzâde, İsamuddin Ebu'l-Hayr Ahmed. *Osmanlı Bilginleri eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fi ulemâi'd-Deoleti'l-Osmâniyye*. çev. Muharrem Tan. İstanbul: İz Yayınları, 2007.
- Toprak, Naci. "Şeyh Hamid-i Veli Camii" *Somuncu Baba Kültür Edebiyat ve Araştırma Dergisi* 3/10 (Eylül 1996), 21-27.
- Ulu, Mahmut. "Menkibeler Ekseninde Bir Zahir-Bâtın Yolcusu: Somuncu Baba" *Folklor Akademi Dergisi* 4/3 (2021), 452-463.
- Ulu, Mahmut. "Şeyh Hâmid-i Velî (Somuncu Baba) ve Ona Atfedilen "Zikir Risâlesi" Adlı Eser" *Neveşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi SBE Dergisi (Hacı Bektaş Veli Özel Sayısı)* 11, (2021), 58-75.
- Ulu, Mahmut. "Şeyh Hâmid-i Velî ve Silâhü'l-Mürîdîn Adlı Eseri" *Milli Kültür Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2021), 58-75.
- Üşenmez, Emek. "Somuncu Baba ve Kur'an-ı Kerim Tercüme-Tefsir Meselesi" *Somuncu Baba Kültür Çevresi Uluslararası Sempozyum Bildiri Kitabı*, ed. Ali Çavuşoğlu, 132-139. Aksaray: Aksaray Belediyesi Kültür Yayınları, 2012.
- Vassaf, Osmanzâde Hüseyin. *Sefîne-i Evliya*, Hzl. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz. İstanbul: Kitabevi, 2015.
- Vassaf, Osmanzâde Hüseyin. *Sefîne-i Evliyâ-yı Ebrar*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Başlıklar, nr. 2306, vrk. 256/a.
- Vicdâni, Sadık. *Tomâr-ı Turûk-ı 'Aliyye (Tarikatler ve Silsileleri)*, Hzl. İrfan Gündüz. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1995.
- Yıldız, Alim. *Kazancızâde Emin Edîb Divançesi*. Sivas: Asitan Yayıncılık, 2013.

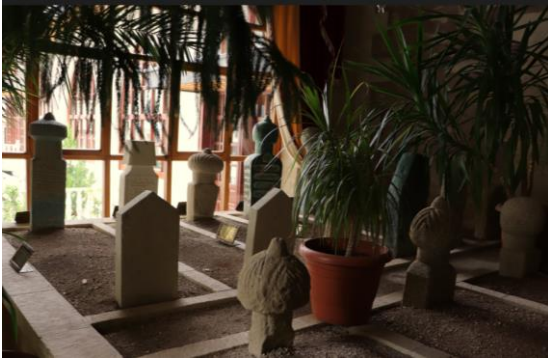
Ek 1. Fotoğraf Listesi



Fotoğraf 1: Şeyh Hamid-i Velî Külliyesi Türbe Bölümü



Fotoğraf 2: Hazire (Güneyden Görünüm)



Fotoğraf 3: Hazire (Güneydoğudan Görünüm)



Fotoğraf 4: İlave Cami Tavan Süslemesi



Fotoğraf 5: İlave Cami Ahşap Mînber



Fotoğraf 6: Yeni Cami Tavan Süslemesi



Fotoğraf 7: Yeni Cami Mihrap ve Vaaz Kürsüsü



Fotoğraf 8: Şeyh Hamid-i Veli Türbesi İç Mekân



Fotoğraf 10: Şeyh Hamid-i Veli Camii Onarım Kitabesi



No: 1, Fotoğraf 11a



No: 1, Fotoğraf 11b



No: 2, Fotoğraf 12a



No: 2, Fotoğraf 12b



No: 3, Fotoğraf 13a



No: 3, Fotoğraf 13b



No: 3, Fotoğraf 13c

No: 4, Fotoğraf 14a



No: 4, Fotoğraf 14b



No: 5, Fotoğraf 15a



No: 5, Fotoğraf 15b



No: 6, Fotoğraf 16a



No: 6, Fotoğraf 16b



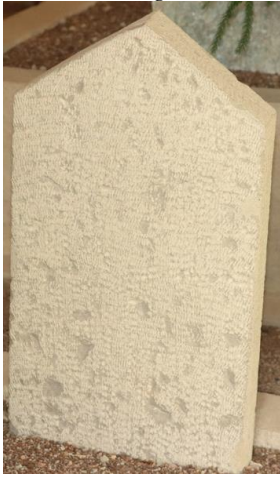
No: 7, Fotoğraf 17a



N.: 7, Fotoğraf 17b



No: 8, Fotoğraf 18a



No: 8, Fotoğraf 18b



No: 9, Fotoğraf 19a



No: 9, Fotoğraf 19b



No: 10, Fotoğraf 20a



No: 10, Fotoğraf 20b



No: 11, Fotoğraf 21a



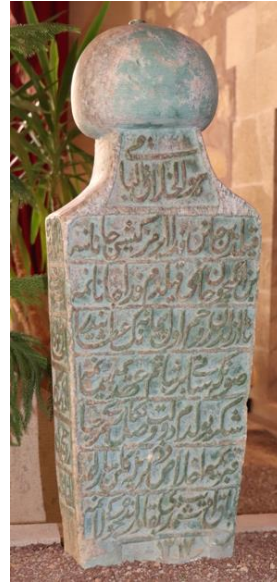
No: 11, Fotoğraf 21b



No: 12, Fotoğraf 22a



No: 12, Fotoğraf 22b



No: 13, Fotoğraf 23a



No: 13, Fotoğraf 23b



No: 13, Fotoğraf 23c



No: 14, Fotoğraf 24a



No: 14, Fotoğraf 24b



No: 15, Fotoğraf 25a



No: 15, Fotoğraf 25b



No: 18, Fotoğraf 28b



No: 19, Fotoğraf 29a



No: 19, Fotoğraf 29b



No: 20, Fotoğraf 30a



No: 20, Fotoğraf 30b



No: 21, Fotoğraf 31a



No: 21, Fotoğraf 31b



No: 21, Fotoğraf 31c



No: 21, Fotoğraf 31d



No: 22, Fotoğraf 32a



No: 22, Fotoğraf 32b



Abîd b. Ebras ve Divânı

Abîd b. al-Abras and His Diwân

10.51605/mesned.1556106

Eyüp SEVİNÇ



0000-0001-7855-567X



esevinc@bingol.edu.tr

Dr. Öğt. Üyesi, Bingöl Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi
Mütercim ve Tercümanlık

Asst. Prof. Dr., Bingöl University Faculty of Sciences And
Literature Department of Translation and Interpretation

Araştırma Makalesi

Research Article

Geliş Tarihi: 25.09.2024

Date of Submission: 25.09.2024

Kabul Tarihi: 11.12.2024

Date of Acceptance : 11.12.2024

Yayın Tarihi: 30.12.2024

Date of Publication: 30.12.2024

Benzerlik Taraması: Evet, Turnitin

Plagiarism Checks: Yes, Turnitin

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.



Abīd b. al-Abras and His Diwān

Summary: Abīd b. al-Abras is one of the important poets raised by the Banū Asad tribe. He spent his entire life in the Jāhiliyyah period. Arabic literature sources do not provide definite information about his date of birth. However, it is estimated that he was born in the year four hundred and forty-five or fifty-five according to the Gregorian calendar. He grew up in the Najd region and continued his life there. He has sometimes lived a poor life, and sometimes a better one. He was killed by the King of Hīra Mundhir b. Māissamā, for an unknown reason. He lived for approximately one hundred and twenty years. He is one of the master and talented poets of the Jahiliyyah period. His name is mentioned together with the important poets of relevant the period. Arabic literature sources, generally emphasize that he was a long-lived and talented poet. His poems reflect the poetic tradition of the Jahiliyyah period and the cultural characteristics of that period. However, in terms of subject matter, he deals with the basic subjects of old Arabic poetry in his poems. Some of the subjects he deals with are praise (madīh), boasting (fakhr), description (taswīr) and love poem (ghazal). One of the most beautiful poems he wrote in his diwān is “Qasīda al-bāiyya”. The qasīda in question has been accepted by literary circles as one of the seven mu‘allaqat and sometimes as one of the ten mu‘allaqat. The sources do not mention any reason why he wrote such a qasīda. He may have written it after an event that happened to his tribe or for other reasons. He begins the qasīda by expressing the lands his tribe had to leave and the sadness that resulted from this, and deals with different subjects. However Abīd b. al-Abras, mentions the courage and heroism of his tribe and their bravery on the battlefield in his poems. He states that they were charitable, generous and people with good morals. Descriptions also have an important place in his poems. In this sense, he describes the characteristics of weapon and horse, which were considered symbols of bravery for the society of Jahiliyyah. At the same time, he depicts the ruined lands of his departed lovers and weeping over them. He says that these places used to be a settlement area but now they are shelters and refuges for wild animals. In this context, he states that he cannot control his tears when he remembers a memory from the past. He says that tears are flowing from his eyes like a dove. Abīd b. al-Abras, also wrote poems about advice and counsel in his diwān. He states that death is an inevitable truth and that it is not known when it will come. He advises people to be patient in the face of disasters. He emphasizes that patience itself is the solution. He states that anxiety and impatience make it difficult to solve events. While he boasts about being a truthful and honest person, he also states that he avoids being mentioned as a stingy person. He draws attention to the importance of putting forward an idea about the solution of events that occur in daily life or having experience about them. He states that the trust should be left to those who comply with it. He states that one should avoid untrustworthy people just as one should avoid contagious diseases. He believes that individuals should go through certain tests before forming friendships. In addition to this information, the aim and goal of this study is to examine the life, diwan, and poems of Abīd b. al-Abras. As a method, document analysis has been used, and the obtained information has been processed in a comparative manner.

Keywords: Arabic Literature, Abīd b. al-Abras, Diwān, Period, Poetry, Jāhiliyyah.

Abîd b. Ebras ve Divânı

Öz: Abîd b. Ebras, Benî Esed kabilesinin yetiştirdiği önemli şairlerden biridir. Hayatının tamamı Cahiliye Dönemi'nde geçmiştir. Kaynaklar, doğum tarihi hakkında kesin bir bilgi verememektedir. Ancak miladi dört yüz kırk beş veya elli beş yılında doğduğu tahmin edilmektedir. Necid bölgesinde yetişmiş ve hayatını orada devam ettirmiştir. Bazen yoksul bazen de daha iyi bir hayat sürmüştür. Gereksesi belli olmayan bir nedenden dolayı Hîre Kralı Münzir b. Mâissemâ tarafından öldürülmüştür. Takriben yüz yirmi yıl gibi bir ömür yaşamıştır. Cahiliye Dönemi'nin usta ve yetenekli şairlerinden biridir. İsmi, söz konusu dönemin önemli şairleriyle birlikte zikredilmektedir. Arap edebiyatı kaynakları, genellikle onun uzun ömürlü ve kabiliyetli bir şair olduğuna vurgu yapmaktadır. Şiirleri, Cahiliye Dönemi'nin şiir geleneğini ve o dönemin kültürel özelliklerini yansıtmaktadır. Bununla birlikte konu olarak da şiirlerinde, eski Arap şiirinin temel konularını ele almaktadır. Methetme, övünme, tasvir ve gazel ele aldığı konulardan bazılarıdır. Divânında kaleme aldığı en güzel şiirlerinden biri "Kasîdetu'l-bâiyye"dir. Söz konusu kaside, edebiyat çevreleri tarafından bazen yedi muallakadan biri, bazen de on muallakadan biri olarak kabul edilmiştir. Böyle bir kasideyi neden kaleme aldığı konusu ile ilgili kaynaklar herhangi sebep belirtmemektedir. Kabilesinin başına gelen herhangi bir olaydan sonra veya başka bir nedenle kasidesini yazmış olabilir. Kasideye, kabilesinin terk etmek zorunda kaldığı diyarları ve bu durumdan kaynaklanan üzüntüsünü ifade ederek başlar ve birbirinden farklı konuları ele alır. Bununla birlikte Abîd b. Ebras, şiirlerinde kabilesinin cesaret ve kahramanlıklarından ayrıca savaş meydanındaki yiğitliklerinden bahseder. Onların hayır ehli, cömert ve güzel ahlak sahibi kimseler olduklarını dile getirir. Onun şiirlerinde tasvirler de önemli bir yer tutar. Bu anlamda şiirlerinde, Cahiliye toplumu için yiğitliğin sembolleri olarak kabul edilen silah ve atın özelliklerini tasvir eder. Ayrıca çöl yolculuğu esnasında şahit olduğu bazı olayları betimler. Bununla birlikte göç eden sevgililerinin harabe olmuş diyarlarının üzerinde durup gözyaşı döker ve onları tasvir eder. Rüzgârların, bütün kalıntıları toprakla örtüp onları âdete görünmez bir hale dönüştürdüğünü ifade eder. Eskiden buraların bir yerleşim alanı olduğunu şimdi ise vahşi hayvanların barınak ve sığınağı haline geldiğini dile getirir. Bu bağlama geçmişe ait bir anıyı, hatırladığı zaman gözyaşlarına hâkim olamadığını belirtir. Bir güvercin misali, gözlerinden yaşların boşandığını söyler. Abîd b. Ebras, divânında yer yer tavsiye ve nasihat niteliğinde şiirler de kaleme almıştır. Ölümün kaçınılmaz bir hakikat olduğunu ve ne zaman geleceğinin de belli olmadığını belirtir. İnsanların başına gelen musibet ve felaketler karşısında sabırlı olmalarını tavsiye eder. Sabrın, bizzat çözümün kendisi olduğunu vurgular. Tedirginlik ve sabırsızlığın, olayların çözümünü zorlaştırdığını ifade eder. Doğru ve dürüst biri olarak övünürken, cimri olarak anılmaktan da kaçındığını dile getirmektedir. Günlük hayatta meydana gelen olayların çözümü ile ilgili fikir ortaya koymanın ve bu konuda tecrübe sahibi olmanın önemine dikkat çekmektedir. Ayrıca emanetlerin ancak ona riayet eden kişilere bırakılması gerektiğini belirtmektedir. Bulaşıcı hastalıklardan sakınıldığı gibi, güvenilmez kişilerden de sakınılması gerektiğini dile getirmektedir. Arkadaşlıklar kurulmadan önce kişilerin bazı testlerden geçmesi gerektiğini düşünmektedir. Bu bilgilere ilaveten bu çalışmanın amaç ve hedefi, Abîd b. Ebras'ın hayatı, divanı ve şiirlerinin incelenmesidir. Yöntem olarak da doküman analizi kullanılarak elde edilen bilgiler karşılaştırmalı bir şekilde işlenmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Edebiyatı, Abîd b. el-Ebras, Cahiliye Dönemi, Divân, Şiir.

Giriş

Şiir, islam öncesi Cahiliye Araplarının edebi anlamda büyük bir gelişme kaydettiği önemli alanlardan biridir. Şiir, Cahiliye Dönemi'nde kültürel bir zenginlik ve değerli bir miras olarak telakki edilmiştir. Bundan dolayı da vezinli ve kafiyeli söz söyleme sanatı Cahiliye Araplarında bir edebi tutku haline gelmiştir. Şiir söyleme kabiliyet ve yetenekleri, doğal bir fitrat üzere gelişmiştir. İçinde bulun-

dukları doğal ortam, çevre ve koşullar da şiirin gelişimine katkıda bulunmuştur. Farklı zaman dilimlerinde düzenlenen panayırılar, şairlerin teşvik edilmesi ve her kabilenin kendilerini temsil edecek bir şair yetiştirme çabaları, şiirin daha fazla gelişmesine vesile olmuştur. Bu durum, birçok şair ve râvinin yetişmesine de imkân sağlamıştır.¹

Cahiliye Dönemi'nde şair, kabile ve toplum tarafından saygın bir şahsiyet olarak kabul edilmiştir ve kendisine toplumsal olarak önemli statüler verilmiştir. Şair, mensubu olduğu kabilesinin sözcülük ve temsilcilik görevlerini yerine getirmeye çalıştığı için siyasi bir figür olarak görülmüştür.² Kabileler arasındaki ihtilafların çözümü için biraraya gelen heyetlerde başkanlık ve hatiplik gibi önemli görevler ona emanet edilmiştir. Kabileler arasında meydana gelen savaşlarda kabile üyelerini savaşa teşvik etme görevini üstlenerek âdeti savaştan fitilini ateşleyen kimseler olmuşlardır.³ Bununla birlikte ateşkes ihtimali olduğunda ise tarafların sulha varmaları için âdeti birer barış elçisi olmuşlardır.⁴ Bunlardan daha önemlisi şairler, kabilelerinin tarih hafızları olmuştur. Onların sosyal, siyasi ve kültürel birikimlerini geleceğe aktaran birer tarih ve toplumsal hafıza taşıyıcıları olmuşlardır.⁵

Yukarıdaki bilgiler bağlamında Abîd b. Ebras da söz konusu şiir ortamında yetişen Cahiliye Dönemi'nin önemli ve yetenekli şairlerinden biridir. Konu ve üslup açısından Cahiliye Dönemi'nin genel şiir tema ve özelliklerini yansıtmaya çalışmaktadır. Ayrıca mensubu ve şairi olduğu Benî Esed kabilesini temsil etmeye çalışmıştır. Başta savaş ve kahramanlık olmak üzere kabilesinin yaşamını birçok açıdan şiirlerinde işlemeye gayret etmiştir. Dolayısıyla ele alınacak olan bu çalışmada Abîd b. Ebras'ın hayatı, divânı ve şiirleri üzerinde durulmaya çalışılacaktır.

1. İsmi ve Nesebi

Asıl adı Abîd b. Ebras b. Hantem b. Âmir b. Mâlik b. Züheyr b. Mâlik b. el-Hâris b. Sa'd b. Sa'lebe'dir. Ebû Ziyâd⁶ ve Ebû Dûdan da kendisine künye olarak verilmiştir.⁷ Nesebi Araçlarının kendilerini nispet ettikleri dört ana koldan biri olan Benî Mudar'a kadar uzanmaktadır.⁸ Ana yurdu Kuzey Arabistan olmakla birlikte Medine'den Fırat'a kadar uzanan geniş bir alana yayılan Benî Esed kabilesine mensuptur. Şeceresi ifade edilirken ataları konusunda araya farklı isimler konulmakla birlikte kabile mensubiyeti açısından Benî Sa'd b. Sa'lebe b. Dûdan b. Esed'e nisbesi konusunda bir ittifak bulunmaktadır.⁹

¹ Philip K. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011), 137; Ahmet Suphi Furat, *Arap Edebiyatı Tarihi* (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1996), 64; Nihad M. Çetin, *Eski Arap Şiiri* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2011), 1.

² Furat, *Arap Edebiyatı Tarihi*, 1/64.

³ Çetin, *Eski Arap Şiiri*, 9.

⁴ Ignace Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, çev. Rahmi Er, Azmi Yüksel (Ankara: Vadi Yayınları, 2012), 25-26.

⁵ Kenan Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi-I* (Erzurum: Fenomen Yayınları, 2012), 72-73; Hitti, *İslam Tarihi*, 141.

⁶ Abîd b. el-Ebras, *Divânı Abîd b. el-Ebras* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1994/1414), 7; Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-Şu'arâ'* (Beyrut: Dâru's-Sekâfe, ts.), 1/187.

⁷ Ebû Hâtim es-Sicistânî, *el-Mu'ammerûn ve'l-vesâyâ*, thk. Abdulmun'im Âmir (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 1961), 75.

⁸ Mustafa el-Galâyîni, *Ricâlu mu'allakâti'l-'aşr* (Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 1998/1418), 297.

⁹ Ahmed Musa el-Câsim, *Abîd b. Ebras (Dirâseten Fenniyyeten)* (Beyrut: Dâru'l-Kunûzu'l-Edebiyye, 1997), 32.

2. Doğumu

Kaynaklar Abîd b. Ebras'ın ne zaman doğduğu konusunda bir tarih ifade edememektedir.¹⁰ Cahiliye Dönemi'nde yaşadığı belirtilmekle birlikte İmruu'l-Kays b. Hucr (öl. 500 dolayları) ile çağdaş olduğu zikredilmektedir.¹¹ Ancak bazı kaynaklar onun miladi dört yüz kırk beş veya elli beş yılında dünyaya gelmiş olabileceğini ifade etmektedir. Belirtilen tarihin tespitinde meşhur Hîre kralı Münzir b. Mâissemâ'nın (öl. 555 [?]) ölüm tarihi esas alınmıştır. Abîd b. Ebras'ın, Münzir b. Mâissemâ tarafından öldürüldüğü rivayet edilmektedir. Dolayısıyla Münzir b. Mâissemâ'nın ölüm tarihi dikkate alınarak ondan yüz yıllık bir zaman dilimi çıkartılıp Abîd b. Ebras'ın doğum tarihi elde edilmeye çalışılmıştır.¹² Doğal olarak yukarıda ifade edilen tarihin çıkarsamaya dayalı olduğu söylenebilir.¹³

3. Hayatı

Benî Esed kabilesinin yetiştirdiği önemli şairlerden¹⁴ olan Abîd b. Ebras'ın hayatı ile ilgili aktarılan rivayetler pek fazla değildir. Dolayısıyla onun yetiştiği ortam hakkında çok şey söylemek mümkün görünmemektedir. Ancak Necid bölgesinde yetiştiği ve hayatını orada devam ettiği ifade edilebilir.¹⁵ Bununla birlikte kaynakların çoğunda yoksul ve muhtaç bir şekilde yaşadığı dile getirilmektedir. Küçük bir koyun sürüsüne sahip olduğu ve bir gün kız kardeşi Mâviyye (ماوية) ile birlikte onları sulamaya götürdüğü fakat Mâlik b. Sa'lebe kabilesinden bir adamın onları engelleyip geri çevirdiği aktarılarak onun yoksul bir hayat yaşadığına vurgu yapılmaktadır.¹⁶

Abîd b. Ebras'ın bütün hayatı boyunca muhtaç bir şekilde yaşadığını söylemek mümkün görünmemektedir. Çünkü kaynaklar onun Hîre kralları ile iletişim halinde olduğunu¹⁷ ve onlar tarafından zaman zaman ödüllendirildiğini belirtmektedir. Hîre kralları, şairleri himaye etme ve onları mükâfalandırma özellikleriyle tanınırlar. Şairleri başkent Hîre'ye çağırıp, saraylarında misafir eder, kendilerini öven şiirler dinledikten sonra onlara ödüller verirlerdi. Abîd b. Ebras'ın da bu şairlerden biri olduğu ifade edilmektedir.¹⁸ Bu nedenle de devlet yöneticileri ile irtibat halinde olan ve onlardan mâli anlamda destek bulan Abîd b. Ebras'ın daha iyi bir hayata sahip olabileceği söylenebilir.

Bununla birlikte Abîd b. Ebras bir şiir dizesinde *عِشْتُ مُعْتَمَرًا مَحْمُودًا* "uzun ve övülmeye değer bir hayat yaşadım" ifadesini kullanmaktadır.¹⁹ Bu dizeden Abîd b. Ebras'ın yaşadığı hayattan memnun olduğuna vurgu yaptığı anlaşılmaktadır. Hayatı boyunca yoksul bir yaşamı sürdürseydi, böyle bir ifadeyi kullanması pek mümkün olmazdı. Ayrıca şiirlerinden gençlik döneminde daha iyi bir hayat yaşadığı da anlaşılmaktadır. Sonuç olarak Abîd b. Ebras, dönem dönem yoksul bir yaşam sürdürmüş olabilir; ancak bu durumu bütün hayatına izafe etmek mümkün değildir.²⁰

¹⁰ Ebras, *Dîvânu Abîd b. el-Ebras*, 7; Câsim, *Abîd b. Ebras*, 32.

¹¹ Galâyînî, *Ricâlu mu'allakâti'l-'aşr*, 298.

¹² Câsim, *Abîd b. Ebras*, 33-34.

¹³ Ömer Ferrûh, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1981), 1/124.

¹⁴ Hasan b. Bişr el Âmidî, *el-Mu'telif ve'l-muhtelif*, thk. Abdussettâr Ahmed Ferrâc (Kahire: Dâru'l-İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabîyye, 1961/1381), 227.

¹⁵ Câsim, *Abîd b. Ebras*, 34.

¹⁶ Galâyînî, *Ricâlu mu'allakâti'l-'aşr*, 297-298; Hatîb Tebrîzî, *Şerhu kasâidi'l-'aşr*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Mısır: Mektebetu Muhammed Ali Sabîh ve Evlâduhu, ts.), 353.

¹⁷ İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-su'arâ*, 1/165.

¹⁸ Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi-I*, 83-85.

¹⁹ Ebras, *Dîvânu Abîd b. el-Ebras*, 47.

²⁰ Câsim, *Abîd b. Ebras*, 41-43.

4. Vefatı

Abîd b. Ebras kaynaklarda ifade edildiği kadarıyla gayet uzun bir hayat yaşamıştır. Yüzyıldan daha fazla yaşadığı aktarılarak onun معمرون "Muammerûn"dan olduğu bir diğer ifadeyle uzun ömürlü bir kimse olduğu dile getirilmektedir. Aslında kaynakların bu ifadeleri kullanmasının temel nedeni, Abîd b. Ebras'ın kendi ömrü ile ilgili olarak ifade ettiği şu beyitleridir:

تَزَعَى مَخَارِمَ أَيْكَةٍ وَلَدُودًا	وَلَتَأْتَيْنَ بَعْدِي فُرُوقٌ جَمَّةٌ
يَا ذَا الزَّمَانَةِ هَلْ رَأَيْتَ عَبِيدًا	حَتَّى يُقَالَ لِمَنْ نَعَرَقَ دَهْرُهُ
عِشْرِينَ عِشْتُ مُعَمَّرًا مَحْمُودًا	مَائَتِي زَمَانٍ كَامِلٍ وَنَصِيْبِي
وَبِنَاءِ سِنْدَادٍ وَكَانَ أُبَيْدًا	أَذْرَكَتْ أَوَّلَ مُلْكٍ نَصْرٍ نَائِثًا
رَكْضًا وَكِدْتُ بِأَنْ أَرَى دَاوُودًا	وَطَلَبْتُ ذَا الْقَرْظَيْنِ حَتَّى فَاتَنِي
إِلَّا الْخُلُودَ وَلَنْ تَنَالَ خُلُودًا	مَا تَبْتَعِي مِنْ بَعْدِ هَذَا عَيْشَةً
إِلَّا إِلَهَهُ وَوَجْهَهُ الْمَغْبُودًا	وَلَيَفْتَنَنَّ هَذَا وَذَلِكَ كِلَاهُمَا

Benden sonra birçok asırlar gelip geçecek, sık orman, çiçeklerle kaplı bahçe ve iki dağ arasındaki geniş yolları seyredecekler.

Öyle ki, uzun süre yaşayan kimseye denecek ki: Ey uzun ömür sahibi –çok yaşlı- sen Abîd'i gördün mü?

Tam iki yüz ve yirmi yıl küsur sene, uzun ve övülmeye değer bir hayat yaşadım.

Nasr²¹ saltanatının ilk dönemlerine ve harap olan Sindâd'ın²² (saray) inşasına genç iken yetiştim.

Koşarak beni geride bırakana kadar Zülkarneyn'in peşinden koştum ve neredeyse Davud'u (a.s) görecektim.

Bundan sonra yaşam olarak ölümsüzlük mü istiyorsun? İşte bunu da elde edemeyeceksin.

Bu ve şu, her ikisi yok olacak ancak Allah ve kendisine ibadet edilen zatı hariç.²³ [Kâmil]

Yukarıdaki beyitlerden anlaşıldığı kadarıyla Abîd b. Ebras kendisinin iki yüz yirmi yaşında olduğunu dile getirmektedir. Buradaki ifadelere hakikat nazarıyla bakılır ise bir diğer ifadeyle herhangi bir söz sanatının kullanılmadığı söylenirse o zaman Abîd b. Ebras'ın gerçekten iki yüz yirmi yıl yaşadığı iddia edilebilir. Ancak söz konusu beyitlere bakıldığı zaman kendilerinde abartının bulunduğu kolay bir şekilde anlaşılmaktadır. Abîd b. Ebras'ın ifade ettiği gibi eğer Nasr saltanatının veya Lahmîlerin ilk dönemlerine yetişmiş ise belirtilen sayıdan daha fazla yaşaması gerekirdi. Çünkü Lahmîler'in devlet olarak tam teşekkülü miladi iki yüz altmış sekiz yılından sonra gerçekleşmiştir. En meşhur hükümdarları Amr b. Adî'nin oğlu İmruu'l-Kays'tır. O da miladi iki yüz seksen sekiz ve üç yüz yirmi sekiz yılları arasında hüküm sürmüştür.²⁴ Dolayısıyla son ifade edilen rakam ile (m. 328) Abîd b. Ebras'ın takribi doğum tarihi (m. 445/455) karşılaştırıldığında bile söz konusu yaşının daha fazla olması icap ederdi.²⁵

²¹ Lahmîler'e verilen bir isimdir. Amr b. Adî Lahmîler'in ilk hükümdarıdır. Başşehir Hîre olması sebebiyle Lahmîler'e Hîreliler, kurucularına nispetle Amr b. Adî oğulları ayrıca Amr'ın babasının veya dedesinin bazı rivayetlerde Nasr şeklinde zikredilmesinden dolayı Nasrîler denmiştir. Mehmet Ali Kapar, "Lahmîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/55.

²² Kufe ile Basra arasında bir mevkidir veya bir nehir ismidir. Dolayısıyla söz konusu mevkide veya nehre karşı Lahmîler tarafından inşa edilen bir saraya işaret edilmiştir.

²³ Ebras, *Divânü Abîd b. el-Ebras*, 48-49.

²⁴ Kapar, "Lahmîler", 27/55.

²⁵ Câsim, *Abîd b. Ebras*, 33.

Buna ilaveten zikredilen beyitler genellikle abartı üzerine bina edildiğinden yola çıkarak Abîd b. Ebras'ın "iki yüz yirmi yıl yaşadım" ifadesinin²⁶ gece ve gündüzün ayrı zaman dilimleri şeklinde hesaplanması neticesinde böyle bir sayının ifade edildiği söylenebilir. Bundan ötürü de Abîd b. Ebras'ın yüz on yıl yaşadığı iddia edilebilir. Ancak klasik kaynakların birçoğu²⁷ onun daha fazla yaşadığını aktarmaktadır.

Abîd b. Ebras'ın yaşı ile ilgili efsanevi türden bilgiler olduğu gibi nasıl vefat ettiği konusunda da ihtiyatla yaklaşılması gereken rivayetler aktarılmaktadır. Kaynakların aktardığına göre Abîd b. Ebras, Hîre kralı Münzir b. Mâissemâ tarafından öldürülmüştür. Münzir b. Mâissemâ, yılın²⁸ veya haftanın iki gününden birini "يوم نعيم" "nimet ve lütufta bulunma"; diğerini de يوم بؤس "ceza ve idam" şeklinde belirlemiştir. Buna göre "yevm-u naîm" gününde ilk rastladığı veya sarayında kendisini ilk ziyaret eden kimseye nimet ve lütufta bulunmuştur. Benzer bir şekilde "yevm-u bu's" gününde de ilk rastladığı veya sarayında kendisini ilk ziyaret eden kimseyi idam ettirmiştir. Bu olay bağlamında Abîd b. Ebras da "yevmu bu's" gününde Münzir b. Mâissemâ'yı ilk ziyarete eden kimse olduğu için onun tarafından öldürülmüştür.²⁹ Bu bağlamda Abîd b. Ebras'ın aşağıdaki beyitleri bu bilgileri destekler mahiyette olduğu söylenebilir:

وَحَيَّرَنِي دُو الْبُؤْسِ فِي يَوْمِ بُؤْسِهِ	وَحَيَّرَنِي دُو الْبُؤْسِ فِي يَوْمِ بُؤْسِهِ
كَمَا حَيَّرْتُ عَادَ مِنَ الدَّهْرِ مَرَّةً	كَمَا حَيَّرْتُ عَادَ مِنَ الدَّهْرِ مَرَّةً
سَحَابِي رِيحٌ لَمْ تُوَكَّلْ بِبَلَدِهِ	سَحَابِي رِيحٌ لَمْ تُوَكَّلْ بِبَلَدِهِ
فَتَتَرَكُهَا إِلَّا كَمَا لَيْلَةَ الطَّلَقِ ³⁰	فَتَتَرَكُهَا إِلَّا كَمَا لَيْلَةَ الطَّلَقِ ³⁰
خِصَالاً أَرَى فِي كُلِّهَا الْمَوْتَ قَدْ يَرِقُ	خِصَالاً أَرَى فِي كُلِّهَا الْمَوْتَ قَدْ يَرِقُ
سَحَابِي مَا فِيهَا لِذِي خَيْرَةٍ أَنْتَ	سَحَابِي مَا فِيهَا لِذِي خَيْرَةٍ أَنْتَ

Bu's sahibi (Münzir b. Mâissemâ), yevm-u bu's'da (ceza ve idamların tatbik edildiği günde) bana, her birinde ölümün parlamasını gördüğüm seçenekler sundu.

Tıpkı bir zamanlar bir keresinde Ad kavmine, en iyi tercih olarak bulutlar dışında başka bir seçeneğin sunulmaması gibi.

Uğultulu bulutlar (kasırga) yönlendirildikleri beldelere ulaşır ulaşmaz onları doğum sancısının yaşadığı geceye çevirdiler.

Yukarıdaki rivayette görüldüğü gibi Abîd b. Ebras'ın öldürülme nedeni, Hîre kralı Münzir b. Mâissemâ'nın "yevmu bu's" diye tahsis ettiği bir güne denk gelmesidir. Bu açıdan bakıldığı zaman Abîd b. Ebras'ın hiçbir gerekçe olmadan öldürüldüğü anlaşılmaktadır. Oysa Abîd b. Ebras, Benî Esed kabilesinin önemli bir şairidir ve aynı zamanda kendi kabilesinde belli bir yetkinlik ve saygınlığı bulunan bir kimsedir. Bu nedenle basit bir uygulamadan dolayı öldürülmesi pek makul görünmemektedir.

Klasik kaynaklar Abîd b. Ebras'ın ölümü hakkında pek fazla bir yorumda bulunmaz³¹ iken Osmanlı dönemi âlimlerinden Bağdatlı Müderriszâde Mehmed Fehmi "Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye" adlı kitabında söz konusu olaya farklı bir açıdan bakmaktadır. Ona göre "yevm-u naîm" ve "yevm-u bu's" adı altında, iki farklı günün Münzir b. Mâissemâ tarafından tahsis edilmesi, daha sonra o günün bilindik iletişim araç ve yolları ile bu uygulamanın Araplara bildirilmesi ihtimal dâhilindedir. Ancak hiçbir gerekçe olmadan bazı insanların nimete layık görülmesi bazılarının da cezaya çarptırılması gibi bir siyasetin tatbik ve kabulünün mümkün olamayacağını ifade eder. Arapların fitratı, bu gibi uygulamaları

²⁶ Ebras, *Dîvânu Abîd b. el-Ebras*, 48.

²⁷ Galâyînî, *Ricâlu mu'allakâti'l-aşr*, 303.

²⁸ Ebras, *Dîvânu Abîd b. el-Ebras*, 10.

²⁹ Abdulkadir el-Bağdâdî, *Hizânetu'l-edeb*, thk. Abdusselam Muhammed Harun (Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1997/1418), 2/218.

³⁰ وجع الولادة: الطلق

³¹ İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve'ş-şu'arâ*, 2/188.

kabul etmeye müsait değildir. Cahiliye Dönemi'nde Arapların ne kadar hür oldukları ve bağımsız bir şekilde yaşamak istedikleri Cahiliye Dönemi edebiyatında görülmektedir. Araplardan böyle bir uygulamanın sadır olması mümkün değildir. Misal olarak Nâbiga ez-Zubyânî (öl. 604 [?]) gibi insanlar tarafından bilinen ve takdir edilen bir kimseden böyle gerekçesiz ve keyfi bir uygulama beklenemez.³²

Burada görüldüğü gibi Müderriszâde Mehmed Fehmi, Arapların yaratılış özelliklerinden hareketle böyle bir uygulamanın mümkün olmayacağını ifade etmektedir. Nâbiga ez-Zubyânî gibi tanınan bir şairden keyfe dayalı ve dayanağı olmayan bir uygulamayı ortaya koyması beklenemeyeceği gibi, Hîre kralı Münzir b. Mâissemâ'dan da bu tür bir uygulamayı getirmesi beklenemez. Ancak şunun olması mümkündür: Örneğin, belirli bir gün idama mahkûm olan suçluların ve başka bir gün mükâfata layık görülen kişilerin hükümlerinin uygulanacağına dair bir ilan yapılabilir. Böyle bir uygulamanın olması da makul ve mantıklıdır. Ayrıca bir devlet içindeki görevlerin farklı iş bölümlerine ayrılmasına da uygun düşmektedir.³³

Bu değerlendirmelerden sonra Müderriszâde Mehmed Fehmi, Abîd b. Ebras'ın öldürülmesinin şu şekilde olabileceğinin mümkün olduğunu söyler. Abîd b. Ebras, herhangi bir sebepten ötürü idamı hak edecek bir eylemde bulunmuştur. Münzir b. Mâissemâ da onun cezasını "yeomu bu's" gününde tatbik etmiştir. Ancak Münzir b. Mâissemâ'nın bu uygulaması halk tarafından yanlış anlaşıldığı için de Abîd b. Ebras'ın böyle basit bir sebepten dolayı öldürüldüğüne inanılmıştır. Sonuç olarak Müderriszâde Mehmed Fehmi'nin burada ortaya koyduğu yorumun, Abîd b. Ebras'ın öldürülme olayını daha anlaşılır kılma konusunda önemli bir bakış açısı sağladığı söylenebilir.³⁴

5. Şairliği

Abîd b. Ebras Cahiliye Dönemi'nin seçkin şairlerinden biridir. Şiirleriyle insanların gönül dünyasına dokunabilmiştir. Ayrıca şiirlerindeki bazı ifadeler, darb-ı mesel olarak kullanılmıştır.³⁵ Kaynakların birçoğu onun şairlik yönünü ifade etmek için şiir, edebiyat ve diğer ilim dallarında önde gelen, üstün ve yetenekli manasına gelen فُحُولٌ "fuhûl" terimini kullanmaktadır. Cahiliye Dönemi şairleri belirli kategoriler çerçevesinde sınıflandırılırken, Abîd b. Ebras'ın adı önemli şairler arasında anılmıştır. Bu bağlamda İbn Sellâm el-Cumahî (öl. 231/846 [?]), Abîd b. Ebras'ı Cahiliye Dönemi'nin yetenekli şairleri arasında dördüncü tabakada ele almaktadır. Onun ismini, Alkame b. Fahl (öl. 3/625 [?]), Tarafe b. Abd (öl. 564 [?]) ve Adî b. Zeyd el-İbâdî (öl. 600 civarı) gibi şairlerle birlikte anmaktadır. Uzun zaman önce yaşadığını, kendisinden çokça bahsedildiğini ve büyük bir şöhrete sahip olduğunu ifade etmektedir. Şiirlerinin dağınık ve kayıp olduğunu, sadece فَاقْرَ مِنْ أَهْلِهِ مَلْحُوبٌ فَالْفُطَيْبَاتُ فَالذَّنُوبُ "Melhûb (suyu/kaynağı), Kuttabiyyât dağ ve Zenûb mevkiî kendi sakinlerinden yoksun kaldı" ile başlayan kasidesini (Kasîdetu'l-bâiyye) bildiğini bunun dışında herhangi bir şiirini bilmediğini belirtmektedir.³⁶

Dil, edebiyat, tarih, Kur'ân ve hadis ilimlerinde hicri üçüncü yüzyılın önemli âlimlerinden biri olan İbn Kuteybe ed-Dîneverî (öl. 276/886), "eş-Şi'r ve ş-su'arâ" adlı eserinde Abîd b. Ebras'ın Cahiliye Dönemi şairi ve uzun ömürlü bir kimse olduğunu ifade etmektedir. En güzel şiirinin "Kasîdetu'l-bâiyye" olduğunu belirtip, onun مُعَلَقَاتُ السَّبْعِ "yed-i askı" dan biri olduğunu dile getirmektedir.³⁷ Yine aynı eserde şöyle bir rivayet aktarılmaktadır. Muhadram olarak ifade edilen hem Cahiliye hem de İslam devirlerinde yaşamış³⁸ ve hicivleriyle tanınan şair el-Hutay'e'ye (öl. 59/678 [?]), en iyi Arap şairinin kim olduğu

³² Bağdatlı Müderriszâde Mehmed Fehmi, *Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye* (Ankara: Fecr Yayınları, 2021), 2/772.

³³ Fehmi, *Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye*, 2/772.

³⁴ Fehmi, *Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye*, 2/772.

³⁵ Fehmi, *Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye*, 2/766.

³⁶ İbn Sellâm el-Cumahî, *Tabakâtü fuhûli'ş-şu'arâ*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir (Cidde: Dâru'l-Medenî, 1974), 1/137-139.

³⁷ İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve ş-su'arâ*, 1/187-188.

³⁸ Çetin, *Eski Arap Şiiri*, 5-6.

sorulduğunda, Zuheyr b. Ebî Sulmâ (öl. 609/[?]) ve Abîd b. Ebras şeklinde cevap verir. Daha sonra da onlardan sonra en iyi şairin kendisi olduğunu ifade eder.³⁹

Benzer bir şekilde Kufe dil mektebi âlimlerinden biri ve şair olan Muâz b. Müslim el-Herrâ'ya (öl. 187/803), Cahiliye Dönemi'nde yaşayan en iyi şairlerin kimler olduğu sorulduğunda, böyle bir soruya İmruu'l-Kays, Züheyr ve Abîd b. Ebras şeklinde cevap verir.⁴⁰ Bununla birlikte yaşadığı dönemin önde gelen dil ve edebiyat âlimlerinden Hafîb et-Tebrîzî (öl. 502/1109) "*Şerhu'l-kasâidi'l-'aşr*" adlı eserinde Abîd b. Ebras'ın "*Kasîdetu'l-bâiyye*"sini on muallakadan biri olarak ele almıştır.⁴¹ Ayrıca hicri yüz yetmiş yılında vefat eden Ebû Zeyd Muhammed b. Ebi'l-Hattâb el-Kureşî, "*Cemheretu eş'âri'l-Arap*" adlı kitabında Abîd b. Ebras'ı mücemherât sahiplerinden biri olarak kabul etmektedir. Bir diğer ifadeyle yedi muallaka sahiplerinden sonra ikinci tabakada yetenekli olarak kabul edilen şairlerden biri olarak ele almakta⁴² ve onun muallakasını da ilk mücemhere olarak vermektedir.⁴³ Bunlara ilaveten Arap dili ve edebiyatı münekkitlerinden Hasan b. Bişr el-Âmidî (öl. 371/981), "*el-Mu'telif ve'l-muhtelif*" adlı kitabında Abîd b. Ebras'ı, uzun zaman önce yaşamış meşhur bir şair olarak tanıtmaktadır.⁴⁴

Yukarıda isimleri zikredilen dil ve edebiyat âlimlerinin Abîd b. Ebras'ın şairliği hakkında dile getirdikleri değerlendirmeler ayrıca onun "*Kasîdetu'l-bâiyye*"sini⁴⁵ bir muallaka olarak görmeleri, onun önemli bir şair olduğunu ortaya koymaktadır. Cahiliye Dönemi'nin yetenekli şairlerden biri olarak kabul görülmesi gerektiğini göstermektedir. Ayrıca Abîd b. Ebras'ın Cahiliye Dönemi'nin kabiliyetli şairleri arasında hangi tabakada yer aldığına bakılmaksızın, onun şiirlerinin Cahiliye toplumu için değerli olduğunu da belirtmektedir.⁴⁶

Abîd b. Ebras, Cahiliye Dönemi'nin önemli bir şairi kabul edilmesine rağmen şiirleri, kadîm ulema tarafından pek fazla ilgi görmemiş ve üzerinde ciddi bir ilmi çalışma yapılmamıştır. Kendi çağdaşları İmruul-Kays gibi şairlerin şiirleri, birçok yönden ele alınmıştır. Ancak onun şiirleri, kendi muasırlarına nazaran böyle bir ilmi ihtimamı elde edememiştir Bunun nedenlerini şu şekilde sıralamak mümkündür. Birincisi, yukarıda Arap edebiyatı ve şiiri konusunda uzman bir şahsiyet olan İbn Sellâm el-Cumahî'nin belirttiği gibi Abîd b. Ebras'ın şiirlerinin çoğu kayıp ve dağınık olabilir. Bundan ötürü de onun şiirlerine ulaşmak ve onlarla ilgili bir değerlendirme yapmak mümkün olmamıştır. İkincisi Abîd b. Ebras, şiirlerinde birçok garip kelime kullanmıştır. Bu durum, şiirlerinin anlaşılmasına ve dolayısıyla ilgi görmemesine neden olmuştur.⁴⁷ Üçüncüsü, Abîd b. Ebras'ın şiirlerinde kullandığı vezin ölçülerinde zihaf ve illet gibi kusurların çok olmasıdır. Yetenekli ve usta şairlerin şiirlerinde pek fazla görülmeyen bu türden hataların Abîd b. Ebras'ın şiirlerinde fazlaca bulunması, onun şiirlerinin değerini düşürmüştür. Ebu'l-Alâ el-Ma'arrî (öl. 449/1057) de bu hususa işaret ederek şöyle demiştir:

كَمَا اِخْتَلَّ فِي وَزْنِ الْقَرِيضِ عَبِيدُ

وَقَدْ يُخْطِئُ الرَّأْيُ امْرِئًا وَهُوَ حَازِمٌ

*Abîd, şiir vezninde hata yaptığı gibi insan, tedbir ehlinde olsa da bazen bir görüş veya fikirde hata yapabilir.*⁴⁸
[Tavîl]

³⁹ İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-şu'arâ*, 1/241.

⁴⁰ Bağdâdî, *Hizânetu'l-edeb*, 1/126.

⁴¹ Tebrîzî, "*Şerhu kasâidi'l-'aşr*", 2; 535.

⁴² Fehmi, *Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye*, 2/766.

⁴³ Ebû Zeyd Muhammed el-Hattâb el-Kureşî, *Cemheretu eş'âri'l-'Arab*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Kahire: Dâru Nahdati Mısır, 1981), 98.

⁴⁴ Âmidî, *el-Mu'telif ve'l-muhtelif*, 227.

⁴⁵ Ebras, *Dîvânu Abîd b. el-Ebras*, 19.

⁴⁶ İbn Reşîk el-Kayrevânî, *el-Umde*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Kahire: Dâru'l-Cil, 1981/1401), 1/103.

⁴⁷ Câsim, *Abîd b. Ebras*, 59; Ebras, *Dîvânu Abîd b. el-Ebras*, 15.

⁴⁸ Galâyînî, *Ricâlu mu'allakâti'l-'aşr*, 309.

Abîd b. Ebras gibi usta ve yetenekli bir şairin şiirlerinde aruz ölçüsü kusurları türünden hataların bulunması onun şiirlerinin ilim erbabı tarafından ele alınmasını olumsuz bir şekilde etkilemiştir. Benzer şekilde Abîd b. Ebras'ın yedi veya on muallaka sahiplerinden biri kabul edilip veya edilmeyeceği konusunda da yukarıda ifade edilen hususun etkili olduğu söylenebilir. Çünkü muallakâtî's-seb'a şairlerinden bu tür hataları sıkça yapmaları beklenemez. Bu bağlamda "Ricâlu mu'allakâtî'l-'aşr" adlı kitabın yazarı Mustafa el-Galâyînî ve söz konusu kitaptan yararlanan Bağdatlı Müderriszâde Mehmed Fehmi, Abîd b. Ebras'ın aruz ölçüsünde hata yapabileceğine ihtimal veremediklerini ifade etmektedirler. Eğer böyle bir hata söz konusuysa, bu durumun büyük olasılıkla râvilerin şiirleri hatalı veya yanlış kaydetmeleri ve nakletmelerinden kaynaklandığını belirtmektedirler. Görüldüğü kadarıyla her iki yazar da Abîd b. Ebras'ın şiir konusundaki yeteneğinden yola çıkarak, söz konusu hataların onun tarafından yapılmış olabileceğini düşünmedikleri için bu hataları, râvi hataları üzerinden temellendirmeye çalışmışlardır.⁴⁹

6. Divânı

Abîd b. Ebras, Cahiliye Dönemi'nde yaşamış bir şairdir. Cahiliye kültürünün egemen olduğu sosyal bir çevrede yetişmiş ve hayatını bu ortamda sürdürmüştür. Yaşadığı dönemin sosyal ve siyasal hayat şartlarından etkilenmiş olup, dolayısıyla şiirleri, yaşadığı ortamın kültürel özelliklerini yansıtmaktadır. Şiirlerini Cahiliye Dönemi şiirinin genel çerçevesi içerisinde kaleme almıştır. Şiirin temel özellikleri konusunda diğer Cahiliye Dönemi şairleriyle aynı çizgiyi takip etmiştir. Bu dönemin temel konuları olan medih (övgü), hiciv (yergi), mersiye (ağıt), gazel (aşk), vâsif (tasvir) ve fahr (övünme) gibi temalarda şiirler söylemiştir. Tasvir ve övünme konularında ise öne çıkmıştır. Bu alanlarda daha güzel ve etkileyici şiirler ortaya koymuştur. Örneğin yağmur, kasırga ve deveyi tasvir eden şiirleri, edebiyat çevreleri tarafından takdirle karşılanmıştır. Bazen de tasvir şiirleri konusundaki yeteneğinden dolayı bu alanın yetkin şairlerinden biri olarak kabul görmüştür.⁵⁰ Zira tasvir, Cahiliye şiirinin en önemli tarzı olan kasidenin edebi yoğunluk açısından zengin ve mühim kısımlarından birini oluşturmaktadır.⁵¹

Abîd b. Ebras'ın ele aldığı şiirlerde bir konu bütünlüğü sağlanmamıştır. Konular veya beyitler arasında geçişkenlik söz konusudur ve bir konudan diğerine sık sık geçişler yapılmaktadır.⁵² Bu geçişler sırasında konular arasında güçlü bir bağ kurulmamıştır. Kalıntılardan bahsederken sevgiliye oradan da yaşanan maceralara intikaller yapılmaktadır. Abîd b. Ebras'ın benimsediği bu yöntem, sadece kendisine özgü değildir; çağdaşlarının şiirlerinde de sıkça başvurulan bir tekniktir.⁵³

Buna paralel bir şekilde Abîd b. Ebras'ın divânında kullandığı üslup da tekdüze olmayıp çeşitli farklılıklar göstermektedir. Yer yer güçlü ve akıcı ifadeler kullanırken kimi zaman da bundan uzak bir üslup ortaya koymaktadır.⁵⁴ Kendi kabilesinin diğer kabilelerden üstün olan niteliklerini ifade ederken şiir konusundaki bütün yeteneğini ortaya koymaya gayret etmektedir. Somut şeyler ve tarihi gerçekliklerden istifade ederek görkemli, ihtişamlı, kuvvetli ve akıcı bir üslup oluşturmaya çalışmaktadır. Mübalağalı ifadelerle daha sık başvurmaktadır.⁵⁵ Garip ve az bilindik kelimeler kullanmaktadır.⁵⁶ Cahiliye Dönemi'nde her şair, kendi kabilesinin sözcüsü ve savunucusu olması hasebiyle en etkileyici ve güzel şiirleriyle⁵⁷ kabilelerini temsil etme gayretinde olmuşlardır.⁵⁸ Bununla birlikte Abîd b. Ebras, kendi

⁴⁹ Galâyînî, *Ricâlu mu'allakâtî'l-'aşr*, 309; Fehmi, *Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye*, 2/782.

⁵⁰ Ebras, *Divânü Abîd b. el-Ebras*, 15; Câsim, *Abîd b. Ebras*, 55-16.

⁵¹ Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi-I*, 115.

⁵² Ebras, *Divânü Abîd b. el-Ebras*, 15.

⁵³ Câsim, *Abîd b. Ebras*, 207-209.

⁵⁴ Ebras, *Divânü Abîd b. el-Ebras*, 15-16.

⁵⁵ Câsim, *Abîd b. Ebras*, 196.

⁵⁶ Câsim, *Abîd b. Ebras*, 191.

⁵⁷ Abdurrahman Fehmi, *İslam Medeniyeti Tarihi* (İzmir: Yeni Akademi Yayınları, 2005), 113.

⁵⁸ Çetin, *Eski Arap Şiiri*, 9.

duygu ve hatıralarından bahsedince daha duygusal ve yumuşak bir üslup kullanmıştır.⁵⁹ Deve, bulut, yağmur ve şimşek gibi konulardan bahsederken betimleyici bir üslup kullanmakta ve bu konuları tasvir ederken teşbih gibi edebi sanatlara başvurmaktadır.⁶⁰

Cahiliye Dönemi'nden günümüze ulaşan şiirlerin belli bir vezin ve kafiye ölçüsüne göre yazıldığı bilinmektedir.⁶¹ Bu dönemde aruz ilminin kaide ve kuralları, Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî (öl. 175/791) tarafından sistemleştirildiği⁶² şekliyle bilinmediği ilim çevreleri tarafından ifade edilen hususlardan biridir. Ancak var olan ve temel aruz ölçülerine göre yazılan şiirler, o dönemde, günümüzdeki gibi sistemli ve gelişmiş haliyle olmasa bile belli başlı aruz ölçülerinin bir şekilde bilindiğini veya en azından doğal fitrat üzere bunların şiirlere uygulandığını ortaya koymaktadır.⁶³ Bu bağlamda Abîd b. Ebras da şiirlerini, tavîl, kâmil, basît, vâfir, munserih, hafif ve remel gibi temel aruz ölçüleriyle ele almıştır.⁶⁴

7. Muallakası

Abîd b. Ebras'ın divânında ele aldığı en güzel kasidelerinden biridir. Ayrıca "*Kasîdetu'l-bâiyye*" olarak adlandırılmıştır. Kasidede beyitlerin sonlarındaki kafiye meydana getiren ve revî olarak da ifade edilen asıl harf bâ (ب) olduğu için kendisine söz konusu isim verilmiştir. Abîd b. Ebras'ın kendi muallakasını neden yazdığı konusu ile ilgili kaynaklar belirli bir sebep zikretmemektedir. Kendi kabilesine yapılan bir saldırı sonucunda onu ele almış olabileceği gibi⁶⁵ aklına gelen veya kalbine doğan hikmetli ve öğüt verici ifadeleri dile getirmek için de ele almış olabilir.⁶⁶

Abîd b. Ebras'ın muallakası aruz ölçülerinden basît bahri ile yazılmış olup mustef'ilun, fâ'ilun, mef'ûlun vezni ile yazılmıştır.⁶⁷ Ancak kendisinde vezin birliği bulunmamaktadır. Birçok beyitte vezin ölçüsü muhteldir.⁶⁸ Bahir ve vezindeki söz konusu karışıklık, Abîd b. Ebras'ın edebiyat çevrelerinden eleştirilmesine sebep olduğu da ifade edilebilir.⁶⁹

Abîd b. Ebras, kabilesinin yaşadığı eski yerleri zikrederek muallakasına şöyle bir giriş yapmaktadır:

فَالْقَطِيبَاتُ فَالذَّنُوبُ	أَفْقَرَ مِنْ أَهْلِهِ مَلْحُوبُ
وَعَبَّرَتْ خَالَهَا الْخُطُوبُ	وَبَدَّلَتْ مِنْ أَهْلِهَا وَحُوسًا
فَكُلُّ مَنْ خَلَّهَا مَخْرُوبُ	أَرْضٌ تَوَارَتْهَا الْجُدُوبُ
وَالشَّيْبُ شَيْنٌ لِمَنْ يَشُوبُ	إِمَّا قَتِيلًا وَإِمَّا هُلُكًا
كَأَنَّ شَأْنَهُمَا شَعِيبُ	عَيْنَاكَ دَمْعُهُمَا سَرُوبُ
مِنْ هَضْبَةٍ دُونَهَا لُيُوبُ	وَإِهْيَئْ، أَوْ مَعِينٌ مَعْنُ
أَنْى، وَقَدْ رَاعَكَ الْمَشِيبُ	تَصْبُوبُ، وَأَنْى لَكَ التَّصَابِي
وَكُلُّ ذِي أَمَلٍ مَكْدُوبُ	فَكُلُّ ذِي نِعْمَةٍ مَخْلُوسُ

⁵⁹ Ebras, *Divânu Abîd b. el-Ebras*, 5.

⁶⁰ Câsim, *Abîd b. Ebras*, 80-89.

⁶¹ Şevkî Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî el-'asru'l-câhilî* (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1960), 183-184.

⁶² Abdulaziz Atîk, *'İlmu'l-'arûz ve'l-kâfiye* (Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, 2017), 7-10.

⁶³ Çetin, *Eski Arap Şiiri*, 50-51.

⁶⁴ Câsim, *Abîd b. Ebras*, 214-215.

⁶⁵ Ebras, *Divânu Abîd b. el-Ebras*, 19.

⁶⁶ Galâyînî, *Ricâlu mu'allakâtî'l-'aşr*, 309; Fehmi, *Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye*, 2/782.

⁶⁷ Galâyînî, *Ricâlu mu'allakâtî'l-'aşr*, 309.

⁶⁸ Fehmi, *Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye*, 2/782; Ebras, *Divânu Abîd b. el-Ebras*, 19.

⁶⁹ Ebras, *Divânu Abîd b. el-Ebras*, 19.

وَكُلُّ ذِي سَلْبٍ مَسْلُوبٌ
وَعَائِبُ الْمَوْتِ لَا يُؤُوبُ

وَكُلُّ ذِي إِبِلٍ مُؤَزَّوْتٌ
وَكُلُّ ذِي غَيْبَةٍ يُؤُوبُ

Melhûb (suyu/kaynağı), Kuttabiyyât dağı ve Zenûb mevkiî kendi sakinlerinden yoksun kaldı.

Onların yerini vahşi hayvanlar almıştır, talihsizlikler/aksilikler onların yaşamlarını değiştirmiştir.

Bir yer ki kuraklık oraya varis olmuştur, orada yaşayan sakinler gasp edilmiş/soyulmuştur.

Ya öldürülmüş ya da helak⁷⁰ olmuştur, yaşlanan bir kimse için yaşlılık/yaşlanma bir utançtır.

Gözlerin, onlardaki gözyaşı akar ve (gözlerinin) durumu sanki bir su kırbasına benzer.

Delinmiş bir kırbaya veya altı uçurum bir tepe başındaki su pınarlarından bir pınara benzer.

Çocukluk özlemi çekiyorsun, nasıl olur da çocuklaşırsın? Nasıl, yaşlılık seni gözetirken.

Her nimet/mal sahibinin elinden nimeti alınır, her ümit veya arzu sahibi de yanlıtır/kandırılır.

Her deve sahibi onu başkasına miras bırakır, mal-mülk yağmalayan herkes de başkaları tarafından yağmalanır.

Bulunmayan/yok olan⁷¹ herkes geri dönecek ancak ölümün yok ettiği kişiler geri dönmeyecek.⁷² [Basît]

Abîd b. Ebras, yukarıdaki beyitlerde birbirinden farklı birçok konudan bahsetmektedir. İlk olarak kendi kabilesinin yaşadığı eski yerleşim yerlerine değinmektedir. Kuraklık ve ardından yaşanan saldırılar sonucunda bu yerlerden ayrılmak zorunda kaldıklarını ve bu durumdan duyduğu üzüntüyü ifade etmektedir. Ayrıca yaşlılık konusuna da temas etmektedir. Yaşlılık döneminde çocukluk zamanlarına özlem duyulduğunu ve o dönemdeki gibi bir hayat sürdürmenin mümkün olamayacağını, şaşkın bir üslupla dile getirmektedir. Buna ilaveten dünya nimetlerinin, arzu ve isteklerinin geçici olduğuna vurgu yapmaktadır. Dünyada sahip olunan şeylerin değerli de olsa başkalarına miras kalacağını ve ölümden sonra bir geri dönüşün mümkün olmadığını ifade etmektedir.

8. Şiirlerinde Ele Aldığı Konular

8.1. Medih

Medh (المدح), övmek ve yüceltmek manalarına gelmekte olup yermek (الهجاء) kelimesinin zıddı olarak kullanılmaktadır.⁷³ Buna ilaveten medîh (المدح) ise güzel olan şeyleri övmek;⁷⁴ bir kimsenin veya bir şeyin iyiliklerini, üstün niteliklerini dile getirerek onun değerini yüceltmek manalarına gelmektedir.⁷⁵ Medîh, şiirin temel konularından biridir.⁷⁶ Bu anlamda söylenen şiirlere methiye denir. Methiye, övgü amacıyla ele alınan kasidelerin genel adıdır.⁷⁷

Övülme ve beğenilme arzusu, insanın tabiatında yerleşik bir şekilde bulunduğu için methiye şiirlerinin insanlık tarihi kadar eski olduğu söylenebilir.⁷⁸ Her toplum, kendi güzel özelliklerini şiirlerine

⁷⁰ Kendi eceliyle ölmek

⁷¹ Veya: Ortada bulunmayan/gözükmeyen

⁷² Galâyînî, *Ricâlu mu'allakâti'l-'aşr*, 310-311.

⁷³ Ebu'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Kulliyât*, thk. Adnan Derviş - Muhammed el-Misrî (Beyrut: Muessetu'r-Risâle, 2018/1439), 723; *el-Edebu'l-Câhilî* (Dimaşk: Mektebetu'l-Îmân, 1994/1412), 160.

⁷⁴ Kefevî, *el-Kulliyât*, 723.

⁷⁵ Kubbetaltı Lugatı, "Medîh", (Erişim 06.08.2024).

⁷⁶ *el-Edebu'l-Câhilî*, 160.

⁷⁷ Yaşar Aydemir, "Methiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/410.

⁷⁸ Demiryak, *Arap Edebiyatı Tarihi-I*, 129.

yansıttığı gibi, Araplar da değer verdikleri önemli niteliklerini şiirlerinde dile getirmişlerdir. Kendi kabile ve reislerinin başından geçen önemli olayları, methiye şiirlerinde ele almışlardır.⁷⁹ Bununla birlikte cömertlik, şecaat, vefa, himaye gibi hasletlere büyük bir önem vermişlerdir. Ayrıca bu meziyetlere sahip olan kişilerden övgüyle bahsetmişlerdir.⁸⁰

Methiye şiirleri, Cahiliye Araplarında en yaygın olan edebi konuların başında gelir. Bu durumun arkasında Cahiliye toplum yapısının büyük bir etkisi vardır. Kabile hayatı, kabileler arasındaki su kaynakları ve mera alanları üzerindeki çekişme, düşmanlıklar, aylarca ve yıllarca devam eden savaşların methiye şiirlerinin ortaya çıkmasında büyük bir etkene sahip olduğu söylenebilir. Kâbe'ye tavaf için gelen hacıların bazı hizmet görevlerini ifa etmek, çarşı, pazar ve toplantı yerlerine sahip olmak bunun yanında asil bir soya sahip olmak ve kabile içerisindeki asabiyet bağı, söz konusu şiirin gelişmesi açısından önemli faktörler olmuştur.⁸¹

Cahiliye Dönemi şairleri tarafından dile getirilen şiirlerinin önemli bir kısmının medîh ile ilgili şiirler olduğu ifade edilebilir. Şairler hem kabilelerini yüceltmek hem de kendi bireysel erdemlerinden bahsetmek için medîh türünden şiirler kaleme almışlardır. Bu bağlamda Abîd b. Ebras da farklı amaç ve konular çerçevesinde medîh ile ilgili şiirler dile getirmeye çalışmıştır. Bu anlamdaki bazı şiir örnekleri şu şekildedir:

كَأَسَدٍ لَا يُنَىٰ لَهَا بِفَرَسٍ	فِي أُسْرَةٍ يَوْمَ الْحِفَاطِ مَصَالِتٍ
مِنْ خَيْرِهِمْ فِي غِبْطَةٍ وَبَيْسٍ	وَبُنُو خَزِيمَةَ يَعْلَمُونَ بِأَنَّنَا
لَهُمْ وَلَيْسَ النَّطْحُ بِالْمُؤْمُسِ	نُبْكِي عَدُوَّهُمْ وَيَنْطَحُ كَبِشْنَا

*Savunma gününde (savaşında) topluluk içerisinde kılıcını çekmiş kimseler aslanlara benzerler, av olarak onlara yaklaşılmaz.*⁸²

Benî Huzeyme kabilesi, cesaret ve imrenme açısından onlardan daha iyi olduğumuzu bilir.

*Onların düşmanlarını açlatır ve koç(larımız) da onlara toslar, ancak toslama sıradan bir temas/dokunma gibi değildir.*⁸³ [Kâmil]

فَقَلْبِي عَلَيْهِمْ هَالِكٌ جَدَّ مَغْلُوبٍ	تَذَكَّرْتُ أَهْلِي الصَّالِحِينَ بِمَلْحُوبٍ
وَأَهْلَ الْعِتَاقِ الْجُرْدِ وَالْيَرِّ وَالطَّيِّبِ	تَذَكَّرْتُ أَهْلَ الْخَيْرِ وَالْبَاعِ وَالنَّدَى
كَأَنَّ جَدُولَ يَسْقَى مَرَاعَ مَخْرُوبٍ	تَذَكَّرْتُهُمْ مَا إِنْ تَجِفُّ مَدَامِي
تَسَدِّيئُهُ مِنْ بَيْنِ سِرٍّ وَمَخْطُوبٍ	وَبَيْتٍ يَفُوحُ الْمِسْكَ مِنْ حُجْرَاتِهِ

Melhûb mevkiindeki salih kimseler olan ailemi/kabilemi hatırladım, kalbim onlar için harap oldu ve çok perişan hale geldi.

Cömertlik, kerem ve hayır ehli olan ayrıca doğruluk, güzel ahlak ve kısa tüylü asil atlar sahibi olan ailemi/kabilemi hatırladım.

⁷⁹ Dayf, *Tarîhu'l-edebe'l-'Arabî el-'asru'l-câhili*, 210.

⁸⁰ Furat, *Arap Edebiyatı Tarihi*, 1/151.

⁸¹ Câsim, *Abîd b. Ebras*, 73-75.

⁸² Yani onları öldürmek mümkün değildir.

⁸³ Ebras, *Divânu Abîd b. el-Ebras*, 71.

Onları hatırladım, göz pınarlarım kurumadı, sanki Mağlûb⁸⁴ mevkisindeki tarlaları sulayan bir dere gibi.

Sırr ve Mahtûb⁸⁵ meokileri arasında bulunan ve odalarından misk kokusu yayılan bir eve girdim.⁸⁶ [Tavîl]

مَنْ يُسَوِّي الرُّؤُوسَ بِالْأَذْنَابِ؟	إِنَّمَا خُلِقْنَا رُؤُوسًا
نَجْعَلُ الْمَالَ جُنَّةَ الْأَخْسَابِ	لَا نَقِي بِالْأَخْسَابِ مَالًا وَلَكِنْ
ذِي خِذَايمِ وَطَعْنِنَا بِالْجِرَابِ	وَتَصُبُّ الْأَعْدَاءُ عَنَّا بِضَرْبِ
بِوَصَارِ الْعُبَايُ فَوْقَ الدُّوَابِ	وَإِذَا الْخَيْلُ شَمَّرَتْ فِي سَنَا الْجَزِ

Biz ancak başlar/liderler olarak yaratıldık, kim başları kuyruklarla eşit görebilir?

Mal/mülkü, asalet/şeref ile himaye etmeyiz fakat mülkü, asalet için bir sipere dönüştürürüz.

Keskin kılıç darbesi ile düşmanları kendimizden uzaklaştırır, mızrak ile de öldürürüz.

Atlar, mızrağın parıltısıyla birlikte hızlandığı ve toz bulutu onların kâküllerinin üzerini kapladığı zaman.⁸⁷ [Hafif]

Yukarıdaki beyitlerde görüldüğü gibi Abîd b. Ebras, Cahiliye Dönemi'nde en fazla iftihar vesilesi olarak ifade edilen ve diğer kabilelere karşı üstünlük aracı olarak da kullanılan hasletlerle kendi kabilesini methetmeye çalışmıştır. Savaş alanında cesur ve atılgan olmak, düşmandan korkmamak bu hasletlerin başında gelmektedir. Ayrıca ahlaki erdemler olarak ifade edilebilecek güzel ahlak sahibi olmak, yardımsever olmak, cömert ve kerem sahibi olmak da kabilenin öne çıkan değerleridir. Bununla birlikte asalet ve şeref sahibi olmanın, mal ve mülk sahibi olmaktan daha kıymetli ve üstün olduğu ortaya çıkmaktadır. Asaletin dünya malına feda edilemeyeceğine vurgu yapılmaktadır.

8.2. Tasvir

Cahiliye şiirinin önemli konularından biri tasvirdir. Arap edebiyatı terminolojisinde tasvir terimi vasf kelimesi ile ifade edilmektedir. Vasf, bir şeyin nitelik ve niceliği ile zikredilmesine denir.⁸⁸ Bir diğer ifadeyle varlıkların hissi ve manevi özelliklerinin tasvir edilmesidir. İbn Reşîk el-Kayrâvânî'ye (öl. 456/1064) göre vasf, asıl itibariyle ortaya çıkarmak (كشَف) ve aşîkâr (إظهار) etmektir. Kudâme b. Cafer'e (öl. 337/498) göre ise bir şeyi içinde bulunduğu hal, durum ve keyfiyet ile birlikte onu zikretmektir.⁸⁹ Bununla birlikte vasf veya tasvir, Cahiliye şiirinde geniş bir kullanım alanına sahip olmuştur. Neredeyse Cahiliye şairleri gözlerinin iliştikleri her şeyi tasvir etmeye çalışmışlardır. Özellikle de çöl hayatını bütün öğeleriyle anlatmaya gayret etmişlerdir. Çöl yolculuğu, kat edilen mesafeler, tabiat, terkedilen yerler, savaş ve savaş aletleri, şarap, deve, kartal, karga ve tabiat olayları da tasvir edilen konular arasındadır.⁹⁰

Tasvir, Cahiliye şiirinin ayrılmaz bir parçası olmasından dolayı bütün şairlerin zaman zaman başvurduğu duygu, düşünce ve hayalini satırlara döktüğü bir betimleme aracı olmuştur. Bu anlamda Abîd b. Ebras'ın şiirlerine bakıldığı zaman onun tasviri sıkça kullandığı görülmektedir. At, kalıntılar,

⁸⁴ Benî Esed'in yaşadığı bölgede bir yer adıdır. Ebras, *Divânü Abîd b. el-Ebras*, 33.

⁸⁵ Benî Esed'in yaşadığı bölgede yer adlarıdır. Ebras, *Divânü Abîd b. el-Ebras*, 33.

⁸⁶ Ebras, *Divânü Abîd b. el-Ebras*, 33.

⁸⁷ Ebras, *Divânü Abîd b. el-Ebras*, 37.

⁸⁸ Râgîb el-İsfehânî, *Müfredat*, çev. Mustafa Yıldız (İstanbul: Çıra Yayınları, 2020), 1013.

⁸⁹ Kayrevânî, *el-Umde*, 2/1096-1097.

⁹⁰ Dayf, *Tarîhu'l-edebi'l-'Arabî el-'asru'l-câhili*, 214-219; Çetin, *Eski Arap Şiiri*, 75-76; Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi-I*, 145; *el-Edebu'l-Câhili*, 64.

gece, gençlik, ihtiyarlık, çöl, fırtına, bulutlar, şimşek ve yağmur tasvir ettiği konuların başında gelmektedir.⁹¹ Özellikle de yağmur tasviri, şairlik yeteneğinin tebarüz ettiği bir alan olmuştur.⁹² Tasvir ile ilgili bazı şiirleri şöyledir:

وَلَا يُفَارِقُنِي مَا عِشْتُ دُو حَقَبٍ⁹³ نَهْدُ الْقَدَالِ جَوَادٌ غَيْرُ مَلَوَاحِ
أَوْ مُهْرَةٌ مِنْ عِتَاقِ الْخَيْلِ سَابِحَةٌ أَتَمَّا سَخَقُ بُرْدٍ بَيْنَ أَرْمَاحِ

Çabuk susamayan, asil, uzun enseli, palan vurulmuş (at), yaşadığım sürece sürekli yanımdadır.

*Veya asil atlardan doğan, rüzgâr gibi koşan bir kısrak, muhakkak ki o mızraklar arasında yıpranmış bir elbiseye benzer.*⁹⁴ [Basît]

هَاتِيكَ تَحْمِلِي وَأَبْيَضَ صَارِمًا وَمُحَرَّبًا فِي مَارِنٍ مَخْمُوسٍ

*Şu keskin kılıç ve ucu beş arşın uzunluğundaki bir mızrak ile kuşanırım.*⁹⁵ [Kâmil]

كَأَنَّهَا لِقُوَّةٍ طَلُوبٌ تَجَنُّ فِي وَكْرِهِمَا التُّلُوبُ
بَآتَتْ عَلَى إِزْمٍ رَابِنَةٌ كَأَنَّهَا شَيْخَةٌ رَقُوبٌ
فَأَصْبَحَتْ فِي غَدَاةٍ قِرْوٌ يَسْقُطُ عَنْ رِيشِهَا الضَّرِيبُ
فَأَبْصَرْتُ تُغَلَّبًا مِنْ سَاعَةٍ وَدُونَهُ سَلَسَبٌ جَدِيبُ
فَتَقَضَّتْ رِيشَهَا وَأَنْتَفَضَتْ وَهِيَ مِنْ نَهْضَةٍ قَرِيبُ
فَأَشْتَالِ وَارْتَاعَ مِنْ حَسِيدِهَا وَفِعْلُهُ يَفْعَلُ الْمَدْرُوبُ
فَتَهَضَّتْ نَحْوَهُ حَتِيئَةً وَحَرَدَتْ حَزْدَةً تَسِيبُ
وَقَدَبَ مِنْ رَأْيِهَا دَبِيبًا وَالْعَيْنُ جَمْلًا قَبَا مَقْلُوبُ
فَأَدْرَكْتُهُ فَطَرَحْتُهُ وَالصَّيْدُ مِنْ تَحْتِهَا مَكْرُوبُ

Sanki O,⁹⁶ hızlı kanat çırpan ve kuşların kalplerini yuvasında biriktiren kartaldır.

*Aç ve susuz bir şekilde bir tepenin başına tünedi, evladını kaybetmiş yaşlı bir (kadını) andırır.*⁹⁷

Soğuk bir ayazın sabahında tüylerindeki kırağılar düşmeye başladı.

(Kartal), alt tarafındaki verimsiz ve kurak bir arazide hızlı giden bir tilki gördü.

*(Tilkinin) hareket etmesinin ardından tüylerini silkeleyip hemen ayaklandı.*⁹⁸

⁹¹ Câsim, *Abîd b. Ebras*, 81.

⁹² Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi-I*, 146.

⁹³ İlyas Karlı, *Yeni Sözlük* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2013), 597.

⁹⁴ Ebras, *Dîvânü Abîd b. el-Ebras*, 42; Câsim, *Abîd b. Ebras*, 81-82.

⁹⁵ Ebras, *Dîvânü Abîd b. el-Ebras*, 71.

⁹⁶ O, zamiri ile atını kastetmektedir. Ebras, *Dîvânü Abîd b. el-Ebras*, 25.

⁹⁷ Kartalı, çocuğunu kaybetmiş ve bu yüzden de yeme ve içmeden kesilen yaşlı bir kadına benzetmektedir.

⁹⁸ Muhammed Ali Taha ed-Durre, *Fethu'kebir el-mute'âl 'irabu'l-mu'allakâti'l-'aşri't-tivâl* (Cidde: Mektebetu's-Sevâdi, 1989/1409), 2/549.

(Tilki), Kartalın sesini⁹⁹ duyduğunda korkup kuyruğunu kaldırdı, onun bu hareketini ancak korkmuş (bir hayvan) yapar.

(Kartal), Tilkinin ardından hemen harekete geçip ona doğru hızlıca yöneldi.

Tilki göz kapakları (kartala çevrilmiş bir şekilde) yavaşça yürümeye başladı.

Kartal, onu yakalayıp yere fırlattı,¹⁰⁰ (ayaklarını/altındaki av (tilki) ise kederli/endişelidir.¹⁰¹ [Basît]

تَأَلَّأَ فِي مُمَلَّأَةِ غِصَاصِ	أَرِقْتُ لِصَوِّ بَرْقِ فِي نَشَاصِ
تَنَجُّ الْمَاءِ مِنْ خَلَلِ الْخِصَاصِ	لَوَاقِحِ دُلْحِ بِالْمَاءِ سُحْمِ
تُوَجَّى الْأَرْضَ قَطْرًا ذَا افْتِخَاصِ ¹⁰²	سَحَابٍ ذَاتِ أَسْحَمِ مُكْفَهَرِ
مُجِيلًا دُونَ مَتَعْبِهِ نَوَاصِ	تَأَلَّفَ فَاسْتَوَى طَبَقًا دِكَائِ
بِئِيمٍ أَوْ كَبْخَرِ ذِي نَوَاصِ	كَلِيلِ مُظْلِمِ الْحَجَرَاتِ دَاجِ
إِذَا مَا انْكَلَّ عَنْ لَهْقِي هُصَاصِ	كَأَنَّ تَبَسُّمَ الْأَنْوَاءِ فِيهِ
يَزِينُ صَفَائِحَ الْخُورِ الْقِيَاصِ	وَلَاخَ بِهَا تَبَسُّمٌ وَاضِحَاتِ

Su ile dolup taşan, parlayan yüksek bulutlardaki şimşek sesinden uyuyamadım/uykusuz kaldım.

(Rüzgârın) su ile doldurduğu siyah bulutlar, (kendi) gözeneklerinin boşluklarından suyu akıtır.

Üst üste yığılmış kara bulutlar, toprağın iç yüzünü ortaya çıkarmak için yağmur damlalarını hızlı bir şekilde indirir.

Bir araya gelerek yüksek ve düz katmanlar halinde dizilen bulutların yarıklarından yağmur(lar) boşandı.

Bulutlar, köşe kuytuları kapkaranlık bırakan bir gece veya ulaşılması zor bir deniz gibidir.

(Bulutların) içinde ıslık ıslık ve bembeyaz bir şekilde parlayan şimşekler, batmaya yüz tutan yıldızın¹⁰³ tebessümüne benzer.

Genç kızların yüzlerini güzelleştiren bir tebessümün esnasında görünen dişlerin beyazlığı bulutlarda belirirdi/parladı.¹⁰⁴ [Vâfir]

Savaşların eksik olmadığı cahiliye toplumunda önemli birer sembol olarak kabul gören ve söz konusu dönemin şairleri tarafından da sürekli ele alınan at, silah ve mızrak gibi savaş alanlarında kullanılan canlı ve cansız unsurlar, Abîd b. Ebras'ın şiirlerinde de işlenmiştir. Yukarıdaki beyitlerde görüldüğü gibi Abîd b. Ebras, sürekli yanında bulunan atın niteliklerinden bahsetmiş akabinde de birçok savaşa katılmaktan dolayı yıpranan kısrağı tasvir etmiştir. Aynı zamanda hız açısından atını, bir kartala benzettiği görülmektedir. Bununla birlikte avlanmak için tepebaşına konan ve yalnız bekleyen bir kartalı ele almıştır. Onun tek başına bekleyişini, evladını kaybetmiş yaşlı bir kadın ile betimlemeye çalış-

⁹⁹ Dalışa geçerken çıkardığı ses.

¹⁰⁰ Durre, *Fethu'kebir el-mute'âl*, 2/553.

¹⁰¹ Ebras, *Divânü Abîd b. el-Ebras*, 25-26.

¹⁰² افْتِخَاصِ: Nesnenin iç yüzünü çok araştırmak.

¹⁰³ اواء - نوء: Batmaya yüz tutan yıldız. Muhammed b. el-Mustenîr Kutrub, *el-Ezminetu ve telbiyetu'l-Câhiliyye*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin (Beyrut: Muessestu'r-Risale, 1985/1405), 24; Karşı, *Yeni Sözlük*, 2056.

¹⁰⁴ Ebras, *Divânü Abîd b. el-Ebras*, 72-73.

mıştır. Ayrıca tabiat olaylarından yağmur, bulut ve şimşek gibi konuları ele alarak onları farklı şekillerde tasvir etmiştir. Siyah bulutlar, kapkaranlık bir geceye benzetildiği gibi beyaz bulutlar da gülümseme¹⁰⁵ esnasında beliren dişlerin beyazlığına benzetilmiştir.

8.3. Gazel

Lügat anlamı itibarıyla birçok anlamı ifade etmekle beraber konumuz açısından kadınlarla konuşmak,¹⁰⁶ kadınlarla âşıkâne konuşmak¹⁰⁷ veya yarenlik etmek anlamlarına gelmektedir. Edebi terim olarak aşk, sevgili, güzellik, şarap ve bahar gibi konularla ilgili şairlerin duygularını ele aldıkları uzun veya kısa şiirlere gazel¹⁰⁸ denmiştir. Arap edebiyatında gazel, bir nazım şekli değildir. Kasidelerin başında aşk ve sevgilinin tasvir edildiği veya bahsedildiği bölüme verilen bir isimlendirme olup nesîb¹⁰⁹ kelimesinin karşılığı olarak kullanılmıştır.¹¹⁰ Nesîb bölümünde şair, göç eden sevgilisinin harap olmuş eski yerleşim yerlerinin kalıntıları üzerinde durup ağlar. Buna eski diyarlar için gözyaşı dökmek de denebilir. Bununla birlikte şair, eski anı, hatıra, yaşadığı maceraları ifade eder ayrıca göç eden kervan ve diğer tabiat unsurlarını tasvir etmeye çalışır. Sevgilinin fiziksel özelliklerinden ve onun güzel ahlağından bahseder. Ancak sevgilinin fiziki özellik veya güzelliğini daha fazla dile getirir.¹¹¹

Cahiliye Dönemi şiirinin temel konularından biri olan ve birçok şair tarafından kasidenin önemli bir bölümü olarak ele alınan gazel Abîd b. Ebras'ın da işlediği konulardan biridir. Divânının farklı bölümlerinde sevgililerinden, onların fiziksel özelliklerinden ve harap olmuş eski diyarların kalıntılarından bahsetmektedir. Bu bağlamdaki şiirlerinden bazıları şunlardır:

بِالْجَوِّ مِثْلَ سَجِيقِ الْيُمْنَةِ النَّبَالِي	يَا دَارَ هِنْدٍ عَفَاهَا كُلُّ هَطَّالٍ
وَالرَّيْحِ فِيمَا تُعَقِّمُهَا بِأَذْيَالِ	جَرَتْ عَلَيْهَا رِيَاخُ الصَّيْفِ فَاطْرَدَتْ
وَالدَّمْعُ قَدْ بَلَ مَيِّ جَيْبِ سِرْبَالِ	حَبَسْتُ فِيهَا صِبْحَابِي كَيْ أُسَائِلَهَا
وَكَيْفَ يَطْرُبُ أَوْ يَشْتَاقُ أُمَّتَالِ	شَوْقًا إِلَى الْحَيِّ، أَيَّامَ الْجَمِيعِ هَهَا

İri taneli ve şiddetli yağmurun yok ettiği Hind'in (sevgilinin) evi, yıpranmış/eskimiş bir Yemen elbisesine benzer.

Üzerinden sürekli yaz rüzgârları esti, rüzgâr etekleri (esip ve toprak sürüklemesi) ile orayı yok etti/görünmez hale getirdi.

Onun (sevgili) ile ilgili sorular sormak için arkadaşlarımı alıkoydum, gözyaşlarım gömleğimin yakasını ıslattı.
[Basît]

Bütün herkesin günlerini geçirdiği mahalleye¹¹² özlem duymak (mı), benim gibi kimseler (yaşlılar) nasıl neşe ve özlem duyabilsinler?¹¹³ [Tavîl]

¹⁰⁵ Ebras, *Divânu Abîd b. el-Ebras*, 83.

¹⁰⁶ Muhammed b. Abdurrezzâk el-Murtezâ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs* (Kuveyt: Vizâretu'l-İrşâd ve'l-Enbâ', 2001/1422), 30/91.

¹⁰⁷ Kubbetaltı Lügati, "Gazel", (Erişim 06.08.2024).

¹⁰⁸ Tahirü'l-Mevlevî, *Edebiyat Lüğati* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2022), 58-60.

¹⁰⁹ Kayrevânî, *el-Umde*, 2/774-775; Kudâme b. Ca'fer, *Nakdu'ş-ş-i'r*, thk. Muhammed Abdu'l-Mun'im Hafâcî (Mısır: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2016/1437), 116; Mustafa Sâdık er-Râfi'î, *Târîhu âdâbi'l-'Arab* (Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2012), 3/75.

¹¹⁰ Mustafa Çağrıncı (ed.), *İslâm Öncesi Araplarda Dil ve Edebiyat* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019), 218; Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi-I*, 142; Çetin, *Eski Arap Şiiri*, 75.

¹¹¹ Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi-I*, 143; Dayf, *Târîhu'l-'edebi'l-'Arabî el-'asru'l-câhilî*, 212; *el-Edebu'l-Câhilî*, 111.

¹¹² Kabilenin yaşadığı yer kastedilmektedir.

¹¹³ Ebras, *Divânu Abîd b. el-Ebras*, 102.

خَلَاءُ تُعْفِيهِ الرِّيحُ سَوَاهِكَا	تُحَاوِلُ رَسْمًا مِنْ سُلَيْبِي ذَكَارِكَا
نَعَامًا تَرَعَاهُ وَأَذْمًا تَرَايِكَا	تَبَدَّلَ بُعْدِي مِنْ سُلَيْبِي وَأَهْلَهَا
أَرَاكِيَّةٍ تَدْعُو الْحَمَامَ الْأَوَارِكَا	وَقَفْتُ بِهِ أَبْيِي بُكَاءَ حَمَامَةٍ
عَلَى فَرْعِ سَاقِي أَذْرَبِ الدَّمْعُ سَافِكَا	إِذَا ذَكَرْتُ يَوْمًا مِنَ الدَّهْرِ شَجْوَهَا

Yassı kum yığınları Süleyma'nın yurdundan geriye kalanları, ıssız ve tenha (hiç kimsenin yaşamadığı) yerlere dönüştürmek için uğraşılıyor, rüzgâr ise kasırgalarla orayı yok ediyor.

Benden sonra Süleyma ve onun ailesinin yurdu devekuşları ve ceylanların yayıldığı alanlara dönüştü.

(Süleyma'nın yurdunda) durdum ve Arâk ağacına konan ve diğer arkadaşlarına seslenen bir güvercinin ağlaması gibi ağladım.

Bir ağaç gövdesi dalına konan güvercin, bir gün üzüldüğü şeyi anarsa ondan gözyaşları dökülür.¹¹⁴ [Tavil]

Yukarıdaki beyitlerde görüldüğü gibi Abîd b. Ebras, âşık olduğu kimselerin terk ettiği diyarların kalıntıları üzerinde durup onları tasvir etmiştir. Rüzgâr ve yağmur gibi tabiat olaylarının onların kalıntıları neredeyse tamamen yok ettiğini ifade etmektedir. Harap olan diyarları, yıpranmış veya eskimiş Yemen elbisesine teşbih etmiştir. Aynı zamanda oraların, vahşi hayvanların barınaklarına dönüştüğünü dile getirmektedir. Bütün bunlardan dolayı yaşadığı üzüntü ve çektiği hasreti de bir ağaç dalı üzerinde kederli bir şekilde duran ve ağlayan bir güvercin tasviri ile ifade etmeye çalışmıştır.

8.4. Hikmet

Hikmet, adalet, ilim ve hüküm kelimelerini anlam açısından ihtiva etmekle birlikte bir şeyi yerli yerine koymak, sağlam ve muhkem yapmak, bir işin doğru ve isabetli olması anlamlarına gelmektedir.¹¹⁵ Bir edebiyat terimi olarak, hayatın herhangi bir alanı ile ilgili olarak öğrenme, tecrübe ve tefekkür neticesinde varılan bir düşünce veya fikri, insanlara yol göstermek, onları doğruya sevk etme, onlara nasihat ve öğütte bulunmak amacıyla, kısa ve özlü ancak onun manasını tam ifade edecek lafızlarla, manzum ve mensûr bir şekilde ifade etmektir.¹¹⁶

Edebiyat ve diğer alanlarda hikmetli bazı düşünce, fikir ve tavsiyeler ortaya koymak sadece akıl yürütme ile elde edilebilecek bir süreç değildir. Yaşanılan zaman, asır, çevre ve toplumun da bu süreçte büyük bir etkisi vardır. Bu anlamda Cahiliye Dönemi'nde dile getirilen ve hikmet ifade eden şiirlerin, yaşam tecrübesi, akıl yürütme, ileri görüşlülük, geçmiş ve şimdiki zaman üzerinde düşünme, iki şeyi birbirine kıyas etme, hayatın farklı yönleri hakkında düşünme ve bazı olaylardan dersler çıkarmak gibi kaynaklardan beslendiği ifade edilebilir.¹¹⁷ Bununla birlikte Arap yarımadasında müntesipleri bulunan Yahudi, Hıristiyan, Sabî ve Mecûsî gibi dinlerin de etkisi olduğu söylenebilir. Ayrıca Hz. İbrahim'in (a.s) tebliğ ettiği dine tabi olan ve kendilerine hanîf denen kimselerin de etkisi vardır. Bu kimselere ait bir edebiyatın olduğu bilinmektedir. Umeyye b. Ebi's-Salt (öl. 8/630), Zuheyir b. Ebî Sulmâ (öl. 609) ve Kuss b. Sâ'ide el-İyâdî (öl. 600) söz konusu edebiyatın önemli şairlerinden bazılarıdır.¹¹⁸

¹¹⁴ Ebras, *Divânı Abîd b. el-Ebras*, 86-87.

¹¹⁵ Kefevî, *el-Kulliyât*, 318; *el-Edebu'l-Câhili*, 207; Doktor Hüseyin Remzî, *Lügat- i Remzî* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018), 1/456.

¹¹⁶ *el-Edebu'l-Câhili*, 208.

¹¹⁷ Râfi'î, *Târîhu âdâbi'l-'Arab*, 84; *el-Edebu'l-Câhili*, 208; Çetin, *Eski Arap Şiiri*, 76.

¹¹⁸ Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi-I*, 160-161.

Cahiliye şiirlerinde başta dünya hayatı ve ölüm diyalektiği olmak üzere gençlik, yaşlılık, dünya malı, cömertlik, olgun insan nitelikleri, doğruluk, vefa, savaş, kahramanlık ve bunun gibi birçok konu ele alınıp işlenmiştir.¹¹⁹ Bu bağlamda Abîd b. Ebras'ın şiirlerine bakıldığı zaman onun da yukarıda ifade edilen konular çerçevesinde beyitler kaleme aldığı görülmektedir. Gençlik, yaşlılık dönemleri ve ölüm konusu ile ilgili hikmetli ifadelerinin/beyitlerinin daha fazla olduğu söylenebilir.¹²⁰ Bu anlamdaki bazı şiirleri şöyledir:

وَلِلْمَرْءِ أَيَّامٌ تُعَدُّ وَقَدْ رَعَتْ	حِبَالُ الْمَنَابِإِ لِلْفَتَى كُلِّ مَرْصَدٍ
مَنْبِئْتُهُ تَجْرِي لَوْقَتٍ وَقَصْرُهُ	مُلَاقَاتُهَا يَوْمًا عَلَيَّ غَيْرِ مَوْعِدٍ
فَمَنْ لَمْ يَمُتْ فِي الْيَوْمِ لَا بُدَّ أَنَّهُ	سَيَعْلَقُهُ حَبْلُ الْمَنِيَّةِ فِي غَدٍ

(Her) insanın günleri sayılıdır, ölüm bütün pusularda ağlarımı örerek kişileri beklemektedir.

Ölüm, insanı aniden yakalayır/erir (ayrıca) onunla, randevusuz bir şekilde buluşacak kadar da kısadır/acelecidir.

Bugün ölmeyen kimse, yarın mutlaka ölümün ağlarına yapışacak.¹²¹ [Tavîl]

صَبَّرَ النَّفْسَ عِنْدَ كُلِّ مُلِيمٍ	إِنَّ فِي الصَّبْرِ حِيلَةَ الْمُحْتَئَالِ
لَا تَضِيْقَنَّ فِي الْأُمُورِ فَقَدْ تَكُ	شَفُ غَمَاؤُهَا بِغَيْرِ اِخْتِيَالِ
رُبَّمَا تَجْنَعُ النَّفْسُ مِنَ الْأَمِّ	رَلَهُ فُرْجَةٌ كَحَلِّ الْعُقَالِ

Musibet ve felaket anında nefse sabrı tavsiye et, muhakkak ki sabırda ince bir çözüm vardır.

Başına gelen olay/hadiselerden endişelenme, belki onların üzerindeki (kara) bulutlar kendiliğinden dağılır.¹²²

Belki bir düğümün açılması kadar çözümü kolay olan bir işten dolayı insanlar sabırsızlanır.¹²³ [Hafif]

لَعَمْرُكَ إِنِّي لِأَعْفُ نَفْسِي	وَأَسْتُرُّ بِالتَّكْرُمِ مِنْ خَصَاصِ
وَأُكْرِمُ وَالِدِي وَأُصُونُ عِزِّي	وَأُكْرَهُ أَنْ أَعَدَّ مِنَ الْجِرَاصِ
إِذَا مَا كُنْتُ لِحَاسًا بِخِيَالًا	سَوْوَلًا لِلْمُطَاعِ وَذَا عِقَاصِ
لِزَادِ الْمَرْءِ أَبْصَ مِنْ عِقَابِ	وَعِنْدَ الْبَابِ أَثْقَلَ مِنْ رِصَاصِ
بَكَى الْبَوَابُ مِنْكَ وَقَالَ: هَلْ لِي	وَهَلْ لِلْبَابِ مِنْ ذَا مِنْ خَلَاصِ

Yemin olsun ki, ben doğru ve dürüst bir kimseyim, cimrilikten de cömert ile kendimi korurum.

Babama saygıda bulunur/itaat eder ve şerefimi korurum, cimrilerden biri olarak sayılmaktan da nefret ederim.

Açgözlü, cimri ve itaat edilen kimselerden çokça dilenen ve kötü ahlaklı bir kimse...

¹¹⁹ el-Edebu'l-Câhili, 209-220; Demirayak, Arap Edebiyatı Tarihi-I, 166.

¹²⁰ Câsim, Abîd b. Ebras, 99-100.

¹²¹ Ebras, Dîvânu Abîd b. el-Ebras, 60-61.

¹²² Herhangi bir çözüm aramak için çaba sarf etmeden.

¹²³ Ebras, Dîvânu Abîd b. el-Ebras, 102.

Bir kimsenin yiyeceği/azığı için de kartallardan daha atılgan, kapıda da (bir şey isterken) kurşundan daha ağır bir kimse olursan

*Kapıcı/hizmetçi, senin yüzünden ağlar ve şöyle der: benim ve kapımın, şu kimseden kurtuluşu var mı?*¹²⁴ [Vâfir]

وَمَا أَنَا مِنْ عِلْمِ الْأُمُورِ بِمُبْتَدِي	وَإِنِّي لَدُوٌّ رَأَى يُعَاشُ بِفَضْلِهِ
فَإِنَّكَ قَدْ أَسْنَدْتَهَا شَرَّ مُسْنَدِي	إِذَا أَنْتَ حَمَلْتَ الْخَوْفَ أَمَانَةً
وَمَا خَلْتُ غَمَّ الْجَارِ إِلَّا بِمَعْهَدِي	وَجَدْتُ خَوْفَ الْقَوْمِ كَالْعَرِّ يَنْقَى
وَبَعْدَ بَلَاءِ الْمَرْءِ قَادِمٌ أَوْ آخِرٌ	وَلَا تُظْهِرُنَّ حُبَّ امْرِئٍ قَبْلَ خَيْرِهِ

Yaşamı sürdürmenin kendi sayesiyle mümkün olduğu bir fikir/düşünce sahibiyim, olay/hadiselerle ilgili bilgisi olmayan acemi/toy birisi değilim.

Hain bir kimseye bir şeyi emanet ettiğin zaman muhakkak ki onu, emanet edilecek en kötü yere bırakmış olursun.

Bir kavim/topluluktaki hainlerden, uyuz hastalığı gibi kendilerinden sakınılması gerektiğini düşünür, komşunun keder/üzüntüsünü de kendi evimde meydana gelmiş gibi farz ederim.

*Bir kimseyi sınamadan önce ona olan muhabbetini izhar etme, ancak onu sınadıktan sonra istersen onu yer istersen de onu methet.*¹²⁵ [Tavîl]

Yukarıdaki beyitlerde görüldüğü gibi Abîd b. Ebras, yaşanan hayatın sayılı günlerden ibaret olduğunu, ölümün hakikat ve ecelin de ne zaman geleceğinin belli olmadığını ifade etmektedir. Bela ve musibetler anında sabrın önemli olduğuna vurgu yaparak çözümün de sabırda gizli olduğuna işaret etmektedir. Doğruluk, dürüstlük, cömertlik ve vefa gibi hasletlerin kıymetli değerler olduğunu belirterek, cimrilik ve açgözlülük gibi davranışlardan vazgeçilmesi gerektiğini dile getirmektedir. Ayrıca olay ve hadiseler hakkında fikir sahibi ve tecrübeli olmanın, güvenilir bir kimse olmanın ve bir toplumda acıların paylaşılması gerektiğinin önemini belirtmektedir.

Sonuç

Abîd b. Ebras, Cahiliye Dönemi'nde yaşamış önemli şairlerden biridir. Benî Esed kabilesine mensup olup ne zaman doğduğu konusunda net bir tarih bulunmamaktadır. Ancak kendisinin İmruu'l-Kays'ın çağdaşı olduğu, kaynaklar tarafından ifade edilmektedir. Necid bölgesinde yetişmiş ve hayatını orada idame ettirmiştir. Hayatı boyunca yoksul bir hayat yaşadığı ifade edilmektedir. Fakat bu durumun, bütün hayatı için geçerli olduğunu söylemek mümkün değildir. Uzun bir hayat, yüz yıldan daha fazla bir yaşam sürmüştür. Klasik kaynakların birçoğu onun iki yüz yirmi yıl yaşadığını aktarmaktadır. Ancak böyle bir rakamın mümkün olamayacağını ifade eden kaynaklar da vardır. Dolayısıyla bu husus da Abîd b. Ebras'ın kaç yıl yaşamış olabileceği ile ilgili farklı yorumların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Ölümünün nasıl gerçekleştiği konusunda farklı rivayetler olsa da Hîre Kralı Münzir b. Mâissemâ tarafından öldürüldüğü bilinmektedir. Arap dili ve edebiyatı kaynakları ve eleştirmenlerinin birçoğu, onun üstün yetenekli ve kabiliyetli bir şair olduğunu ifade etmektedir. Bu nedenle onun için فُحُول "fuhûl" terimi kullanılmıştır. İbn Kuteybe ed-Dîneverî, onun muallakasını bir diğer ifadeyle "Kasîdetu'l-

¹²⁴ Ebras, *Divânü Abîd b. el-Ebras*, 74.

¹²⁵ Ebras, *Divânü Abîd b. el-Ebras*, 59-60.

bâiyye’sini yed-i askı’dan biri olarak ele almaktadır. Ancak şiirleri, çağdaşı olan diğer şairlerin şiirleri kadar edebiyat çevreleri tarafından ilgi görmemiştir. Şiirlerinin dağınık ve kayıp olması ayrıca vezinlerinde yaşanan problemler, belki de edebiyat çevrelerinin dikkatlerini çekmemesine sebep olmuştur. Fakat bu durumun onun şiirleriyle Cahiliye toplumu için taşıdığı değeri etkilemediği söylenebilir.

Ele aldığı şiirler, konu ve yöntem açısından Cahiliye Dönemi’nin şiir özelliklerini yansıtmaktadır. Dolayısıyla geleneğe bağlı bir şiir çizgisi, takip ettiği söylenebilir. Bu anlamda Abîd b. Ebras, medih, hiciv, mersiye, gazel, vasf ve fahr gibi temel konularda şiirler dile getirmiştir. Vasf veya tasvir konusunda, edebi açıdan daha güzel şiirler ele almıştır. Gazel konusunda ise duygu yoğunluğu ve teşbih kullanımının ön planda olduğu şiirler yazmıştır. Şiirlerinde bir konu bütünlüğü bulunmamaktadır. Konular arasında geçişkenlik söz konusudur. Aynı zamanda kullandığı üslup da tekdüze olmayıp konuya göre farklılık arz etmektedir. Kimi zaman güçlü bir üslup kullanırken kimi zaman da bunu yakalayamamıştır. Bununla birlikte şiirlerinde birçok aruz vezni kullanmıştır. Ölüm, sabır, musibet, doğruluk, vefa, cömertlik ve cimrilik konuları ile ilgili de nasihat ve tavsiye niteliğinde beyitler dile getirmiştir.

Kaynakça

- Âmidî, Hasan b. Bişr el. *el-Mu’telif ve’l-muhtelif*. thk. Abdussettâr Ahmed Ferrâc. Kahire: Dâru’l-İhyâi’l-Kutubi’l-‘Arabiyye, 1961/1381.
- Atîk, Abdulaziz. *‘İlmu’l-‘arûz ve’l-kâfiye*. Beyrut: Dâru’n-Nahdati’l-‘Arabiyye, 2017.
- Bağdâdî, Abdulkadir el-. *Hizânetu’l-edeb*. thk. Abdusselam Muhammed Harun. Kahire: Mektebetu’l-Hancî, 4. Basım, 1997/1418.
- Ca’fer, Kudâme b. *Nakdu’ş-şi’r*. thk. Muhammed Abdu’l-Mun’im Hafâcî. Mısır: el-Mektebetu’l-Ezheriyye li’t-Turâs, 2016/1437.
- Câsim, Ahmed Musa el-. *Abîd b. Ebras (Dirâseten Fenniyyeten)*. Beyrut: Dâru’l-Kunûzu’l-Edebiyye, 1997.
- Cumahî, İbn Sellâm el-. *Tabakâtu fuhûli’ş-şu’arâ’*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. Cidde: Dâru’l-Medenî, 1974.
- Çetin, Nihad M. *Eski Arap Şiiri*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2011.
- Dayf, Şevkî. *Târîhu’l-edebi’l-‘Arabî el-‘asru’l-câhilî*. Kahire: Dâru’l-Ma’ârif, 11. Basım, 1960.
- Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyatı Tarihi-I*. Erzurum: Fenomen Yayınları, 2. Basım, 2012.
- Durre, Muhammed Ali Taha ed-. *Fethu’kebir el-mute’âl ‘irabu’l-mu’allakâti’l-‘aşri’t-tivâl*. Cidde: Mektebetu’s-Sevâdî, 2. Basım, 1989/1409.
- Ebras, Abîd b. el-. *Dîvânü Abîd b. el-Ebras*. Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 1994/1414.
- Fehmi, Abdurrahman. *İslam Medeniyeti Tarihi*. İzmir: Yeni Akademi Yayınları, 2005.
- Fehmi, Bağdatlı Müderriszâde Mehmed. *Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye*. Ankara: Fecr Yayınları, 2021.
- Ferrûh, Ömer. *Târîhu’l-Edebi’l-Arabî*. Beyrut: Dâru’l-‘İlm li’l-Melâyîn, 1981.
- Furat, Ahmet Suphi. *Arap Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1996.
- Galâyînî, Mustafa el-. *Ricâlu mu’allakâti’l-‘aşr*. Beyrut: el-Mektebetu’l-‘Asriyye, 1998/1418.
- Goldziher, Ignace. *Klasik Arap Literatürü*. çev. Rahmi Er, Azmi Yüksel. Ankara: Vadi Yayınları, 2. Basım, 2012.
- Hitti, Philip K. *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *eş-Şi’r ve’ş-şu’arâ’*. Beyrut: Dâru’s-Sekâfe, ts.
- İsfehânî, Râgıb el-. *Müfredat*. çev. Mustafa Yıldız. İstanbul: Çıra Yayınları, 6. Basım, 2020.

- Kapar, Mehmet Ali. "Lahmîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/ 54-55. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Karlı, İlyas. *Yeni Sözlük*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2013.
- Kayrevânî, İbn Reşîk el-. *el-Umde*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Kahire: Dâru'l-Cîl, 5. Basım, 1981.
- Kefevî, Ebu'l-Bekâ el-. *el-Kulliyât*. thk. Adnan Derviş - Muhammed el-Mısrî. Beyrut: Muessetu'r-Risâle, 2. Basım, 2018.
- Kureşî, Ebû Zeyd Muhammed el-Hattâb el-. *Cemheretu eş'âri'l-'Arab*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. Kahire: Dâru Nahdati Mısır, 1981.
- Kutrub, Muhammed b. el-Mustenîr. *el-Ezminetu ve telbiyetu'l-Câhiliyye*. thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin. Beyrut: Muessetu'r-Risale, 2. Basım, 1985/1405.
- Mevlevî, Tahirü'l. *Edebiyat Lügatı*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2022.
- Mustafa Çağrı (ed.). *İslâm Öncesi Araplarda Dil ve Edebiyat*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019.
- Râfi'î, Mustafa Sâdık er-. *Târîhu âdâbi'l-'Arab*. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2012.
- Remzî, Doktor Hüseyin. *Lügat- i Remzî*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018.
- Sicistânî, Ebû Hâtim es-. *el-Mu'ammerûn ve'l-vesâyâ*. thk. Abdulmun'im Âmir. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 1961.
- Tebri'î, Hatîb. *Şerhu kasâidi'l-'aşr*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Mısır: Mektebetu Muhammed Ali Sabîh ve Evlâduhu, ts.
- Yaşar Aydemir. "Methiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/406-408. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Zebîdî, Muhammed b. Abdurrezzâk el-Murtezâ ez-. *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. Kuveyt: Vizâretu'l-İrşâd ve'l-Enbâ', 2001.
- el-Edebu'l-Câhilî*. Dımaşk: Mektebetu'l-Îmân, 1994.



M E S N E D

İlahiyat Araştırmaları Dergisi
The Journal of Theological Studies

ISSN 2667-7075 | e-ISSN 2687-3605

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/mesned>

Cilt/Vol. 15, Sayı/Issue 2, Aralık/December 2024

اكتساب اللّغة من منظور اللّسانيات العرفانية

Bilişsel Dilbilim Perspektifinden Dil Edinimi / Language Acquisition from the Perspective of Cognitive Linguistics

10.51605/mesned.1532331

Seffari DJAMEL

0009-0006-9644-6614

d.seffari@centre-univ-mila.dz

Doç. Dr., Abdelhafid Boussouf University Center Arap
Dili ve Belagati Anabilim Dalı

Assoc. Prof. Dr., Abdelhafid Boussouf University Center,
Department of Arabic Language and Rhetoric

Araştırma Makalesi

Research Article

Geliş Tarihi: 12.08.2024

Date of Submission: 12.08.2024

Kabul Tarihi: 21.11.2024

Date of Acceptance : 21.11.2024

Yayın Tarihi: 31.12.2024

Date of Publication: 31.12.2024

Benzerlik Taraması: Evet, Turnitin

Plagiarism Checks: Yes, Turnitin

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.



Atıf/Citation: DJAMEL, Seffari. "اكتساب اللّغة من منظور اللّسانيات العرفانية"/Language Acquisition from the Perspective of Cognitive Linguistics/ Bilişsel Dilbilim Perspektifinden Dil Edinimi." *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi/The Journal of Mesned of Theological Studies* 15/2 (2024), 206-221. <https://doi.org/10.51605/mesned.1532331>

Language Acquisition from the Perspective of Cognitive Linguistics

Summary: There are many theories that have tried to explain the mechanism of language acquisition in individuals, and each theory is distinguished by a special proposal supported by evidence and proofs; In this context, we find the interest of cognitive linguistics theory in researching the relationship between language, mind and reality, and the attempt of the scholars of this linguistic theory to explain the process of language acquisition in individuals, by benefiting from the outputs of other cognitive sciences, such as cognitive psychology, transformational linguistics, neuroscience, and software. The importance of the research lies in its attempt to provide a new view on the process of language acquisition in individuals, the surrounding circumstances, and the factors affecting it from the point of view of cognitive linguistics. Accordingly, the research paper in our hands aims to identify the cognitive conception of language, and to present a new view proposed by the supporters of cognitive linguistics to explain the process of language acquisition in the individual, to form - with the opinions it presents - a distinct linguistic alternative, seeking to create a suitable environment for its applications in many interdisciplinary studies, and contrary to what we find in previous approaches, such as the behavioral, structural, or generative transformational approaches. The research will approach the previous ideas based on the mechanisms and principles of the two approaches: historical, and descriptive-analytical, which are ideal in such research; starting from a basic problem centered on the following question: How did cognitive linguistics explain the individual's acquisition of language? To answer this question, the research was built on several basic research elements, starting from defining cognitive linguistics, and explaining its foundations and importance; then we reviewed - in the next step, paving the way for what comes after it - the concept of language acquisition, and the factors that motivate it; relying on the hypothesis that language acquisition is an innate, spontaneous process that the individual carries out without intention or choice, under the influence of environmental and biological factors together. Let us enter the most important part of the research, which deals with the cognitive linguistic interpretation of language acquisition in the individual, and we highlighted in it the adoption of cognitive linguistics of several concepts that form the basis that explains how language and thinking are formed in the human mind, and we mean by them the concepts of: Embodiment, mental space, schema, category, and prototype. The last element of the research presents the ideas of some scholars of cognitive linguistics and their view of the individual's acquisition of language, focusing on balancing those ideas with their counterparts in previous theories on the same subject; which made it possible to stand on the points of distinction that cognitive linguistics raises in this regard. It was possible to follow the different opinions on the studied subject to reach important results, the most important of which are: Cognitive linguistics considers language a mental phenomenon and a cognitive function that must be studied in terms of it being a tool of knowledge and organizing information in the mind, and that the process of linguistic acquisition is influenced by the two factors of "experience and interaction with the environment" that play a role in the development of the individual's linguistic abilities; Language acquisition is the result of a combination of the primary brain structures specific to language, cognitive foundations, and the interaction of all of this with the environment, in light of the interconnection of the individual's mental abilities with the organizing components of the brain, and the close relationship between language and knowledge. The individual acquires language by employing mental mechanisms, including: Embodiment, which is the integration of body and mind, and that the body affects how we understand the world and build our perceptions of it, and then express it. In addition to the concept of "mental space", which refers to the temporary mental structures that we use when thinking, speaking, organizing information and interpreting it in specific expressive situations. As for the concept of "schema", it indicates that the process of

acquiring, understanding and employing language is done through mental processes, that is, in the form of "conceptual structures" formed from a cognitive structure obtained from previous experiences, through which new linguistic statements are understood in their various contexts, based on similar situations, and with the help of other mental elements such as perception, memory, and imagination. The concept of "category and prototype" also refers to considering them as two mental classification processes that help in acquiring language, through controlling its lexicon, collection, and organization; however, the concept of prototype in cognitive linguistics is the best example of a specific category, and the most accurate and specific of its elements.

Keywords: Language, Acquisition, Linguistics, Cognitive.

Bilişsel Dilbilim Perspektifinden Dil Edinimi

Öz: Bireylerin dil edinim sürecini açıklamaya çalışan pek çok teori bulunmaktadır ve her bir teori, kanıtlarla desteklenen kendine özgü bir yaklaşım sunmaktadır. Bu bağlamda, bilişsel dilbilim teorisinin dilin zihin ve gerçeklikle ilişkisini incelemeye olan ilgisi öne çıkmaktadır. Bu teoriyi savunan uzmanlar, dil edinim sürecini açıklamak için bilişsel psikoloji, dönüşümsel dilbilim, sinirbilim ve yazılım gibi diğer bilişsel bilimlerin bulgularından faydalanmaya çalışmaktadır. Araştırmanın önemi, bilişsel dilbilim açısından bireylerde dil edinimi sürecine, çevreleyen koşullara ve onu etkileyen faktörlere yeni bir bakış açısı sağlama girişiminde yatmaktadır. Bu doğrultuda, elimizdeki çalışma, dilin bilişsel algısını anlamayı ve bilişsel dilbilim savunucularının bireyde dil edinimini açıklamak için sundukları yeni bakış açıları sunmayı amaçlamaktadır. Bu bakış açıları sundukları görüşlerle önceki yaklaşımlardan davranışsal, yapısal ve dönüşümsel gibi farklı bir dilbilimsel alternatif oluşturmayı hedeflemektedir. Bu alternatif, birçok disiplinler arası çalışmada uygulanabilir bir ortam yaratmayı amaçlamaktadır. Araştırma, bu tür araştırmalarda ideal olan tarihsel ve betimleyici-analitik yaklaşım olmak üzere iki yaklaşımın mekanizmalarına ve ilkelerine dayanıp şu temel soruna odaklanarak önceki fikirlere yaklaşacaktır: Bilişsel dilbilim bireyin dil edinimini nasıl açıklamıştır? Bu soruyu cevaplamak için araştırma, bilişsel dilbilimi tanımlamaktan ve temellerini ve önemini açıklamaktan başlayarak birkaç unsur üzerine kurulmuştur. Ardından, dil edinimi kavramı ve onu teşvik eden faktörler ele alınmıştır. Dil ediniminin birey tarafından çevresel ve biyolojik faktörlerin etkisiyle, kasıtlı ya da seçimsiz olarak gerçekleştirilen doğal bir süreç olduğuna dair bir varsayım temel alınmıştır. Araştırmanın en önemli kısmına gelindiğinde bireyde dil ediniminin bilişsel dilbilimsel açıklaması ele alınmıştır. Burada, bilişsel dilbilimin, dilin ve düşüncenin insan zihninde nasıl şekillendiğini açıklayan temel kavramlardan yararlandığı vurgulanmıştır. Bunlar arasında bedenselleşme, zihinsel alan, şema, kategori ve prototip gibi kavramlar yer almaktadır. Araştırmanın son kısmında ise bilişsel dilbilimin önde gelen isimlerinin dil edinimi hakkındaki görüşleri sunulmuş, bu görüşler önceki teorilerle karşılaştırılarak bilişsel dilbilimin sunduğu farklı bakış açıları üzerinde durulmuştur. Bu sayede, bilişsel dilbilimin bu konudaki sunduğu farklılıkları belirlemek mümkün olmuştur. İncelenen konu hakkındaki farklı görüşlerin izlenmesi önemli sonuçlara ulaşılmasını sağlamıştır. Bunların en önemlileri şunlardır: Bilişsel dilbilim, dili zihinsel bir olgu ve bilişsel bir işlev olarak kabul eder. Dil, bilgi edinme ve zihindeki bilgileri düzenleme aracı olarak incelenmelidir. Dil edinimi süreci, "deneyim ve çevreyle etkileşim" faktörlerinin etkisiyle gerçekleşir. Bu faktörler, bireyin dilsel yeteneklerinin gelişiminde önemli bir rol oynar. Dil edinimi, dilin temel beyin yapılarıyla bilişsel temellerin birleşimi ve tüm bunların çevreyle etkileşimi sonucu oluşur. Bu süreç, bireyin zihinsel yeteneklerinin beynin düzenleyici bileşenleriyle bağlantılı olduğu ve dil ile bilgi arasındaki sıkı ilişki çerçevesinde işlemektedir. Birey, dili zihinsel mekanizmaları kullanarak edinir. Bunlardan biri "bedenselleşme"dir. Bu kavram beden ve zihnin entegrasyonunu ifade eder. Beden, dünyayı nasıl anladığımızı ve ona dair algılarımızı nasıl oluşturduğumuzu etkiler, dolayısıyla da bu algıları ifade etme şeklimizi belirler. Ayrıca "zihinsel alan" kavramı; düşünme, konuşma, bilgi düzenleme ve yorumlama sırasında kullandığımız geçici zihinsel

yapılarına işaret eder. Bu yapılar, belirli ifade durumlarında devreye girer. "Şema" kavramı ise dil edinimi, anlama ve kullanma sürecinin zihinsel işlemler aracılığıyla gerçekleştiğini ifade eder. Yani önceki deneyimlerden elde edilen bilişsel yapılar üzerinden oluşan "kavramsal yapılar" olarak yeni dilsel ifadelerin farklı bağlamlarda anlaşılmasını sağlar. Bu süreç benzer durumlar üzerinden yapılacak çıkarımlar ve algılama, hafıza, hayal gücü gibi zihinsel unsurların yardımıyla gerçekleşir. "Kategori ve prototip" kavramı ise dilin edinilmesine yardımcı olan iki zihinsel sınıflandırma süreci olarak değerlendirilir. Bu işlemler dilin sözlük bilgisini toplama ve düzenleme yoluyla gerçekleşir. Bilişsel dilbilimde prototip kavramı, belirli bir kavramlaştırmanın en iyi örneğini ve bunun unsurlarının daha doğru ve ayrıntılı bir şekilde belirlenmesini ifade eder.

Anahtar Kelimeler: Dil, Edinim, Dilbilim, Bilişsel.

اكتساب اللّغة من منظور اللّسانيات العرفانية

ملخص: تعددت النظريات التي حاولت تفسير آلية اكتساب اللّغة عند الفرد، وتميّزت كلّ نظرية بطرح خاص تعضده الأدلة والبراهين؛ وفي هذا السياق نجد اهتمام نظرية اللّسانيات العرفانية بالبحث في علاقة اللّغة بالدّهن وبالواقع، ومحاولة أعلام هذه النظرية اللّسانية تفسير عملية اكتساب اللّغة عند الفرد، بالاستفادة من مخرجات علوم عرفانية أخرى، كعلم النفس العرفاني، واللّسانيات التحويلية، وعلم الأعصاب، والبرمجيات. وتكمن أهمية البحث في محاولته تقديم نظرة مستحدثة حول عملية اكتساب اللّغة عند الفرد، والظروف المحيطة بها، والعوامل المؤثرة فيها من وجهة نظر اللّسانيات العرفانية. وعليه فإنّ الورقة البحثية التي بين أيدينا تهدف إلى التعرّف على تصوّر العرفاني للّغة، وأن تُقدّم نظرة مستجدّة يطرحها أنصار اللّسانيات العرفانية لتفسير عملية اكتساب اللّغة عند الفرد، لتُشكّل -بما تطرحه من آراء- بديلاً لسانياً متميّزاً، يسعى إلى إيجاد بيئة ملائمة لتطبيقاته في العديد من الدّراسات البينية، والمُخالفة لما نجده في مقاربات سابقة، كالمقاربة السلوكية، أو البنوية، أو التوليدية التحويلية. وسيقارب البحث الأفكار السابقة اعتماداً على آليات ومبادئ المنهجين: التاريخي، والوصفي التحليلي، الأمثلين في مثل هذه الأبحاث؛ بالانطلاق من إشكالية أساسية تتمحور في التساؤل الآتي: كيف فسّرت اللّسانيات العرفانية اكتساب الفرد للّغة؟ وللإجابة عن هذا التساؤل بُني البحث على عدّة عناصر بحثية أساسية، تنطلق من التعريف باللّسانيات العرفانية، وبيان أسسها وأهميتها؛ ثمّ استعرضنا في الخطوة الموالية والمهدّدة لما بعدها- مفهوم الاكتساب اللّغوي، والعوامل المحفزة عليه؛ بالاعتماد على فرضية أنّ اكتساب اللّغة هو عملية فطرية عفوية يقوم بها الفرد دون قصد أو اختيار، تحت تأثير العوامل البيئية والبيولوجية معاً. ثمّ ولجنا في الجزء الأهم من البحث، والذي يتناول التفسير اللّساني العرفاني لاكتساب اللّغة عند الفرد؛ وأبرزنا فيه اعتماد اللّسانيات العرفانية عدّة مفاهيم تُشكّل الأساس الذي يُفسّر كيفية تشكّل اللّغة والتّفكير في العقل البشري، ونقصد بها مفاهيم: الجسدنة، والفضاء الدّهني، والخطاطة، والمقولة، والطراز. أمّا آخر عنصر من البحث فيعرض أفكار بعض أعلام اللّسانيات العرفانية ونظريتهم لاكتساب الفرد للّغة، بالتركيز على موازنة تلك الأفكار مع نظيرتها في النظريات السابقة حول الموضوع ذاته؛ وهو ما أمكن من الوقوف على نقاط التّمييز الذي تطرحه اللّسانيات العرفانية في هذا الشّأن. وقد أمكن تتبع الآراء المختلفة حول الموضوع المدروس من الوصول إلى نتائج مهمة، أهمها: أنّ اللّسانية العرفانية تُعدّ اللّغة ظاهرة ذهنية، ووظيفة عرفانية، يجب أن تُدرس من حيث هي أداة معرفة وتنظيم للمعلومات في الدّهن، وأنّ عملية الاكتساب اللّغوي تتمّ بتأثير من عاملي "الخبرة والتّفاعل مع البيئة" اللّذين يُؤدّيان دوراً في تطوّر القدرات اللّغوية للفرد؛ وأنّ اكتساب اللّغة هو نتيجة مزج بين البنيات الدّماغية البدنية الخاصة باللّغة، والأسس المعرفية، وتفاعل كل ذلك مع المحيط، في ظلّ ترابط القدرات العقلية للفرد مع المكونات المنظّمة للدّماغ، والتّعالق الوطيد بين اللّغة والمعرفة. يكتسب الفرد اللّغة بتوظيف آليات ذهنية، منها: الجسدنة، القاضية بتكامل الجسد والعقل، وأنّ الجسد يؤثّر في كيفية فهمنا للعالم وبناء تصوراتنا له، ومن ثمة التّعبير عنه. إضافة إلى مفهوم "الفضاء الدّهني" الذي يشير إلى البنى العقلية المؤقتة التي نستخدمها عند التّفكير والتّحدّث وتنظيم المعلومات وتفسيرها في مواقف تعبيرية محدّدة. وأمّا مفهوم "الخطاطة" فيشير إلى أنّ عملية اكتساب اللّغة وفهمها وتوظيفها تتمّ عبر عمليات ذهنية؛ أي في شكل "بنيات تصورية" مُتشكّلة عن بنية معرفية حاصلة من خبرات سابقة، يتم بواسطتها فهم

الأقوال اللغوية المستجدة في سياقاتها المتنوعة، انطلاقاً من مواقف مشابهة، وبالاستعانة بعناصر ذهنية أخرى كالإدراك، والذاكرة، والخيال. كما ينصرف مفهوم "المقولة والطراز" إلى عددهما عمليتين ذهنتين تصنيفيتين تساعدان على اكتساب اللغة، من خلال التحكم في معجمها جمعاً وتنظيماً؛ على أن مفهوم الطراز في اللسانيات العرفانية هو أفضل مثال لمقولة معينة، وأكثر دقة وتحديداً لعناصرها.

الكلمات المفتاحية: لغة، اكتساب، لسانيات، عرفانية.

مدخل

يحرص الفرد على تطوير قدرات لغوية تساعده على التّواصل وتحقيق الاندماج والتّكيف الاجتماعيين واكتشاف العالم، ولذلك يُعدّ اكتساب اللّغة أهمّ مراحل النّمو عند الفرد، وقد أظهرت الأبحاث المنجزة في مجال علوم الأعصاب وجود بنيات دماغية بدئية خاصة باللّغة منذ الشّهور الأولى من حياة الفرد، تسهم في تهيئة الطّفل للبحث داخل محيطه عن مدخل لغوي مناسب؛ والتقت هذه الآراء مع مخرجات أبحاث بعض اللّسانيين والحاسوبيين من حيث اعتبار أن اللّغة البشرية هي النّظام المركزي الرّابط بين علوم الإدراك المختلفة؛ الذي ينبغي تحقيقه والاستدلال له عن طريق ما سُمّي باللّسانيات العرفانية، التي كان لها الأثر البين في اللّسانيات التطبيقية ولا سيّما حقل تعليم اللّغات.

وتركّز نظرة الباحثين وفق هذا التّوجّه اللّساني الجديد على متانة تعالق اللّغوي والمعرفي معاً، رغم تباين وجهات نظرهم حول أسبقية أحدهما على الآخر، وأنّ اكتساب اللّغة يستلزم فضلاً عن الاستعداد البيولوجي وتدخل المحيط، امتلاك الطّفل قدرات معرفية تمكنه من التّفكير والبرهنة واتخاذ القرار.

إنّ التّوجه اللّغوي الجديد الذي تطرحه اللّسانيات العرفانية يجعلها تقدم نفسها بديلاً لسانياً ناجحاً، يسعى إلى إيجاد بيئة ملائمة لتطبيقاته المتميزة في العديد من الدّراسات البيئية، والمخالفة لما نجده عند مقاربات سابقة، خاصة منها المقاربة البنوية، والسياقية، وحتى التّوليدية التّحولية، وهو الذي يجعل من مبحث الاكتساب اللّغوي عند الفرد أهمية تستحق المتابعة والعرض.

ونستعرض من هذه الورقة البحثية "الوصفية" الآراء اللّسانية حول عملية اكتساب اللّغة عند الفرد من منظور عرفاني؛ منطلقين من عناصر بحثية مساعدة للإجابة عن هذه الإشكاليات، منها: التعريف باللّسانيات العرفانية، أسسها، وأهميتها؛ ثمّ نعرض لمفهوم الاكتساب اللّغوي، والعوامل المحفزة عليه؛ لنبحث بعد ذلك التّفسير اللّساني العرفاني لاكتساب اللّغة عند الفرد؛ وننتهي إلى عرض النتائج المتوصل إليها من هذا البحث.

إشكالية البحث وطبيعته: ينطلق البحث من إشكالية أساسية تتمحور حول التساؤل الآتي: كيف فسّرت اللّسانيات العرفانية اكتساب اللّغة عند الفرد؟ وينبثق عنه تساؤل فرعي، سيُعالج ضمناً عبر سريرة البحث، وهو: هل امتاز التّصوّر اللّغوي العرفاني عن غيره من التّصورات التي فسّرت اكتساب اللّغة عند الفرد؟ وعليه يحاول هذا البحث تقديم نظرة خاصة حول آليات اكتساب اللّغة عند الفرد، من منظور لساني عرفاني، ويحاول تفسيرها، وإبراز تميّز هذا التّصوّر عمّا سبقه من نظريات تناولت القضية ذاتها.

أهمية البحث: تتجلى أهمية البحث في تقديمه نظرة مستحدثة حول عملية اكتساب اللّغة عند الفرد، والظروف المحيطة بها، والعوامل المؤثرة فيها من وجهة نظر اللّسانيات العرفانية، وهي نظرة تتماشى مع الرّاهن العلمي السّاعي إلى حوسبة اللّغة، وتوظيف العلوم العرفانية في فهم مختلف مناحي الحياة، ومعالجتها من منظور العلوم العرفانية، كالبرمجيات والدّكاء الاصطناعي، وعلم النفس العصبي، وعلم التشريح الطّبي، وغيرها. وهو ما يسهم في تحكّم أمثل في أهم قضايا تعليمية اللّغة التي تمنح الفرد اندماجاً سلساً في مجتمعه.

أهداف البحث: تتوزّع أهداف البحث بين النقاط الآتية:

- معرفة التّصوّر العرفاني للّغة.
- تعرّف الآراء اللّسانية حول عملية اكتساب اللّغة عند الفرد من منظور عرفاني.
- بيان تميّز الطّرح اللّغوي العرفاني في مجال اكتساب اللّغة عن غيره من الرّؤى.

الدّراسات السابقة: هناك العديد من النظريات التي تناولت مبحثي: اللّسانيات العرفانية، واكتساب اللّغة وفق منظور نظريات لغوية ونفسية مختلفة؛ كالنظرية السلوكية، أو البنيوية، أو نظرية النحو التوليدي، أو غيرها؛ ولعلّ أهم الدّراسات المُستفاد منها، هي مجموعة من الأبحاث التي قدمها كل من: عبد الرحمان محمد طعمة، والحبيب المقدميني، وعفاف موقو، وصابر الحباشة، وعمر بن دحمان؛ التي ضمّتها كتاب واحد معنون ب: (دراسات في اللّسانيات العرفانية: الدّهن، واللّغة، والواقع)، صدر عن مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز الدولي لخدمة اللغة العربية. بالرياض، بالمملكة العربية السعودية، عن دار وجوه للنشر والتوزيع، في طبعته الأولى، سنة ٢٠١٩م؛ وقد ضمّ مباحث تسهم في تيسير فهم التّصور العرفاني للّغة وآلية اكتسابها. إضافة إلى دراسة أخرى للدكتور عبد الكريم جيدر، معنونة ب: (اللّسانيات العرفانية ومشكلات تعلّم اللّغات واكتسابها)، المنشورة بمجلة العلامة، الصادرة عن مخبر اللّسانيات النّصّية وتحليل الخطاب، بجامعة قاصدي مرباح (ورقلة/ الجزائر)، الجزء الثاني، العدد الثاني، في ديسمبر ٢٠١٧م، وهي الدراسة التي جَهَدَ فيها الباحث لعرض مفاهيم حول اللّسانيات العرفانية عمومًا، وربطها بجانب تربوي متعلّق بالتّحصيل اللّغوي عند الطّفل خصوصًا. ولكن الجديد الذي يطرحه هذا البحث، الموسوم ب: "اكتساب اللّغة من منظور اللّسانيات العرفانية"، فليل التّناول في الدراسات اللّغوية الحديثة، ولم تحظ الدّراسات المُطلّع عليها بتخصيص مبحث للاكتساب اللّغوي وفق منظور اللّسانيات العرفانية تحديدًا، وهو ممكن تميّز هذا البحث .

منهج البحث: عمد البحث انطلاقًا من موضوعه إلى توظيف المنهج التاريخي، حين النّظر في بعض المراحل التّاريخية لظهور اللّسانيات العرفانية عند بعض أعلامها المشهورين؛ ثم يأتي دور المنهج الوصفي التحليلي الذي يمثل المرتكز الأساس في معالجة ظاهرة اكتساب اللّغة من منظور اللّسانيات العرفانية، حيث يعمد الباحث إلى جمع آراء أعلام هذا الفكر اللّساني المُستجِدِّ، قارنًا، ومستوعبًا، ومقارنًا إياها مع ما سبقها من آراء للوقوف على قوامها وتميزها.

مكونات البحث: جاء البحث مكونًا من مدخل عام عرضَ لأهمية اللّغة في حياة الفرد، وضرورة العناية بفهم اكتسابها بطريقة مثلى تكفل للفرد حسن التّكيف في مجتمعه، كما تضمّن حديثًا عن إشكالية البحث وطبيعته، وأهميته، وأهدافه، والمنهج المتبع فيه. لنلج بعد ذلك في المبحث الأول الذي تناولنا فيه تعريف اللّسانيات العرفانية، وأهميتها، والأسس التي تقوم عليها، وهو ما يمهد لفهم تعاملها مع الظّاهرة اللّغوية، واكتساب اللّغة خصوصًا؛ فيما كان المبحث الثاني في شرح الاكتساب اللّغوي، وبيان العوامل المتحكّمة فيه؛ لننتقل في المبحث الثالث إلى عرض أهم المفاهيم العرفانية المُفسّرة لاكتساب اللّغة، دون غيرها من المفاهيم المتعدّدة؛ وهو ما يُسَلِّمُنَا إلى تحديد النّظرة اللّسانية العرفانية في شأن اكتساب اللّغة في آخر مبحثٍ، إضافةً إلى مقارناتٍ ضمّنيّةٍ بين التّفسير العرفاني لاكتساب اللّغة، والتّفسيّرات السّابقة له؛ ثم جاءت الخاتمة في شكل نتائج تُجمل ما توصل إليه البحث، مردوفةً بقائمة المراجع المعتمدة في البحث.

١. اللّسانيات العرفانية: (المفهوم، الأسس، الأهمية)

١.١ مفهوم اللّسانيات العرفانية

العلوم العرفانية اتّجاه كبير في البحث العلمي المعاصر يُعنى بدراسة الإدراك البشري بوصفه ظاهرة اتصالية عابرة للتّخصصات، وذلك بهدف تقديم مقاربة علمية جديدة تتجاوز الصّعوبات المواجهة في المقاربات السّابقة؛ فالنّظرية العرفانية: "اتجاه فكري علمي أقرب إلى أن يكون مشروع بحث في العلوم الطّبيعية، لأنّه ناتج عن تطوّر البيولوجيا، ولا سيما علم وظائف الأعضاء، وتقدّم الباحثين في سبر أغوار الدّماغ، وما أنتج عنه من آمال في الوظائف العليا، كالإدراك والذاكرة واللّغة وغيرها." وتبحث العرفانيات الحديثة في مجالات مركبة ترصد فيها دور العقل وأنماط الاستدلال في تواصلها وتقاطعها داخل النّشاط اللّساني المنجز. حيث نجد أربعةً من هذه المجالات تمثّل القاسم المشترك بين جمهرة من خبراء الميدان هي:

- التّركيب والبناء في العقل والمعرفة.

- النّمادج التّمثيلية للمعرفة (Paradigmes of Knowledge /Bilgi Paradigmaları).

- موارد المعرفة ومصادرها (Knowledge Resources /Bilgi Kaynakları).

^١ عطية سليمان أحمد، الاستعارة القرآنية في ضوء النّظرية العرفانية: النموذج الشبكي، البنية التصورية، النّظرية العرفانية (القاهرة، مصر: الأكاديمية الحديثة للكتاب الجامعي، ٢٠١٤)، ٥١.

- الأجهزة المولدة للمعرفة (Knowledge Devices /Bilgi Cihazları).

تسعى العلوم العرفانية، إذن، إلى تفسير العمليات العقلية التي تحقق التّواصل، وبيان الآلية التي يقوم عليها، انطلاقاً من اعتبار أن المخ ذو طبيعة آلية تقوم بمعالجة المعلومات الواردة إليه عن طريق وسائط مختلفة، وبتوظيف مهارات وقدرات يمتلكها. ومنه يُنظر إلى اللّسانيات العرفانية كعلم لغوي يهتم-من ضمن ما يهتم به- بدراسة الدّماغ البشري والكشف عن القدرات والمهارات التي يمكنه العمل بها لاكتساب اللّغة والقدرة على العمل بها في النّطاق المحيط به. وقد ظهرت اللّسانيات العرفانية كتيار لساني حديث أواخر سنة خمسين وتسع مائة وألف (١٩٥٠م) بالولايات المتحدة^٣، وهي إحدى فروع اللّسانيات عامة، التي تهتم باللّغة بوصفها كفاءة ذهنية مركزية وبكل ما يتعلّق بعملياتها من ترميز، وتشفير، وتعبير، وتفكير، وبحث، وهو علم "يقوم على دراسة العلاقة بين اللّغة البشرية والدّهن والتّجربة، بما فيها الاجتماعي، والمادي البيئي؛ أي: العلاقة بين اللّغة + الدّهن + التّجربة (الاجتماعية والمادية والبيئية)..."^٤ واللّغة بمفهوم هذا الاتّجاه اللّساني هي أداة أساسية في تنظيم وإيضاح ونقل المعلومة ومعالجتها؛ وهي "...ليست قدرة عرفانية منفصلة عن غيرها من القدرات، بل إنّها تمثل مركز شبكة عرفانية عصبية لا حدود لها."^٥ وتهدف اللّسانيات العرفانية (شأنها شأن العلوم العرفانية الأخرى) إلى "الحصول على بيانات (معطيات) عن النّشاط العقلي... ثم تُتبع ذلك بتفسير إدراكي لنتائج البحث."^٦ وينحصر التمايز بين اللّسانيات العرفانية وباقي العلوم العرفانية الأخرى في مادتها، ومناهجها. إذ أنّها تدرس الوعي وفقاً لمادة اللّغة؛ وتدرس العمليات الإدراكية، وتستخلص استنتاجات حول أنواع الرّموز الدّهنية في العقل البشري من خلال تطبيق مناهج التحليل اللّسانية البحتة.

كما جاء في معجم اللّسانيات والتّداولية لوضعه (الآن كروز) (Cruse Alan) تعريفاً آخر يرى فيه أنّ اللّسانيات العرفانية هي: "...مقارنة لدراسة بنية اللّغة والسلوك اللّغوي و... يندرج خلف هذه المقاربة عدد من الفرضيات الأساسية. تقول الأولى أن غرض اللّغة هو تبليغ المعنى ... وتقول الفرضية الثّانية بتجسّد القدرات اللّغوية، وأنّها غير منفصلة عن القدرات العرفانية الكلّية، إذ لا وجود لقسم من الدّماغ مستقل بذاته مخصوص باللّغة ... أمّا الفرضية الثّالثة، فتقوم على أنّ المعنى تصوّر طبيعي، ويتضمن صورةً مشتركةً أو متأثرةً بالمادة الخام المدركة حسياً والمتصورة بطرق مخصوصة."^٧

وعليه فإنّ اللّغة بهذا التّصوّر تتأثر بكل خصائص العقل، ونشاطه، لأنها جزء من النّظام العرفاني؛ وعلى اللّسانيات العرفانية، إذا، أن تدرس العمليات العقلية المتصلة باللّغة (كالإدراك، والذاكرة، وغيرهما) باعتبارها أرضية لكل العمليات العرفانية التي تعالج فيها اللّغة، دون إغفال تأثير البيئة المحيطة في ذلك.

واستمرّ البحث اللّساني العرفاني في تقديم أطروحاته وآرائه حول قضايا اللّغة، عامة، وحول اكتسابها، بصفة أخص؛ وترسّخ قدم اللّسانيات العرفانية كفرع من العلوم العرفانية الذي يهتم (حصرياً) بعلوم اللّسان، وتبدي ذلك من خلال عقد المؤتمر الدّولي الأوّل للّسانيات العرفانية سنة ١٩٨٩م بديسبورغ الألمانية، ثم صدور مجلة اللّسانيات العرفانية (الإدراكية) بعد عام من ذلك^٨؛ وبناء عليه تمّ إقرار فرضيات أساسية تقود جهود البحث في اللّسانيات العرفانية تُجملُ فيما يأتي:

- اللغة ليست قدرة معرفية منفصلة أو مستقلة عن بقية القدرات الأخرى.

- القواعد اللغوية هي نوع من التجريد يبني مفاهيم وتصورات (conceptualisation /kavramsallaştırma).

- ٢ عبد الكريم جيدور، "اللّسانيات العرفانية ومشكلات تعلم اللغات واكتسابها"، العلامة ٢/٢ (١ ديسمبر، ٢٠١٧)، ٣٠١.
- ٣ الحبيب المقدمني، "التّحليل الدّلالي في المقاربة العرفانية"، دراسات في اللّسانيات العرفانية. الدّهن، واللّغة، والواقع، تحقيق صابر الحباشة، مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز الدّولي لخدمة اللغة العربية (الرياض، المملكة العربية السعودية: دار وجوه للنشر والتوزيع، ٢٠١٩)، ٩٦.
- ٤ سليمان أحمد، الاستعارة القرآنية في ضوء النظرية العرفانية، ٥٣.
- ٥ عبد الرحمان محمد طعمة، "البعد الدّهني في اللّسانيات العرفانية: مدخل مفاهيمي"، دراسات في اللّسانيات العرفانية. الدّهن، واللّغة، والواقع، تحقيق صابر الحباشة، مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز الدّولي لخدمة اللغة العربية (الرياض، المملكة العربية السعودية: دار وجوه للنشر والتوزيع، ٢٠١٩)، ١٨.
- ٦ زينايدا بوبوفا - يوسف ستيرنين، اللّسانيات الإدراكية، ترجمة تحسين رزاق عزيز (بغداد، العراق: بيت الحكمة، ٢٠١٢)، ١٦.
- ٧ عمر بن دحمان، "المنهج العرفاني في المقام التربوي"، دراسات في اللّسانيات العرفانية. الدّهن، واللّغة، والواقع، تحقيق صابر الحباشة، مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز الدّولي لخدمة اللغة العربية (الرياض، المملكة العربية السعودية: دار وجوه للنشر والتوزيع، ٢٠١٩)، ١٢٣.
- ٨ بوبوفا - ستيرنين، اللّسانيات الإدراكية، ١٤.

- المعرفة اللغوية تنبثق من استعمال اللغة وتداولها.

وانطلاقاً من هذه الفرضيات تبحث اللسانيات العرفانية العديد من القضايا أهمها:

- البحث عن نماذج تمثيلية للقواعد المعرفية والفضاءات الذهنية.

- البحث في نماذج الاكتساب اللغوي.

- البحث في الأسس العصبية للغة البشرية.

البحث في بناء الأدلة والمقاييس المعتمدة للمعرفة اللسانية.^٩

٢,١ أسس اللسانيات العرفانية

تهدف اللسانيات العرفانية إلى توضيح الكيفية التي ترتبط بها اللغة والعالم في الذهن البشري؛ ولذلك فإنها تتأسس على قواعد متعدّدة، ترفض من خلالها الأسس التي قامت عليها المقاربات اللغوية السابقة (الشكلية، أو البنوية، أو حتى التوليدية)؛ وسنعرض من هذه الأسس لما له صلة بتفسير عملية اكتساب اللغة عند الفرد^{١٠}:

١. تنطلق اللسانيات العرفانية في الأساس الأول-من اعتبار اللغة بنية مرمزة في الذهن تنتظم بواسطتها مجموعة من الدلالات، والمعلومات، المتصلة بتجربة المتحدث؛ فاللغة من هذا المنظور ليست نظاماً رمزياً متعالياً عن الواقع والتجربة، بل هي نظام محايت (ملازم) للتجربة، وله فيها الخلفيات والأسس التي يستمد منها دلالاته ومعانيه؛ إضافة إلى أنّ تلك اللغة تمتاز بخاصيتها التأليفية، التي تجعل للمتكلمين بها القدرة على خلق عدد غير محدود من الأقوال وفهمها.

٢. ترفض اللسانيات العرفانية اعتبار اللغة نظاماً منغلماً مستقلاً عن سائر الملكات العرفانية، ولا تُسلم بالشكلنة في الوصف والتحليل؛ وتعتني بالدلالة في جميع مظاهرها، وتعتبرها جزءاً من التصورات العرفانية العامة.

٣. تقدّم اللسانيات العرفانية بفرعها التحويلي والدلالي جملة من الآليات وطرائق التحليل، تتناول من خلالها اللغة لا بما هي نظام من العلامات المستقل عن سائر الأنظمة العرفانية من قبيل: الإدراك، والذاكرة والانتباه، بل بما هي نشاط منفتح على بقية القدرات العرفانية، ويكشف جانباً منها؛ فلا ينظر إلى النشاط اللغوي على أنه منظومة خاضعة إلى أبنية منظوماتية داخلية (صرف- صوتية، تركيبية، دلالية...)، بل يخضع لمعطيات بيولوجية. وتحيط به مجموعة العوامل الاجتماعية والثقافية. لذلك فإنّ الدلالة اللغوية ليست مستقلة عن السياق اللغوي، ولا عن الاستعمال (التداولية).

من أهم مبادئ اللسانيات العرفانية الإشارة إلى دور الجسد في تشكيل الذهن، والتجربة، والعرفان، من خلال دراسة الأبنية اللغوية، ورصد أسسها التصورية المجسدة. وفي ضوء هذا التصور، تُدرس اللغة من حيث هي مبحث يتكامل مع ما هو معروف عن الذهن البشري، ومن حيث هي انعكاس له.^{١١}

٣,١ أهمية اللسانيات العرفانية

تعكف العلوم العرفانية على ربط تحقيقاتها بخصوص المعرفة اللغوية مع المناطق المعروفة من الآليات والبرامج الإدراكية، وتعتبر اللسانيات العرفانية (cognitive linguistics/ bilişsel dilbilim) مجالاً متعدد التخصصات يتقاطع مع باقي العلوم العرفانية، إذ تُحاول فهم كيفية اكتساب اللغة وتعلّمها، وحقيقة المعرفة اللغوية، وبناء أوصاف مقنعة حول طبيعة وخصائص المعرفة القائمة عند المتكلم، من خلال تقديم دراسة علمية منتظمة للألسن البشرية، تركّز على الوحدات والترتيبات المسؤولة عن تنظيم العمليات الإدراكية

^٩ جيدور، "اللسانيات العرفانية ومشكلات تعلم اللغات واكتسابها"، ٣٠٦.

^{١٠} المقدميني، "التحليل الدلالي في المقاربة العرفانية"، ٩٧-١٠٠.

^{١١} المقدميني، "التحليل الدلالي في المقاربة العرفانية"، ٩٨.

(cognitive processes / bilişsel süreçler) وبصفة خاصة: التَّبويب، التَّشكيل، التَّمثيل، والمنطق. في علاقتها بمعرفة متكلم اللُّغة خلال مرحلة النَّشاط اللُّغوي ودخل الخطاب.^{١٢}

وعلى الرِّغم من أنَّ السَّعي إلى تقديم تفسيرات مقنعة لظاهرة انبثاق المعرفة اللُّغوية وحضورها إلى حيز الوجود هو البحث المعمق للعديد من العلوم والتَّخصَّصات المتداخلة مع اللِّسانيات العرفانية، إلَّا أنَّ الكثير من الدَّارسين يميِّزون هذا المجال اللُّغوي من الدراسة عما سبقه من مقاربات لغوية، كمعارضته للمدرسة التي أسَّسها نعوم تشومسكي المتَّصلة بالنَّحو التَّحويلي التَّوليدي والفرضيات المقدَّمة حول الكليات اللُّغوية، أو معارضته للسانيات النَّفسية، على المستوى النَّظري أو التَّطبيقات العملية.

٢. مفهوم الاكتساب اللُّغوي، وعوامله

٢.١. مفهوم الاكتساب اللُّغوي

يختزل مفهوم الاكتساب عند أعلام علم اللُّغة الحديث نظرتهم إلى إنفاذ هذه الآلية وتحققها، وكذا تمثُّرها من نظرية إلى أخرى، وسنعرض لهذا المفهوم لزيادة توضيح التَّصوُّر العرفاني لاكتساب اللُّغة عند الفرد.

يقودنا تتبُّع مفهوم "الاكتساب"، واستقراء دلالاته عند عدد من علماء اللُّغة، إلى الوقوف على قواسم معنوية مشتركة تحدِّد هذا المفهوم، تقضي بأنَّ الاكتساب: "... عملية فطرية عفوية يقوم بها الطِّفل دون قصد أو اختيار، وتكون في سياق غير رسمي باكتساب اللُّغة وبممارستها."^{١٣}؛ ويمرُّ الاكتساب اللُّغوي عند الفرد بمراحل تبدأ من يوم ولادته إلى أن يتمكَّن من لغة مجتمعه الذي يعيش فيه، ويصبح قادراً على التَّواصل مع الأفراد من حوله بتوظيف زاد لغوي كافٍ؛ وزيادة أفكاره وتنوع استجاباته.

ومع بداية المد العرفاني يأتي التَّأكيد على أنَّ اكتساب اللُّغة عملية تلقائية يقوم بها الطِّفل دون قصد منه، ودون معرفة مسبقة بقواعد لغته وقوانينها، وإن كان يملك القدرة الكامنة "... التي تلازمه بلا وعي، وتسمح له بأن يفهم وينتج عدداً غير محدود من الجمل الجديدة."^{١٤} فهو يستخدم في بداية اكتسابه للُّغة منشئه كلمات من محيطه، ويطبق قواعد لغته تدريجياً وبطريقة تلقائية، وتفاعلية، دون معرفة مسبقة منه بهذه القواعد في هذه المرحلة المبكرة من عمره.

وتبعاً لذلك يمكن القول إنَّ اكتساب الطِّفل اللُّغة الأم هي عملية غير شعورية، و عفوية، وآلية، تخضع لقدرة ذاتية، وأولية؛ ولا تخضع لتخطيط مسبق؛ يُحصَلُ منها الطِّفل لغته الأم في فترة قصيرة نسبياً؛ ويكون التَّمايز بين الأفراد في آدائهم اللُّغوي، لاحقاً، بحسب قدراتٍ أخرى، أهمها القدرات الدَّهنية التي تميِّز بين الأفراد.

٢.٢. العوامل المحفزة على الاكتساب اللُّغوي

أكدت الدِّراسات والأبحاث اللُّغوية واللِّسانية المختلفة أنَّ العوامل المؤثرة في اكتساب اللُّغة تتعلق بمجموعة من العوامل؛ كالذكاء، والبيئة الاجتماعية، والبيئة اللُّغوية، والمرض، والسلوك المضاد، والإزدواج اللُّغوي، والفروق الفردية والجنسية، وغيرها. ويمكن تصنيف التَّوجَّهات التي حاولت تحديد العوامل المحفزة على اكتساب اللُّغة عند الفرد (الطفل) في ثلاثة اتجاهات؛ منها ما قدَّمت تفسيراً بيولوجياً قائماً على أنَّ للفرد بنيت دماغية خاصة باللُّغة في سن مبكرة جداً؛ ومنها ما اعتبرت أنَّ المحيط اللُّغوي هو أساس الاكتساب باعتبار أنَّه يقدم المدخل اللُّغوي المناسب للطفل؛ ومنها ما رأت أنَّ الاكتساب اللُّغوي إنَّما هو محصَّلة تفاعل العاملين البيولوجي والبيئي معاً.

١. *العوامل البيولوجية*: يرى أصحاب هذا التَّوجَّه أنَّ مجموع القدرات العقلية والاستعدادات البيولوجية للفرد تتحكمان في عملية اكتسابه اللُّغة؛ فالطفل يولد مزوداً ببنيت دماغية خاصة باللُّغة، وقد أثبت علم التَّشريح أنَّ دماغ الطِّفل مُهيأً للاضطلاع "...بالاشتغال اللُّغوي منذ الطَّفولة المبكرة، مع توزيع الوظائف اللُّغوية على قسبي الدِّماغ الأيمن والأيسر. وأن الاشتغال اللُّغوي يتوزع أنياً على مختلف مناطق الدِّماغ ولا يشتغل تسلسلياً من منطقة إلى أخرى."^{١٥}

^{١٢} جيدرور، "اللسانيات العرفانية ومشكلات تعلم اللغات واكتسابها"، ٣٠١.

^{١٣} علي القاسمي، لغة الطِّفل العربي، دراسات في السياسة اللُّغوية وعلم اللُّغة النَّفسي (بيروت، لبنان: مكتبة لبنان ناشرون، ٢٠٠٩)، ٥٥.

^{١٤} تشومسكي نعوم، اللُّغة والمسئولية، ترجمة حسام المهنساوي (القاهرة، جمهورية مصر العربية: مكتبة زهراء الشرق، ٢٠٠٥)، ١٥٠.

^{١٥} بشرى البلاسقي، "الاكتساب اللُّغوي: أسسه ومراحله"، مجلة ابن خلدون للدراسات والأبحاث ١٣/٢ (٢٠٢٢)، ٢٢١.

٢. *العوامل البيئية*: يذهب أنصار هذا التوجه، إلى أنّ التفاعل الاجتماعي، والتعرض الكمي والتوعي للغة هما المتحكمان الأساسيان في اكتساب اللغة؛ فمنشأ اللغة هو التواصل وتقاسم المعلومة، وبعد اكتساب اللغة جزءاً من التنشئة الاجتماعية للطفل داخل مجتمعه، وقد أظهرت الدراسات السلوكية للتبادل اللغوي أن تأصيل اللغة في إطارها التداولي قائم على الفعل وتبادلته، وأنّ التفاعل بين الأم والطفل لا يكون عشوائياً، وإنما يتمظهر وفق نسقية تتيح للطفل استحضار معجم لغته وقواعدها النحوية.^{١٦}

٣. *تظافر العوامل البيولوجية والبيئية معاً*: يُنظر إلى الاكتساب اللغوي، عند أنصار هذا الطرح، بأنه مُحصلة تفاعل العوامل البيولوجية والبيئية معاً، وأهمّها: التغذية الراجعة، والدافعية والاستعداد، أي أنّ اكتساب اللغة هو نتيجة مزج بين: البنات الدماغية البدئية الخاصة باللغة، والأسس المعرفية، وتفاعل كل ذلك مع المحيط. ويقرّ أنصار هذا الطرح بترابط القدرات العقلية للطفل مع مكونات الدماغ، الذي يكون منظماً "... وفق شبكات وظيفية قريبة من مثيلاتها عند الكبار، أي أن تعريض المولود للغته الأم لا يخلق لديه شبكات جديدة، وإنما يشكّل شبكات سابقة محددة وارثياً."^{١٧} كما يقرّون، من جهة ثانية، بالتعاليق بين اللغة والمعرفة، بغض النظر عن أسبقية أحدهما عن الآخر.

٣. أهم المفاهيم العرفانية المفسرة لاكتساب اللغة

تعتمد اللسانيات العرفانية عدّة مفاهيم تُستخدم لفهم كيفية تشكّل اللغة والتفكير في العقل البشري. من بين هذه المفاهيم سنقف عند مفهوم كل من: الجسدنة، والخطاطة، والفضاء الذهني.

٣.١. الجسدنة (Embodiment / Şekillenme)

الجسدنة مصطلح عرفاني متبلور عن "...التفطن إلى دور الجسد والمادة في تشكيل العرفان والذهن، ليصبح الحديث عن العرفان المجسّد... في مقابل العرفان الحوسبي الكلاسيكي..."^{١٨} الذي يحاول أن يثبت "...أن الأذهان عمليات خوارزمية غير متجسّدة مثل برامج الحاسوب..."^{١٩}. ويقضي مفهوم الجسدنة أنّ العقل يبني تصورات عن بعض التجارب عبر القدرات الجسدية والحسية، وأن بعض تعابيرنا اللغوية تتأثر بتجاربنا الحسية والحركية (الجسدية).

ومثال ذلك أننا نقول: "أشعر بالدفء تجاه هذا الشخص" لإبداء مشاعرنا الإيجابية تجاه هذا شخص؛ وهو انعكاس مجازي لتجربة جسدية ملموسة وهي (الإحساس بالدفء) وما يصاحبه من استئناس وانجذاب نحو مصدر الحرارة في أوقات البرد. ومنه فإنّ تصوّر اللساني العرفاني يفترض تكامل الجسد والعقل، بحيث يؤثر الجسد في كيفية فهمنا للعالم وبناء تصوراتنا له، ومن ثمة التعبير عنه؛ فالجسدنة أداة للوصول إلى المفاهيم المجردة، إنها وتعبير لا يكوف وجونسون: جملة "... من الآليات العصبية والعرفانية التي تمكّننا من الإدراك ومن التنقل فيما يحيط بنا، وهي الآليات نفسها التي تُنتج أنظمتنا المفهومية وطرق التفكير عندنا."^{٢٠} وتسهم هذه الآليات في نقل العالم والذات من المجرّد إلى المتجسّد.

٣.٢. الفضاء الذهني (Zihinsel Alan / Mental Space)

يشير الفضاء الذهني إلى البنى العقلية المؤقتة التي نستخدمها عند التفكير والتحدّث. وتُستخدم هذه الفضاءات لتنظيم وتفسير المعلومات في مواقف محدّدة. وبعبارة أخرى، هو: "...جملة المعلومات المنظّمة المتعلقة بالمعتقدات والأشياء، ويتكون من عناصر، وليس من الضّروري أن تكون لتلك العناصر مراجع (في المعنى السوسيري)..."^{٢١}. أي أنّها عناصر ذهنية قد تتطابق مع عناصر الواقع، وليس من الضّروري أن يكون الفضاء خاضعاً للتقييم العقلي المنطقي. وينبني الفضاء الذهني حين نستعمل اللغة بصفة آنية، أثناء التكلّم أو التفكير،

^{١٦} البلقاسي، "الاكتساب اللغوي"، ٢٠٩.

^{١٧} البلقاسي، "الاكتساب اللغوي"، ٢٠٨.

^{١٨} المقدميني، "التحليل الدلالي في المقاربة العرفانية"، ٩٦.

^{١٩} بن دحمان، "المنهج العرفاني في المقام التربوي"، ١٢٩.

^{٢٠} الأزهر الزناد، *نظريات لسانية عرفانية* (تونس) (الجزائر) (الجزائر)، بيروت (لبنان): دار محمد علي للنشر، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون،

(٢٠١٠)، ١٩٠.

^{٢١} الزناد، *نظريات لسانية عرفانية*، ٢٠٦.

أو عندما نفكر ونتكلم؛ ولولاه لتعطلت عمليات التّواصل بين البشر باستدعاء الغائب واستحضار الحدث؛ ومثال ذلك، أنّ تفكيرنا في سرد قصّة خيالية، يجعلنا نخلق فضاءً ذهنيًا يضمّ الشخصيات، والأزمنة، والأحداث الخاصة بهذه القصّة؛ أي أنّ نخلق سيناريوهات مختلفة ونفهمها بشكل مستقل عن الواقع الفعلي.

٣,٤. الخطاطة (Şema / Schema)

يتأسس الفهم العرفاني على أنّ دلالة الجملة تعود إلى بنية تصويرية توجد في الذهن، وتخزن المعلومات الحسّية واللّغوية والحركية معًا؛ وأنّ دلالة أقوالنا وأفكارنا وكل نشاط دلالي هو جزء من تلك البنية التّصويرية، التي "...تتوسط ما بين المدركات والمفاهيم ... ومهمتها التّأليف ما بين مختلف أشكال التّمثيل ما كان منها متّصلًا بالمدركات الحسّية والصّور لتكوين المفاهيم."²² وهو ما يسهل فهم المواقف الجديدة عن طريق ربطها بخبرات سابقة.

وعليه تُعرف الخطاطة بأنّها بنية معرفية تُستخدم لتنظيم المعلومات وتفسير التّجارب بناءً على معرفة سابقة. إنّها "... تمثّل عرفاني يتضمّن تعميماً لمظاهر التّمائل المشتركة ما بين المدركات من التّماذج الجارية في الاستعمال، وهي إطار من العلاقات المنتظمة تُملأ بتفاصيل مادية عينية."²³ فعلى سبيل المثال، يمكن أن يكون لدينا خطاطة عن "الذهاب إلى المطعم"، والتي تشمل: توقعات حول الطّلب، الانتظار، وتناول الطعام... الخ.

٣,٥. المَقُولَةُ والطَّرَاز

يعد مفهومًا "المَقُولَةُ" و"الطَّرَاز" من المفاهيم الأساسية التي تساعد في فهم كيفية تشكيل اللّغة والمعاني، فهما يمثلان أدوات معرفية تساعد في تحليل كيفية تصنيف المفاهيم وكيفية تشكيل الأمثلة التّموزجية التي تساهم في تسهيل عملية الفهم والتّواصل البشري.

٣,٦. المَقُولَةُ (Category /Kategori)

هي عملية لغوية / معرفية، تساهم في تنظيم خبراتنا وفهمنا للعالم، يتم بها تصنيف الأشياء أو المفاهيم في العالم من حولنا بناءً على التّشابهات والاختلافات بينها. تُعرف الباحثة "روش" المَقُولَةُ بعدّها: "وجود عدد من الأشياء تكون متماثلة، وتكون المَقُولَات عادةً موسومة بأسماء مثل: كلب/ حيوان، وتمثّل المَقُولَةُ في أنّ نضع أشياء في خانة واحدة تجمع بينها روابط معينة."²⁴ ففي إطار اللّغة، تُستخدم المَقُولَةُ لفهم كيفية تصنيف الكلمات والمعاني. كتصنيف الكلمات في اللّغة إلى مقولات نحوية: أسماء، أفعال، صفات، إلخ. وبالمثل، يمكن تصنيف المفاهيم إلى فئات مثل الحيوانات، النباتات، الأدوات، إلخ.

٣,٧. الطَّرَاز (Prototype /Prototip)

يعتمد هذا المفهوم على فكرة أنّ بعض أعضاء المَقُولَةُ أكثر تمثيلاً لها من غيرها؛ لذلك يمكن القول إنّ الطَّرَاز في اللّسانيات العرفانية هو أفضل مثال لمَقُولَةُ معينة. فإذا كانت مَقُولَةُ "طائر" تضم كل من: العصفور، البطريق، النعامة... الخ؛ فقد يكون الطَّرَاز "عصفور" أكثر تمثيلاً لخصائص مَقُولَةُ "طائر"؛ لأنه يمثل الخصائص التّموزجية للطائر (مثل القدرة على الطيران، وجود الريش، إلخ). في المقابل، قد يكون البطريق أو النعامة أقل تمثيلاً لهذه المَقُولَةُ لأنهما لا يطيران. ففي هذه العلاقة التّصنيفية يعدّ الطَّرَاز (عصفور) أفضل مثال يمكن أن يتمثل به أفراد المَقُولَةُ (طائر)؛ لأنّه الممثل الأكثر قرّبًا من خصائص المَقُولَةُ من حيث اشتماله أبرز الخصائص التي تميز مجمل أفرادها، ومن شأن تلك العلاقة التّصنيفية أن تساعد في تبسيط عملية الفهم والمعرفة من خلال تقديم أمثلة نموذجية يمكن الاعتماد عليها كمرجع لفهم باقي أفراد المَقُولَةُ.

وكمثال آخر يمكن تصوّر أنّ تُعرض المفردات الآتية على شخص ما:

(أقلام، ممحاة، كراس، أسد، زهرة، رئيس، أحمد، مكتبة، طيّار، أساتذة، كلمة، حرف، إسم).

²² عبد الحكيم سحالية، "أسس اللّسانيات العرفانية، المنطلقات والاتجاهات المعاصرة"، دراسات معاصرة ٢/٦ (٢ ديسمبر، ٢٠٢٢)، ٢٩.

²³ الرّزاد، نظريات لسانية عرفانية، ١٦٤.

²⁴ الربيع بوجلال، "اللّسانيات العرفانية"، مجلة الآداب واللغات والعلوم الإنسانية ١/٢ (١ سبتمبر، ٢٠١٨)، ٢٤٠.

هذه المفردات التي هي محصلة تجارب حسية، ونفسية، وذهنية، عايشها الفرد، ستصل إلى دماغه الذي يمتلك قدرة ذهنية، تصنيفية، تجعله يميز (بداية) أنّ المفردات السابقة تنتظم تحت مقولة: (كلمة).

كما يمكن للعقل أن يميز أنّ نفس المفردات السابقة يمكن أن تنتظم تحت الطراز: (اسم). الذي يُعبر بصفة أدق عن خصائص مشتركة بين كل تلك المفردات.

وعليه يمكن القول أنّ مفهومنا: (المقولة والطراز) يساعدان في فهم كيفية تنظيم العقل البشري للمعلومات وكيفية استخدام اللغة، أو ابتداعها، لتُعبر عن هذا التنظيم. كما يساهمان في فهم كيفية تشكّل المعاني وكيفية تفاوتها بين الأفراد بناءً على تجاربهم وخبراتهم. والأهم من ذلك أنّهما يلعبان دورًا في دراسة كيفية اكتساب اللغة وفهمها من قبل الأطفال والكبار.

٤. اكتساب اللغة من منظور اللسانيات العرفانية

لقد كانت بداية الجهد في البحث العرفاني للغة نهاية الخمسينات، وبالتحديد في سبتمبر من عام ١٩٥٦م، حيث عُقدت ندوة علمية بمعهد ماساتشوستس للتكنولوجيا، ضمت باحثين في المعلوماتية، واللسانيات، وعلم النفس، وقد كان اهتمامهم والعامل المشترك بين بحوثهم هو دراسة العقل البشري، انطلاقاً من أنّ المخ هو العضو المسؤول عن مختلف النشاطات الذهنية المتعلقة بالتعلم والاكتساب والمعرفة^{٢٥}، وعنه تتولد المهارات والكفاءات اللغوية المختلفة؛ ولتحقيق تلك الأداءات النوعية، على الإنسان أن يكون مدرّكاً لهدفه، واعياً بمحيطه، ومتحكماً في توظيف قدراته العقلية والحسية، لتكتمل العملية التعليمية في أحسن الظروف، ويتمكّن الفرد من الاكتساب الأمثل للغة.

وقد أفضت المقاربة اللسانية العرفانية الجديدة إلى أنّ اللغة ظاهرة ذهنية، ووظيفة عرفانية، يجب أن تُدرس من حيث هي أداة معرفة وتنظيم للمعلومات في الذهن، ومعالجتها والتحكم فيها انطلاقاً من ذلك؛ ون ثم تجلّى مخالفة هذه المقاربة المقاربات التي سبقتها، وبخاصة الطرح البنوي الذي يدرس اللغة كموضوع للمعرفة في ذاتها^{٢٦}، وبدأ أقول بريق النظريات المتقدمة المفسرة لاكتساب اللغة من منطلق بنوي أو سياقي؛ كما برزت آراء لبعض أعلام هذا الاتجاه اللساني الجديد، أمثال هادمود بوسمان (Bussmann Hadumed)، يؤكّدون منها أنّ طبيعة العمليات الذهنية في اكتساب واستخدام المعارف واللغة، من منظور اللسانيات العرفانية، يخالف طبيعتها في النزعة السلوكية المركزة على اللغة كسلوك قابل للملاحظة، ناتج عن الثنائية: (مثير / استجابة)؛ وأنّ الدراسة اللسانية العرفانية بحث في البنية الذهنية أو المعرفية وتنظيمها بتحليل مختلف الاستراتيجيات المعرفية المستخدمة في عملية التفكير وتخزين المعلومات، وعملية الاستيعاب، وإنتاج اللغة^{٢٧}.

وبموازاة تلك الآراء، كان لجهود كل من إريك نيسر (Elrik Niesser) رائد علم النفس العرفاني، ونوام تشومسكي (Noam Chomsky) رائد الاتجاه توليدي-التحويلي في اللسانيات الحديثة، كبير الأثر في تقديم النظرة العرفانية (الإدراكية) في مجال تعليم اللغات، حيث أفرا مجموعة من الأفكار والمفاهيم حول اللغة وطرق اكتسابها، أهمها:

– أنّ اللغة ليست سلسلة من الاستجابات المشروطة ناتجة عن محفز خارجي، كما كان رائجاً في مفهوم النظريات السلوكية والسياقية، بل هي وليدة قواعد مبرمجة بعقولنا سلفاً، ومن ثمّ فإنّ تعلم اللغة واكتسابها يتضمن التفكير وإعادة التفكير الواعي من قبل المتعلم^{٢٨}.

– تذهب المقاربة العرفانية إلى أنّ النظام اللغوي ليس مستقلاً عن الملكات الذهنية والإدراكية، وتتصور أنّ بينهما علاقة جدلية وطيدة؛ وذلك خلافاً للطرح البنوي الذي يعدّ اللغة نظاماً مكتفٍ بذاته، ومستقلاً عن أي تفسير يُستمد من خارج اللغة، وأنّ هوية أي عنصر لغوي تتحدّد داخل النظام اللغوي. كما يتمظهر في التصور العرفاني أنّ اللغة مجرد حامل للفكر، وهي موصلة له، وليست أساسية له؛ وأنّ

^{٢٥} بوجلان، "اللسانيات العرفانية"، ٢٣٦.

^{٢٦} سحالية، "أسس اللسانيات العرفانية، المنطلقات والاتجاهات المعاصرة"، ٣٠.

^{٢٧} بن دحمان، "المنهج العرفاني في المقام التربوي"، ١٢٣.

^{٢٨} جيدور، "اللسانيات العرفانية ومشكلات تعلم اللغات واكتسابها"، ٣٠٢.

اللغة لغتان: "...لغة داخلية هي لغة الذهن وأخرى خارجية هي التي ينجز الكلام، ووجه الترابط بينهما يشبه آلة رامزة، ... فالذهن يشبه آلة رامزة؛ أي أنه يفكر أفكاره بواسطة اللغة الذهنية ويُرمِّمها في اللغة الطبيعية المحلية، ثم ينقلها (عن طريق لفظها بصوت عال) إلى المخاطب. ويملك هذا الأخير، بطبيعة الحال، آلة رامزة في رأسه تسارع إلى فك رموز الرسالة."^{٢٩}

- تتفق المقاربة العرفانية مع المقاربة التوليدية التحولية في عد اللغة ظاهرة ذهنية، ولكنها مكتسبة بين أفراد الجماعة اللغوية، وهي ناتجة عن تجربتهم الحسية والذهنية في الكون، وليست ملكة فطرية كما يذهب إلى ذلك التوليديون. فاللسانيات العرفانية تيار لساني "... يقوم على دراسة العلاقة بين اللغة البشرية، والذهن، والتجربة... فإذا كانت النظرية التوليدية تقوم على أساس النحو الكوني، الذي ترى أنه مركوز في عضو ذهني من الدماغ مخصص هو اللغة، وخلافا لهذا الرأي يذهب التيار العرفاني إلى تجذّر تلك المبادئ الكونية في الملكة العرفانية، فينتفي بذلك وجود عضو ذهني مخصص باللغة، فاللغة مثل سائر الأنشطة الرمزية إنما هي وليدة نشاط عرفاني مركوز في المولدة العرفانية العامة التي تمثل نشاط الدماغ عضواً مادياً."^{٣٠}

- يرى العرفانيون أن اللغة ظاهرة تابعة لوجود الإنسان في العالم، ويمكننا من خلالها معرفة العالم، ومن ثم فإن اللغة ليست ظاهرة مستقلة عن أبعاد التجربة الإنسانية كما ساد في اعتقاد التوليديين، بل هي تنبع من تجاربنا المختلفة، و "... لا وجود للمعنى والخيال بعيدا عن عالمنا المتجسد، فنحن ندرك العالم ونفهم الأشياء من حولنا انطلاقاً من حضورنا الجسدي في الزمان والمكان..."^{٣١}

- يُركّز في التحليل العرفاني على أسبقية الدلالة في أي تخاطب؛ ذلك أن إبلاغ المعنى هو الوظيفة الأولى للغة، ومن ثمة تأتي الأبعاد الأخرى مثل النحو، والصرف، والرموز؛ فالمعنى "... موجود في الأشياء كمكوّن طبيعي لها، وما نقوم به هو التعرف عليه... فهو موجود سلفاً فيها، والتغيير الحادث فينا نحن، حيث نفهم، أو لا نفهم هذا المعنى، أو ذلك؛ فكلما (شمس) تشير إلى الشمس بكل خصائصها قبل أن نعرف كل شيء عن (الشمس)..."^{٣٢}

- تذهب المقاربات العرفانية إلى أن المعنى اللغوي ذو طبيعة موسوعية؛ لأنه غير مستقل ويتصل مباشرة بتجربة الإنسان في العالم. كما أنه ذو طبيعة منظورية؛ أي أن المتكلمين عندما يستعملون اللغة يوجهون عنايتهم تجاه زاوية نظر محدّدة في المعاني.^{٣٣}

- يكون إنتاج اللغة وفهمها، في التصور التوليدي، بمعزل عن بقية العمليات الذهنية، كالإدراك، والخيال، والتصور، وغيرها، يعكس العرفانية التي تعتبر أن كل العمليات الذهنية بما فيها اللغوية تتم على مستوى (البنية التصورية)، وهذه البنية "... ليست جزءاً من اللغة في حد ذاتها، وإنما هي جزء من الفكر. إنَّها المحلّ الذي يتم فيه فهم الأقوال اللغوية في سياقاتها... وينبني عليها التفكير والتخطيط."^{٣٤}

- يتمتع الدماغ البشري-خلاقاً عن باقي المخلوقات-بالقدرة على تشكيل أفكاره في أنماط من الجمل والعبارات، وهو ما يمكننا من سيرورات الاكتساب: أي اكتساب اللغة بمختلف الألسن، واكتساب المعارف، واكتساب العلوم... ضمن عمل ذهني محض تكون الكلمات فيه مجرد حافظ يربط بين الاسم والمسمى، وتنشّط الذاكرة؛ والمعنى هو أن اللغة-هنا-تتصرف بوصفها المعالج المركزي (processor) المتحكّم في كل سيرورات: الفهم، والافتراض، والاسترجاع، والمقارنة... إلخ. على ما بيننا وبين الآلة من تمايز يفرضه الوعي الثقافي التداولي (البيئة)، والتحول بين مستويات اللغة: المفاهيمي التصوري، والاستعاري المحض؛ وامتزاج كل ذلك بالوجدان، والعاطفة، والذاكرة، والأوعي، في خضم عمليات شديدة التداخل والتعقيد.^{٣٥}

^{٢٩} بوجلال، "اللسانيات العرفانية"، ٢٣٧.

^{٣٠} سليمان أحمد، الاستعارة القرآنية في ضوء النظرية العرفانية، ٥٣.

^{٣١} سليمان أحمد، الاستعارة القرآنية في ضوء النظرية العرفانية، ٥٥.

^{٣٢} سليمان أحمد، الاستعارة القرآنية في ضوء النظرية العرفانية، ٥٥.

^{٣٣} بوجلال، "اللسانيات العرفانية"، ٢٣٨.

^{٣٤} محمد غاليم، "هندسة التوازي التحويلي وبنية الذهن المعرفية"، أفق اللسانيات، تحقيق هيثم سرحان (بيروت، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١١)، ٥٧-٥٨.

^{٣٥} عبد الرحمان محمد طعمة، "التفسير العرفاني للظواهر المعجمية والدلالية: دراسة في الأنساق الثقافية والتواصلية"، مجلة كلية الآداب - جامعة القاهرة ٢٠٨٢ (١) يناير، ٢٠٢٢، ٨٥-٨٧.

الخاتمة

مما تمّ التطرق له في هذه الورقة البحثية يمكن الوقوف على مجموعة من الاستنتاجات نجملها في الآتي:

- أثرت الثورة العرفانية في إبستيمولوجيا العلوم والتخصصات الدقيقة، كما كان لها أعظم الأثر في اللسانيات التطبيقية، ولا سيما حقل تعليم اللغات. ووفقاً لمختلف هذه التصورات العرفانية فإنّ اللغة البشرية هي النظام المركزي الرابط بين علوم الإدراك المختلفة، وأنّ ميدان اللسانيات العرفانية هو الذي ينبغي أن يضطلع بتحقيقه والاستدلال له.
- اللسانيات العرفانية توجه لسانی حديث، يسعى إلى معالجة موضوعات لغوية عدّة أهمها: العلاقة بين اللغة والإدراك، إضافة إلى كيفية تأثير اللغة على طريقة تفكيرنا وتصوّرنّا للعالم، وكذا الآليات الذهنية التي تُمكننا من اكتساب اللغة، واستخدامها، وفهمها.
- ترتبط اللسانيات العرفانية بالدراسة النفسية والعصبية، التي تهتم بعمل الدماغ، ومتابعة العمليات العقلية المختلفة المتصلة بالمعرفة الإنسانية والإدراك بشكل عام، ويتأسس هذا الفرع من اللسانيات على مجموعة من المبادئ النظرية المنهجية التي تعدّ الظاهرة اللغوية ظاهرة نفسية-ذهنية، لا يمكن فهمها إلا في علاقتها بباقي الظواهر الذهنية الأخرى ومختلف الاستراتيجيات العرفانية والمعرفية التي تحدّد الإنسان بعالمه.
- اكتساب اللغة من الموضوعات المهمة والمعقدة التي تهتم بها اللسانيات العرفانية، وتتقاطع في ذلك مع عدّة علوم، مثل علم النفس، وعلم الأعصاب، وعلوم الحاسوب. غير أنّ تركيز اللسانيات العرفانية ينصب على محاولة بيان كيفية فهم العقل البشري للغة، وكيفية تمثيل المعرفة اللغوية داخل الدّهن.
- يفترق نهج اللسانيات العرفانية في تفسيرها لاكتساب الفرد للغة عن نهج غيرها من النظريات اللغوية من حيث النظرة إلى اللغة كجزء من النشاط العقلي العام، وليس كنظام مستقل؛ ومن حيث التركيز على الدور الذي تلعبه الخبرة والتفاعل في تطوّر القدرات اللغوية، بدل التركيز على الجوانب البنوية، أو التحوية للغة.
- تركّز اللسانيات العرفانية على كيفية تأثير الخبرات والمعرفة الشخصية على فهم واستخدام اللغة؛ ووفقاً لهذه النظرية، فإنّ اكتساب اللغة يتم من خلال التفاعلات اليومية والتجارب الحياتية التي تشكل القدرات اللغوية للفرد.
- تقرّ اللسانيات العرفانية أنّ عملية اكتساب اللغة وفهمها وتوظيفها تتمّ عبر عمليات ذهنية، تحدث وفق "خطاطات" أو "بنيات تصورية"، تشكل بنية معرفية تلتقي فيها كل عمليات التفكير، والتخطيط؛ ويتم بواسطتها فهم الأقوال اللغوية في سياقاتها. ووفقاً لهذا التصوّر التعميمي تُعتبر اللغة إحدى المكونات التي تسهم في عملية الإبداع، إضافة إلى عناصر أخرى كالإدراك، والذاكرة، والخيال، وغيرها.
- أمكن تتبع الطرح اللساني العرفاني حول قضية اكتساب اللغة من الوقوف على ثلاثة فرضيات يسترشد بها الإطار اللساني العرفاني في التعامل مع اللغة:
- تقوم الفرضية الأولى على أنّ اللغة ليست قدرة إدراكية مستقلة؛ فاللغة ملكة من الملكات العرفانية، وهي ليست معزولة عنها ولا مكتفية بذاتها، ولذلك يجب دراستها في إطار عرفاني متكامل يحوي جميع الأبعاد الجسدية، والبيئية، والثقافية، الجماعية.
- وتقضي الفرضية الثانية: أنّ النحو هو عملية خلق للمفاهيم، مما يعني أنّ اللغة رمزية بتطبيقها؛ وأنّ عملية اكتساب اللغة تفرض وجود حالة ذهنية ابتدائية يكون بموجبها للفرد القدرة على اكتساب اللغة المضمرة، ونقصها حيازتها لمجموعة من الوسائل التي يُجهز بها الدّهن فطرياً أو وراثياً، وتشغل منذ بداية التعرّض للأقوال والعبارات، لنتمكن بواسطتها من استخلاص النحو من الكلام المسموع في المحيط الاجتماعي. وبموجب الفرضية الثالثة: فإنّ المعرفة باللغة تأتي من الاستعمال اللغوي. واللغة عند الإنسان ليست فطرية/غريزية فقط، بل هي مكتسبة وتتأثر بالبيئة والمحيط.

قائمة المصادر والمراجع

- البلقاسي، بشري. "الاكتساب اللغوي: أسسه ومراحله". مجلة ابن خلدون للدراسات والأبحاث ١٣/٢ (٢٠٢٢)، ٢٠٥-٢٢٣.
- الزناد، الأهر. نظريات لسانية عرفانية. تونس (تونس)، الجزائر (الجزائر)، بيروت (لبنان): دار محمد علي للنشر، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، ٢٠١٠.
- القاسمي، علي. لغة الطفل العربي، دراسات في السياسة اللغوية وعلم اللغة النفسي. بيروت، لبنان: مكتبة لبنان ناشرون، ١ الطبعة، ٢٠٠٩.

المقدميني، الحبيب. "التحليل الدلالي في المقاربة العرفانية". دراسات في اللسانيات العرفانية. الذهن، واللغة، والواقع. تحقيق صابر الحباشة. ١١٨-٩٣. مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز الدولي لخدمة اللغة العربية. الرياض، المملكة العربية السعودية: دار وجوه للنشر والتوزيع، ١ الطبعة، ٢٠١٩.

بن دحمان، عمر. "المنهج العرفاني في المقام التربوي". دراسات في اللسانيات العرفانية. الذهن، واللغة، والواقع. تحقيق صابر الحباشة. ١١٩-١٤٤. مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز الدولي لخدمة اللغة العربية. الرياض، المملكة العربية السعودية: دار وجوه للنشر والتوزيع، ١ الطبعة، ٢٠١٩.

بوفوف، زينايديا - ستيرنين، يوسف. اللسانيات الإدراكية. ترجمة تحسين زقاز عزيز. بغداد، العراق: بيت الحكمة، ١ الطبعة، ٢٠١٢.

بوجلال، الربيع. "اللسانيات العرفانية". مجلة الآداب واللغات والعلوم الإنسانية ١/٢ (١ سبتمبر، ٢٠١٨)، ٢٣٥-٢٤٦.

جيدور، عبد الكريم. "اللسانيات العرفانية ومشكلات تعلم اللغات واكتسابها". العلامة ٢/٢ (١ ديسمبر، ٢٠١٧)، ٣٠٠-٣١٧.

سجالية، عبد الحكيم. "أسس اللسانيات العرفانية، المنطلقات والاتجاهات المعاصرة". دراسات معاصرة ٢/٦ (٢ ديسمبر، ٢٠٢٢)، ٢٩-٣٩.

سليمان أحمد، عطية. الاستعارة القرآنية في ضوء النظرية العرفانية: النموذج الشبكي، البنية التصورية، النظرية العرفانية. القاهرة، مصر: الأكاديمية الحديثة للكتاب الجامعي، ٢٠١٤.

طعمة، عبد الرحمان محمد. "البعد الذهني في اللسانيات العرفانية: مدخل مفاهيمي". دراسات في اللسانيات العرفانية. الذهن، واللغة، والواقع. تحقيق صابر الحباشة. ١٣-٥٦. مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز الدولي لخدمة اللغة العربية. الرياض، المملكة العربية السعودية: دار وجوه للنشر والتوزيع، ١ الطبعة، ٢٠١٩.

طعمة، عبد الرحمان محمد. "التفسير العرفاني للظواهر المعجمية والدلالية: دراسة في الأنساق الثقافية والتواصلية". مجلة كلية الآداب - جامعة القاهرة ٢/٨٢ (١ يناير، ٢٠٢٢)، ٥٥-١٠١.

غاليم، محمد. "هندسة التوازي النحوي وبنية الذهن المعرفية". أفاق اللسانيات. تحقيق هيثم سرحان. ٥١-٦٦. بيروت، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، ١ الطبعة، ٢٠١١.

نعوم، تشومسكي. اللغة والمسئولية. ترجمة حسام الهندساوي. القاهرة، جمهورية مصر العربية: مكتبة زهراء الشرق، ٢ الطبعة، ٢٠٠٥.

Kaynakça

Belkâsimî, Buşrâ, "el-İktisâbu'l-luğavî: ususuhû ve merâhiluhû". *Mecelletu İbn Haldun li'd-Dirâsât ve'l-Ebhâs* 2/13 (2022), 205-223.

Bûbûfâ, Zînaydâ - Stirînîn, Yûsuf, *el-Lisâniyyâtü'l-idrâkiyye*. Terc. Tahsîn Rezâk 'Azîz. Bağdâd: Beytu'l-hikme, 2012.

Bûcelâl, Rebî', "el-Lisâniyyâtü'l-'irfâniyye". *Mecelletu'l-âdâb ve'l-lugâti ve'l-'ulûmi'l-insâniyye* 2/1 (2018), 235-246.

Ceydûr, Abdulkerîm, "el-Lisâniyyâtü'l-'irfâniyye ve meşâkil ta'allumi'l-lugâti ve iktisâbihâ". *el-Alâme* 2/2 (2017), 300-317.

Chomsky, Noam, *el-Luga ve'l-mes'ûliyyet*. Terc. Hussâm el-Behnesâvî. Kâhire: Mektebetu Zehrâ 'i's-şark, 2005.

Gâlim, Muhammed, "Hendesetü't-tevâzî'n-nahvî ve binyetü'z-zihni'l-ma'rifiyye". *Âfâku'l-lisâniyyât*. thk. Heysem Serhân. Beyrût: Merkezu Dirâsâtü'l-vahdeti'l-'Arabiyye, 2011, 51-66.

İbn Dehmân, 'Umer, "el-Menhecü'l-'irfânî fi'l-mekâmi't-terbevî". *Dirâsât fi'l-lisâniyyâtü'l-'irfâniyye ez-zihn ve'l-luga ve'l-vakî'*. Thk. Sâbir el-Habâşa. Riyâd: Dâru Vucûh li'n-neşr ve't-tevzî', 2019, 119-144.

Kâsimî, Alî, *Lugatu'T-Tifli'l-'arabî: dirâsât fi's-siyâseti'l-lugaviyye ve 'ilmi'l-luga'n-nefsî*. Beyrût: Mektebetu Lübnân Nâşirûn, 2009.

Mukaddimînî, Habîb, “et-Tahlîlu’d-delâlî fi’l-mukârebeti’l-‘irfâniyye“. *Dirâsât fi’l-lisâniyyâti’l-‘irfâniyye ez-zihn ve’l-luga ve’l-vaki’*. Thk. Sâbir el-Habâşe. Riyâd: Dâru Vucûh li’n-neşr ve’t-tevzî’, 2019, 93-118.

Sehâliyye, Abdulhakîm, “Usûsu’l-lisâniyyâti’l-‘irfâniyye: el-munTalakât ve’l-itticâhâtu’l-mu’âSırâ“. *Dirâsât Mu’âSıra* 6/2 (2022), 29-39.

Süleymân Ahmed, ‘Atiyye, *el-İsti’ârâtu’l-kur’âniyye fi dav’i’n-nezariyyeti’l-‘irfâniyye: en-numûzecu’s-şebekî, el-binye’t-teSavvuriyye, en-nezariyyetu’l-‘irfâniyye*. Kâhire: el-Ekâdîmiyyetu’l-hadîse li’l-kitâbi’l-câmi’î, 2014.

Tu‘me, Abdurrahmân Muhammed, “el-Bu‘du’z-zihnî fi’l-lisâniyyâti’l-‘irfâniyye: medhal mefâhîmî“. *Dirâsât fi’l-lisâniyyâti’l-‘irfâniyye ez-zihn ve’l-luga ve’l-vaki’*. Thk. Sâbir el-Habâşe. Riyâd: Dâru Vucûh li’n-neşr ve’t-tevzî’, 2019, 13-56.

Tu‘me, Abdurrahmân Muhammed, “et-Tefsîru’l-‘irfânî li’z-zavâhiri’l-mu‘cemiyye ve’d-delâliyye: dirâse fi’l-ensâki’s-şekâfiyye ve’t-tevâSuliyye“. *Mecelletu Kulliyeti’l-âdâb – Câmi’atu’l-Kâhire* 82/2 (2022), 55-101.

Zenâd, Ezher, *Nezariyyât lisâniyye ‘irfâniyye*. Tûnis: Dâru Muhammed Alî li’n-neşr; el-Cezâ‘ir: Menşûrâtu’l-ihtilâf; Beyrût: ed-Dâru’l-‘Arabiyye li’l-‘ulûm nâşirûn, 2010.



M E S N E D

İlahiyat Araştırmaları Dergisi
The Journal of Theological Studies

ISSN 2667-7075 | e-ISSN 2687-3605

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/mesned>

Cilt/Vol. 15, Sayı/Issue 2, Aralık/December 2024

Bir Sûfî Olarak Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî (ö. 676/1277)

Abu Zakariya Yahya Bin Sharaf An-Nawawi as a Sufi (d. 676/1277)

10.51605/mesned.1544683

Mehmet Emin BENER



0000-0002-4202-2602



eminbener@hotmail.com

Dr. Öğt. Üyesi, Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Tasavvuf Anabilim Dalı

Asst. Prof. Dr., Siirt University Faculty of Theology
Department of Sufism

Araştırma Makalesi

Research Article

Geliş Tarihi: 06.09.2024

Date of Submission: 06.09.2024

Kabul Tarihi: 11.12.2024

Date of Acceptance : 11.12.2024

Yayın Tarihi: 31.12.2024

Date of Publication: 31.12.2024

Benzerlik Taraması: Evet, Turnitin

Plagiarism Checks: Yes, Turnitin

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman: Bu çalışmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.



Atıf/Citation: BENER, Mehmet Emin. "Bir Sûfî Olarak Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî (ö. 676/1277)/Abu Zakariya Yahya Bin Sharaf An-Nawawi as a Sufi (d. 676/1277)". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi/The Journal of Mesned of Theological Studies* 15/2 (2024), 224-244. <https://10.51605/mesned.1544683>

Abu Zakariya Yahya Bin Sharaf An-Nawawi as a Sufi (d. 676/1277)

Summary: Imam Nawawi lived in the seventh century Hijri and although he produced works in many fields of Islamic sciences, he is one of the leading scholars of the Shafi'i sect, especially known for her works in the fields of fiqh and hadith. An-Nawawi, who was given the title of "Master of Hadith Scholars" due to his expertise in the science of Hadith, is considered the greatest scholar of the period in Shafi'i jurisprudence. Although this aspect remained in the background, he is also a Sufi person who stands out with his ascetic life. It can be said that her emergence as a muhaddith and jurist person brought her closer to the profile of an ideal Sufi. As a matter of fact, Sari al-Saqati encouraged his nephew Junayd al-Baghdadi, who attended the Sufi councils at a young age, to study religious sciences first and prayed for him as follows: "May God make you a hadith-maker Sufi, not a Sufi hadith-maker", and Ahmad Zarruq, one of the Shazeli Sufis, in his work called *Kawâidü't-tasavvuf*, he states that one can be satisfied with fiqh without Sufism, but one cannot be satisfied with Sufism without fiqh, and therefore Sufi elders say, "Be a faqih-Sufi, but do not be a Sufi-faqih", which supports this view. Many biographical works have been written about Nawawi's life, as he was an important scientific. In addition, information about his life is included in the famous biographical books. These sources contain important information revealing his ascetic life and Sufi personality. These sources contain important information that reveals his ascetic life and introduces his Sufi personality. Accordingly, it is reported that he had some experiences while he was still young. He met his sheikh Yasî al-Maraqeshî in his childhood. Upon the advice of this man, who was a member of the Shadhiliyya Order, his father took him to Damascus and he received instruction from the great scholars of the period. Afterwards, he went on a pilgrimage and after returning from the pilgrimage, according to the narration attributed to his students and his father, he was granted a divine blessing and his heart was filled with knowledge. Appointed as a teacher at the most prestigious madrasa of the time, "Dar al-hadith al-ashrafiyya", at the age of thirty-five, Nevevî became a proverb among the scholars with his piety and piety. He did not break his bond with his Sheikh until his death and continued to consult him on many issues. Living in a period of political and economic crises, Nawawi voiced the people's troubles and made Sultan Baybars abandon some of his unjust actions by issuing fatwas that no other scholar dared to do. Nawawi has a memali personality. As a matter of fact, he reacted to the complimentary expressions used for him and said that he would not forgive those who gave him the nickname "Muhyiddin", which means the one who revived the religion. She has two works on Sufism, which she named "Makasidul-Imam an-Nawawi, fi't-tawhid ve'l-ibâdât and usul al-tasawwuf and "Bustan al-arifin." Apart from these, it is seen that his treatise containing his daily prayers was circulated from hand to hand in the Islamic geography. His work titled "Riyâzü's-Sâlihîn", which he wrote on the science of hadith and has a mystical content, continues to be read and taught in conversation circles both in our country and in other Islamic countries. It is possible to see this as the blessing of his scientific knowledge. Although some sources mention the Nawawiyya branch of the Shadhiliyya, we have not found any strong evidence to confirm this information. Although there is an academic study dealing with Nawawi's views on Sufism, her muhakkik-sufi personality is not mentioned much in this study. This study aims to introduce this neglected aspect of it.

Keywords: Sufism, Nawawi, Asceticism, Kutb, Shadhiliyya.

Bir Sûfî Olarak Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî (ö. 676/1277)

Öz: İmam Nevevî hicri yedinci yüzyılda yaşamış, Şâfiî mezhebinin önde gelen âlimlerinden birisidir. İslâmî ilimlerin birçok alanında eser vermiş olmasına rağmen özellikle fıkıh ve hadis alanında telif ettiği eserleriyle tanınır. Hadis ilmine dair vukufiyeti hasebiyle kendisine “Hadis âlimlerinin efendisi” lakabı verilen Nevevî, Şâfiî fıkında dönemin en büyük âlimi olarak kabul edilir. Her ne kadar bu yönü arka planda kalmışsa da o, aynı zamanda zâhidâne yaşamıyla temayüz eden bir sûfidir. Daha çok muhaddis ve fakîh şahsiyetiyle öne çıkmasının, onu ideal bir sûfi profiline yaklaştırdığı söylenebilir. Nitekim Serî es-Sakatî'nin, henüz küçük yaşlarda tasavvuf meclislerine devam eden yeğeni Cüneyd-i Bağdâdî'yi öncelikle şer'î ilimlerin tahsiline teşvik ederek ona “Allah seni sûfi hadisçi değil, hadisçi sûfi kılsın.” şeklinde dua etmesi ve Şâzelî sûfilerden Ahmed Zerrûk'un *Kavâidü't-tasavvuf* adlı eserinde tasavvuf olmadan fıkıhla yetinilebileceğini; ancak fıkıh olmadan tasavvufla yetinilemeyeceğini, bundan dolayı sûfi büyüklerin “Fakîh-sûfi ol; ancak sûfi-fakîh olma!” dediğini haber vermesi bu görüşü destekler mahiyettedir. Önemli bir ilmî şahsiyet olması itibariyle Nevevî'nin hayatını konu alan birçok biyografik eser telif edilmiştir. Ayrıca meşhur tabakat kitaplarında da onun hayatına dair bilgilere yer verilmektedir. Bu kaynaklarda onun zühd hayatını ortaya koyan ve sûfi şahsiyetini tanıtan mühim bilgiler yer almaktadır. Buna göre onun henüz küçükken bazı mükâşefelere nail olduğu aktarılır. Şeyhi Yâsîn el-Merâkeşi ile de henüz çocukluk yıllarında tanışır. Şâzelîyye Tarikatına mensup olan bu zâtın tavsiyesi üzerine babası onu Şam'a götürür ve dönemin büyük âlimlerinin rahle-i tedrisatından geçer. Akabinde hacca gider ve hacdan döndükten sonra talebeleri ve babasına dayandırılan rivayete göre ilâhî bir lütfa mazhar olur ve kalbi marifetle dolar. Henüz otuzbeş yaşında dönemin en prestijli medresesi olan “Dârü'l-hadîsi'l-Eşrefiyye”nin hocalığına getirilen Nevevî, takvâ ve verâsiyla ilim ehli arasında darb-ı mesel haline gelir. O, vefatına kadar şeyhi ile olan bağını koparmamış, birçok meseleyi onunla istişare etmeye devam etmiştir. Siyâsî ve iktisadî krizlerin hüküm sürdüğü bir dönemde yaşayan Nevevî, halkın sıkıntılarına tercüman olur ve hiçbir âlimin cesaret etmediği fetvaları vererek Sultan Baybars'ı bazı haksız tasarruflarından vazgeçirir. Melâmî bir kişiliğe sahip olan Nevevî, kendisi için kullanılan övgü ifadelerine tepki göstererek dini ihyâ eden manasına gelen “Muhyiddîn” lakabıyla onu çağırana hakkını helal etmeyeceğini söyler. Tasavvufa dair *Makâsîdü'l-İmâm en-Nevevî fi't-tevhîd ve'l-ibâdât ve usûli't-tasavvuf* ile *Bustânü'l-ârifîn* isimlerini verdiği iki eseri vardır. Bunların dışında yaptığı günlük evrâdî ihtiva eden risalesi tüm islam coğrafyasında elden ele dolaşır. Hadis ilmine dair kaleme aldığı ve tasavvufî içeriğe sahip olan *Riyâzü's-Sâlihîn* adlı eser günümüzde hem ülkemizde hem de diğer islam ülkelerinde sohbet meclislerinde okunmaya ve okutulmaya devam etmektedir. Bunu, onun ilmi müktesebatının bereketi olarak görmek mümkündür. Bazı kaynaklar Şâzelîyye'nin Neveviyye kolunu ona nispet etse de biz bu bilgiyi teyit edecek güçlü bir delile ulaşamadık. Nevevî'nin tasavvufî görüşlerini ele alan akademik bir çalışma bulunmakla beraber bu çalışmada onun sûfi şahsiyetine pek değinilmemiştir. Bu çalışma onun ihmal edilmiş bu yönünü tanıtmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Nevevî, Zühd, Kutub, Şâzelîyye.

Giriş

İslâm tarihinin ilk dönemlerinden itibaren İslâm kültür ve medeniyetinin teşekkülüne esas olan tedvin, telif ve tasnif faaliyetlerinden bahsetmek mümkündür. Hz. Ebû Bekir döneminde Kur'ân'ın Mushaf haline getirilişi, tedvin faaliyetlerinin ilk adımı kabul edilir. Akabinde Hz. Peygamber döneminde kendilerine hadis yazmalarına müsaade edilen sahabe ile daha sonraki dönemlerde sahabeden nakilde bulunan hadis ricâlinin kayda geçirdiği hadis vesikalarının Emevîler döneminde tesbiti ve bir araya getirilmesi, tedvin faaliyetlerini bir adım ileriye taşır.¹ Bu hadislerin zamanla konularına göre tasnif edilmesi, başta fıkıh olmak üzere akaid, tefsir ve tasavvuf gibi önemli ilmî disiplinlerin teşekkülüne zemin hazırlar.

İslâmî ilimlerin teşekkülü ile beraber yukarıda zikri geçen İslâmî ilimler alanında birçok eser telif edilmiş ve zengin bir literatür oluşmaya başlamıştır. Kaleme aldığı eserlerle bu zengin mirasın oluşmasına katkıda bulunan âlimlerden biri de Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî'dir (ö. 676/1277). Hicrî yedinci yüzyılda yaşamış bu âlim şahsiyet, fıkıh ve hadis başta olmak üzere tevhid (akaid), mustalah, ahlâk, dil ve biyografya alanlarına dair önemli eserler kaleme almıştır.² Telif ettiği eserler kendisinden sonraki dönemlerde büyük ilgi görmüş, ilim ehli tarafından ders olarak okutulmuştur. Özellikle hadis alanında kaleme aldığı ve *Kütüb-i Sitte* başta olmak üzere Beyhakî'nin (ö. 458/1066) *es-Sünenü'l-kübrâ'sı*, Dârekutnî'nin (ö. 385/995) *es-Sünen'i*, İmam Mâlik'in (ö. 179/795) *el-Muvattâ'ı*, Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *el-Müsned'i* ve Hâkim en-Nisâbü'rî'nin (ö. 405/1014) *el-Müstedrek'i* gibi yirmiden fazla muteber hadis kitabından derlediği hadisleri ihtiva eden³ *Riyâzü's-sâlihîn* adlı eseri tüm İslâm coğrafyasında ilim meclislerinde müzakere edilegelen bir eser olmuştur.

İmâm Nevevî, ilmî şahsiyeti bakımından daha çok fakîh ve muhaddis kişiliği ile temayüz eder. Bu iki alandaki yetkinliğinin, onun sûfî şahsiyetini gölgelediği söylenebilir. Nitekim o, Şâfiî mezhebinde görüşlerine başvurulmuş en önemli otoritelerden biridir. Öyle ki, Nevevî ile bu mezhebin diğer önemli imamlarından olan Râfî'ye (ö. 623/1226) "şeyhân" lakabı verilir. İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö. 852/1449) naklettiğine göre bu iki imam herhangi bir konuda ittifak etmişlerse bu, kabul görür; şayet ihtilâf vaki olursa Nevevî'nin görüşüne öncelik verilir.⁴ Muhaddis şahsiyetine gelince Nevevî'yi "hadis âlimlerinin önderi" olarak niteleyen Zehebî'ye (ö. 748/1348) göre o, hadis hâfızı olması yanında hadislerin sahih olanını zayıf olanından kolaylıkla ayırabilecek derecede hadislerdeki illetleri ve râvilerin durumlarını çok iyi bilen bir hadis âlimidir. Nitekim 665/1267 yılında Ebû Şâme el-Makdisî'nin (öl. 665/1267) ölümü ile boşalan Dârü'l-hadîsî'l-Eşrefiyye şeyhliğine getirilen Nevevî, vefatına kadar bu görevini sürdürür.⁵

Makalemizin konusu ve gayesi, Nevevî'nin, yukarıda ifade edilen ilmî şahsiyetini ikmal eden sûfî kişiliğini ortaya koymak ve tanıtmaktır. Nitekim tasavvufî görüşlerine dair yapılan tez çalışmasında⁶ onun tasavvufu ilgili görüşlerine yer verilmiş; ancak bu görüşlerin onun hayatındaki tahakkukunu tescilleyen zühdî yaşamına ve sûfî şahsiyetine yer verilmemiştir. Makalemizin aynı zamanda bahse konu olan bu çalışmanın zeyli ve mütemmimi olacağını düşünüyoruz.

¹ Mehmet Efendioğlu, "Tedvîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/267-268.

² Abdülğani ed-Dakr, *el-İmâmü'n-Nevevî* (Dimeşk: Dârü'l-Kalem, 1415/1994), 158-159; 395.

³ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Riyâzü's-sâlihîn*, thk. Ali b. Hasen b. Ali b. Abdülhamîd el-Halebî (Riyad: Dârü'bni'l-Cevzî, 1421), 18-20.

⁴ Muhammed İbrâhim el-Hafnâvî, *el-Fethü'l-mübîn fi halli rumûzi ve müstalahâtü'l-fukahâi ve'l-usûliyyîn* (Mısır: Silsiletü Kü-tübi'l-Usulî'l-Fıkh, ts.), 109.

⁵ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz* (Haydârâbad: Dâiretü'l-Maârifü'l-Osmâniyye, 1958), 4/1472-1473.

⁶ Bu çalışma için bk. Kerime Mıcık, *Ebû Zekeriyâ Yahyâ en-Nevevî ve Tasavvuf Anlayışı* (Zonguldak: Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023).

Nevevî'nin hayatı ve sūfî şahsiyetine dair malumatları içeren zengin bir literatüre sahip olduğumuzu söyleyebiliriz. Tabakat kitapları dışında Nevevî'nin önde gelen talebelerinden İbnü'l-Attâr'ın (ö. 724/1324) *Tuhfetü't-tâlibîn fi tercemeti'l-imâm Muhyiddîn*, Sehâvî'nin (ö. 902/1497) *el-Menhelü'l-'azbû'r-revî fi tercemeti kutbi'l-evliyâ en-Nevevî*, İmam Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *el-Minhâcü's-sevî fi tercemeti'l-imâm en-Nevevî*, İbnu İmâmi'l-Kâmiliyye Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahmân el-Kâhirî'nin (ö. 874/1470) *Buğyetü'r-râvî fi tercemeti'l-imâm en-Nevevî* ile Abdülganî ed-Dakr'ın (öl. 2002) *el-İmâm en-Nevevî* isimli eserleri konuya dair kaleme alınan önemli eserlerdir. Bu makale ile tabakat kitapları yanında mezkûr kaynaklar da taranarak onun sūfî şahsiyetini etraflıca ortaya koyan mürettep bir çalışma hedeflenmektedir.

Makalemiz dört ana başlıktan oluşmaktadır. İlk bölümde Nevevî'nin hayatına kısaca değinilecektir. Ancak daha önce de ifade edildiği gibi hakkında yapılan akademik çalışmalarda⁷ onun hayatına ve ilmi kişiliğine dair mufassal bilgiler verildiğinden tekrara düşmemek için özet bilgilerle iktifâ edilecektir. İkinci bölümde ise sūfî şahsiyeti ele alınarak tarikatı, şeyhi, tarikat silsilesi, tasavvuftaki makamı, menkıbe ve kerametleri bahis konusu edilecektir. Üçüncü bölümde onun tasavvufî yaşantısı üzerinde durulacak; bu bağlamda onun zühd, takvâ, riyâzet konularındaki hassasiyetlerinden ve melâmî kişiliğinden bahsedilecektir. Son bölümde ise âlimlerin onun faziletine dair bazı sözleri nakledilecektir.

1. Hayatı

Tam adı Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeyh ez-Zâhid el-Verî' Veliyullâh Ebû Yahyâ Şeref b. Müri b. Hasan b. Hüseyin b. Muhammed b. Cum'a b. Hizâm el-Hizâmî en-Nevevî'dir. 631/1234 yılında Suriye'nin güneyinde yer alan Havran bölgesine bağlı Nevâ köyünde dünyaya gelir. Bundan dolayı Nevevî nisbesiyle meşhur olur. Hayatı boyunca evlenmediği halde Ebû Zekeriyâ künyesiyle anılması, ismi Yahyâ olanların bu künye ile zikredilmelerinin âdet haline gelmesinden ileri gelir. Ayrıca ilim çevrelerince kendisine Muhyiddîn lakabı verilmiştir.⁸

Henüz küçük bir çocukken bazı müşahedelere nail olan Nevevî,⁹ on yaşlarında babasının dükkânında çalışmaya başlar. O dönemlerde mahalle çocuklarının ısrarla oyuna çağırıldıkları Nevevî'nin, dilinde Kur'ân ayetleriyle onlardan kaçması, tevâfuken oradan geçen dönemin önemli sūfî şahsiyetlerinden Şeyh Yâsîn el-Merâkeşî'nin (ö. 687/1288) dikkatini çeker. Şeyh Yâsîn, Nevevî'ye Kur'ân dersleri veren hocanın yanına varır. Ona, Nevevî'nin geleceğin en büyük zâhid ve âlimlerinden olabileceğini haber verir. Hocası bu olayı Nevevî'nin babasıyla paylaştıktan sonra babası, onu Nevâ'da bulunan bazı âlimlerin ders halkalarına yönlendirir. Ancak burası Nevevî'ye küçük gelmeye başlayınca babası onu o dönemin ilim ve kültür merkezi olan Şam'a götürür. Nevevî, Emevî Camii'ne bitişik

⁷ İlgili çalışmalar için bk. İbrahim İlhan, *İmâm Nevevî'nin Hayatı Minhâcü't-Tâlibîn Eserindeki Farklı Görüş ve Tercihleri* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014); Adnan Memduhoğlu, *Şâfiî Mezhebinin Sistemleşmesine Katkısı Bağlamında Bir Fakih Olarak İmâm Nevevî* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017); İmran Hüseyin Çelik, *İmâm Nevevî ve Fikhi Tercihleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022).

⁸ Alâeddîn Ali b. İbrâhim b. Attâr, *Tuhfetü't-tâlibîn fi tercemeti imâm Muhyiddîn*, thk. Ebû 'Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âli Selmân (Umman: Dârü'l-Eseriyye, 2007), 39-41; Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *el-Menhelü'l-'azbû'r-revî fi tercemeti kutbi'l-evliyâ en-Nevevî*, thk. Muhammed 'Ayyâd el-Hatrâvî (Medine: Mektebetü Dârü't-Türâs, 1409/1989), 35-36; Ali eş-Şarabcî - Kasım en-Nûrî, *Hilyetü'l-ibrâr ve şî'ârü'l-ahyâr fi telhîsi'l-ezkâr* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992/1412), 13-14.

⁹ Henüz yedi yaşındayken Ramazan'ın yirmi yedinci gecesinde, gece yarısı kalkıp babasını uyandırır. Babasına "Evi-mize dolan bu aydınlık nedir?" diye sorar. Babası ve diğer aile fertleri onun bahsettiği aydınlığı görmezler. Ancak babası "Ben, bu gecenin Kadîr gecesini olduğunun farkına vardım." der. bk. İbnu İmâmi'l-Kâmiliyye Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahmân eş-Şâfiî, *Buğyetü'r-râvî fi tercemeti'l-imâm en-Nevevî*, thk. Abdurraûf b. Muhammed b. Ahmed el-Kemâlî (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1431/2010), 27; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm*, thk. Beşşar Avvad Maruf (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1424/2003), 15/325; Sehâvî, *el-Menhelü'l-'azbû'r-revî*, 37.

bulunan Revâhiye Medresesi'nde iki sene boyunca çok sıkı bir talebelik hayatı geçirir. Kendisinin ifadesiyle bu dönemde hiç yatağında uzanıp yatmamış, bütün vaktini ders mütalaalarıyla geçirmiştir.¹⁰

Revâhiye Medresesi'nde geçirdiği iki yıldan sonra babasıyla beraber hac yoluna çıkar. Hac vazifesini edâ ettikten sonra Şam'a döner. İbn Attâr'ın, onun babasından naklettiğine göre bu kutlu yolculuk sona erip Şam'a döndükten sonra Allah, suyun bir kaba boşaltılması gibi Nevevî'nin kalbini ilim ve marifet ile doldurur. Bu dönemde Nevevî sıkı bir riyazet ile beraber kendini ibadete verir. İbadet dışındaki bütün mesaisini ilim tahsiline ayırır.¹¹ Zehebî'nin naklettiğine göre o, bu dönemde bir taraftan ders alıp mütalaalarına devam ederken diğer taraftan gecesini gündüzüne katarak eser telif etmeye başlar.¹² Olgunluk dönemi olarak ifade edeceğimiz bu süreçte Nevevî, daha önce de zikrettiğimiz üzere hicrî 635 yılında henüz otuz dört yaşında iken "Dârü'l-hadîsi'l-Eşrefiyye" şeyhliğine getirilir.¹³

Şam'daki bazı sâlih zevat, vefatına yakın ona Kudüs'ü ziyaret etmesini tavsiye ederler.¹⁴ 676/1277 yılında çevresindekilere, kendisine sefer için izin çıktığını söyleyerek¹⁵ Şam'daki hocalarının mezarlarını dolaşıp vedalaşır. Sonra Kudüs'e doğru yola çıkar ve ziyaretini gerçekleştirir. Akabinde baba ocağı olan Nevâ'ya gider ve bu süre zarfında hastalanır. Recep ayının yirmi dördünde Çarşamba günü henüz kırk beş yaşındayken vefat eder.¹⁶

2. Sûfî Şahsiyeti

Nevevî'nin henüz talebelik yıllarında tasavvufa dair Abdükerîm el-Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) *er-Risâle*'sini okuduğu, sonraki dönemlerde ise onun, bu eseri yanında Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) *Sıfatü's-safoe*'sini¹⁷ ders olarak okuttuğu nakledilir.¹⁸ Birinci eser, tasavvufa dair kaleme alınmış en meşhur eser olup neredeyse tasavvufun bütün konularını ihtiva eder. İkinci eser ise sûfilerin biyografilerini konu edinen bir eser olup klasikler arasında zikredilir. Bu durum, Nevevî'nin ciddi bir tasavvuf formasyonuna sahip olduğunu gösterir; ancak onun tasavvufla olan münasebeti bunun ötesindedir. Zira o, tasavvuf ilminin kâlleriyle (sözleriyle) hâllenmiş bir sûfidir.

İbnü'l-Attâr, Nenevî'nin ilim tahsili yaptığı dönemde aynı zamanda nefis mücâhadesiyle meşgul olduğunu ve ilimlerde müdakkik olduğu kadar muhakkik vasfıyla da temayüz ettiğini haber verir.¹⁹ O, dönemin büyük âlimlerinden olan Ebü'l-Mefâhir Muhammed b. Abdülkâdir el-Ensârî'nin (ö. 683/1284) Nevevî hakkında şöyle buyurduğunu aktarır: "Eğer *er-Risâle* adlı eserin müellifi Abdülkerim el-

¹⁰ İbn Attâr, *Tühfetü't-tâlibîn*, 44-46; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-Minhâcü's-sevî fi tercemeti'l-imâm en-Nevevî*, thk. Ahmed Şefik Demc (Beyrut: Dârü'bni Hazm, 1408/1988), 29-30.

¹¹ İbnü'l-Attâr, *Tühfetü't-tâlibîn*, 47-48.

¹² Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 4/1472.

¹³ Süyûtî, *el-Minhâcü's-sevî*, 48.

¹⁴ İbnu İmâmi'l-Kâmiliyye, *Buğyetü'r-râvî*, 29.

¹⁵ Talebelerinden İbn Attâr bu durumu şöyle anlatır: Kudüs yolculuğundan iki ay önce Nevevî ile beraber otururken tanımadığım bir adam huzura giriverdi. Serhad bölgesinden falan şeyhin selamını getirdiğini ve şeyhin kendisine bir ibrik gönderdiğini söyledi. Daha önce hediye kabul etmeyen Nevevî, bana dönerek ibriği şahsi eşyaları arasına koymamı istedi. Hayretimi gidermek için de bana dönerek "Bazı fakirler bana bir ibrik gönderdiler, yolculuk için ihtiyaçtır." buyurdu. Birkaç gün geçtikten sonra tekrar yanına geldiğimde kendisine sefere çıkma izni verildiğini söyledi. Bunun nasıl olduğunu sorduğumda şöyle dedi: Ben burada (Revâhiye Medresesi'nde ikamet ettiği yer) oturuyordum. Aniden havalanan birinin yanımdan geçtiğini gördüm. Ardından medresenin batısından doğusuna doğru eli ile işaret ederek "Kalk Beytülmakdis'i ziyaret için yolculuğa hazırlan." dedi. İbn Attâr bu anlatılanlardan sonra "Ben bunun normal bir yolculuk olduğunu zannetmiştim; ancak daha sonra bunun ahiret yolculuğu olduğunu anladım." der. İbn Attâr, *Tühfetü't-tâlibîn*, 96-97

¹⁶ İbnü'l-Attâr, *Tühfetü't-tâlibîn*, 43.

¹⁷ Bazı kaynaklarda Makdisî'nin *Safoetü't-tasavvuf* adlı eseri okuduğu söylenir. bk. Sehâvî, *el-Menhelü'l-azbü'r-revî*, 96.

¹⁸ İbnü'l-Attâr, *Tühfetü't-tâlibîn*, 61; Süyûtî, *el-Minhâcü's-sevî*, 48.

¹⁹ İbnü'l-Attâr, *Tühfetü't-tâlibîn*, 68.

Kuşeyrî, Nevevî ve Şeyhini görseydi, onların ilim, amel, zühd, hikmet, takvâ ve vera' gibi vasıflarını takdir eder, tüm meşâyihden önce onlardan bahsedirdi."²⁰

Nevevî'nin Şam'da dönemin büyük âlimlerin rahle-i tedrisinden geçtiği ifade edilmişti. Ancak babasına dayandırılan bir rivayet, onun İslâmî ilimlerdeki engin bilgisi ve derin vukufiyetini sadece bunlara bağlamanın yanlış olacağı intibahı verir. Buna göre Nevevî hac için Nevâ'dan çıktığı sırada "humma" hastalığına yakalanır. Arefe vakfesine kadar bu hastalık onu bırakmaz. Ancak bu süre zarfında hastalıktan hiç şikâyet ettiği görülmez. Hac farîzasını ifa edip Şam'a döndüğünde Allah'tan bir mevhibe ile kalbi ilimle dolar. Bu hâlden sonra vera', takvâ, zühd gibi faziletler onda kemal bulur ve ilimden artan tüm zamanını ibadete verir.²¹ Babasının aktardığı bu durum onun keşif ehli olduğunu gösterir.²²

Nevevî, bir dönem İbn-i Sinâ'nın (ö. 428/1037) *Kânûn* adlı eserini alarak tıp ilmini tahsile yöneldiğini söyler. Ancak bu sırada kalbinin üzerine perdeler indiğini ve tüm meşguliyetlerini bir tarafa bırakmak zorunda kaldığını belirtir. Bu sıkıntılı halden çıkmak için çareler aradığını ve en sonunda tıp ilmine yönelmesinin buna neden olduğu düşüncesinin kalbinde beliriverdiğini ifade eder.²³ Mezkûr kitabı satıp tıp ilmiyle alakalı tüm kitapları evinden çıkardıktan sonra kalbinin nurlandığını ve eski hale döndüğünü ifade eder.²⁴

Nevevî'nin tasavvufa dair *Makâsîdü'l-İmâm en-Nevevî fi't-tevhîd ve'l-ibâdât ve usûli't-tasavvuf* ile *Bustânü'l-ârifin* isimli iki eseri günümüze ulaşmıştır.²⁵ Ancak kanaatimizce onun yazdıkları günümüze ulaşanlardan ibaret değildir. Çünkü talebesi İbn Attâr, hocasının, bir seferinde kendi el yazmalarının bulunduğu yaklaşık bin sayfayı uzatarak üzerindeki yazıları suyla temizledikten sonra satmasını talep ettiğini, emrine karşı gelmemesi konusunda da sıkıca tembihlediğini nakleder.²⁶ Bu bin sayfanın içerisinde nelerin olduğu konusunda çok fikir sahibi olmasak da bazı tabakat kitaplarında ona nispet edilen ve günümüze ulaşmayan tasavvufa dair bazı eserlerin bunlar arasında olduğunu düşünüyoruz.²⁷

Emevî Camii'nin imam-hatipliğini yapmış olan Cemaluddîn Mahmûd b. Cümle (ö. 764/1363) dönemin büyük âlimlerinin bulunduğu bir mecliste, bir gün uyku ile yakaza hali arasındayken "Allah, kabirde bulunan Nevevî'nin bedenine feyzinden ihsan buyurdu. Akabinde bu feyz-i ilahi onun

²⁰ İbnü'l-Attâr, *Tühfetü't-tâlibîn*, 49.

²¹ Sehâvî, *el-Menhelü'l-'azbû'r-revî*, 41; İbnü'l-Attâr, *Tühfetü't-tâlibîn*, 48.

²² Nevevî'nin hayat tercemesini konu alan eserlerin çoğu onun, sadece bir defa hacca gittiğini söylerler. Ancak İbnü İmâmî'l-Kemâliye, Şeyh Kemâleddin ed-Demîrî'ye nispet ettiği bir haberde onun iki defa hacca gittiğini ve bu haclardan sonra Allah'ın, onun kalbini, dilini ve kulağını tüm kötülüklerden temizlediğini söyler. bk. İbnü İmâmî'l-Kemâliye, *Buğyetü'r-râvî*, 26.

²³ Bu durumun İmâm-ı Nevevî'ye has bir hâl olduğunu belirtmek gerekir. Çünkü İslâm âlimleri tıp ilminin öğrenilmesini caiz görmenin ötesinde, insanların tedavi ihtiyacını karşılayacak hekimlerin yetiştirilmesini farz-ı kifaye olarak görürler. bk. Burhâneddîn ez-Zernûcî, *Ta'limü'l-müteallim tarîkû't-ta'allim*, thk. Abdülcelil 'Atâ el-Bekrî (Dimeşk: Dârü Nu'mânî'l-Ulûm, 2009/1430), 27.

²⁴ Sehâvî bu konuda İmâm Şâfiî'nin "İlimler ikidir: Birincisi, din ilmini ifade eden fıkıh; ikincisi ise beden ilmi olan tıptır. Bunların dışındakiler boş meşguliyetlerdir." ifadesini naklettikten sonra buna iki farklı şekilde cevap verir: Birincisi, Şâfiî'nin tıp ilminden kasdı "tıbb-ı nebevî"dir. İkincisi ise Ebû Bekir b. Tâhir'in, İmâm Şâfiî'nin sözünü şerh ederken kullandığı şu ifadelerdir: Din ilmi, kalbin, Allah'ın tüm mahlûkat arasındaki idaresini müşahade etmesidir ki buna el-fıkhu'n-nâfi'; beden ilmi ise dinen helal ve haram olanları bilmektir ki, buna da et-tıbbu'n-nâfi' denir. bk. Sehâvî, *el-Menhelü'l-'azbû'r-revî*, 42-43; Süyûtî, *el-Minhâcû's-sevî*, 34.

²⁵ Bu iki eser, tasavvufa dair eserleri başlığı altında kısaca tanıtılacaktır.

²⁶ İbnü'l-Attâr, *Tühfetü't-tâlibîn*, 94.

²⁷ Bizi buna iten sebeplerden biri bazı tabakat kitaplarında günümüze ulaşmamış bazı tasavvuf içerikli kitapların ona nispet edilmesidir. Örneğin, Kâtip Çelebi, Nevevî'ye ait *Şerhu Mişkâti'l-envâr fi mâ ruviye 'anillâhi sübhânehû mine'l-ahbâr* isimli bir eserden bahsetmesidir. Bu eser isminden de anlaşıldığı üzere İbnü'l-Arabî'nin *Mişkâti'l-envâr fimâ ruviye 'anillâhi sübhânehû mine'l-ahbâr* isimli eserinin şerhidir. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Beyrut: Dârü'l-İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 2020), 2/1694.

kitaplarına yöneldi ve böylece eserleri büyük bir bereket ve şöhrete kavuştu.” şeklinde bir hitap duyduğunu aktarır.²⁸

2.1. Şeyhi ve Tarikati

İmam-ı Nevevî'nin şeyhi daha önce bahsi geçtiği üzere onun ilme yönelmesinde etkili olan Şeyh Yâsin el-Merâkeşî'dir.²⁹ Keşif ehli olarak tavsif edilen bu zat, bazı kaynaklarda el-Mağribî ve el-Haccâm nisbeleriyle zikredilir.³⁰ Hacca yirmiden fazla kez gittiği rivayet edilen bu zat, henüz kırklı yaşlardayken Nevâ'yı ziyareti sırasında İmâm Nevevî ile tanışır ve seksen yaşında vefat eder. İmâm Nevevî'nin hayatı boyunca ona saygıda hiç kusur etmediği, onun sohbetlerine iştirak edip bereketinden istifade ettiği ve birçok şeyi onunla istişare ettiği nakledilir.³¹

2.2. İcâzet Silsilesi

Nûrüddîn Abdurrahmân b. Nizâmiddîn Ahmed b. Muhammed el-Câmî (ö. 898/1492) *Nefahâtü'l-üns'*ünde Nevevî'nin şeyhi olan Yâsin el-Merâkeşî'nin hayat tercemesine, Şâzeliyye'nin kurucusu Ebu'l-Hasan Nureddîn eş-Şâzelî (ö. 656/1258) ile en meşhur halifesi olan Ebûl-Abbâs el-Mürsî'nin (ö. 685/1287) hayat tercemeleri arasında yer verir.³² Bu durum, Şeyh Yâsin el-Merâkeşî'nin Şâzelî olduğunu gösteren önemli bir işarettir. Ayrıca yaşadıkları dönem göz önünde bulundurulduğunda Şeyh Yâsin'in, Ebu'l-Hasan eş-Şâzelî'den veya halifesi Ebu'l-Abbâs el-Mürsî'den hilafet almış olabileceği söylenebilir. Ancak İmâm-ı Nevevî'nin tasavvufî görüşlerini yüksek lisans tezi olarak çalışan Kerime Mıcık'ın Osmanzâde Hüseyin Vassâf'ın *Sefinetü'l-evliya* eserinden aktardığına göre o, icâzet silsilesinde İmâm Nevevî'yi İbn Atâullah el-İskenderî'den (ö. 709/1309) sonra zikreder ki, bu silsile Mehmed Emin Tokadî'ye (ö. 1158/1745) kadar uzanır. Buna göre Vassâf'ın zikrettiği silsile şu şekildedir:

Ebü'l-Hasan Nûrüddîn eş-Şâzelî,
 Ebü'l-Abbas Şihâbüddîn el-Mürsî,
 Tâcüddîn İbn Atâullah el-İskenderî,
 Yâsin ed-Dımaşkî (Merakeşî/Mağribî),
 Ebû Zekerîyyâ Yahyâ Muhyiddîn en-Nevevî,
 Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî (ö. 742/1341),
 Ömer et-Telgînî,
 Şeyh Sâlih,

²⁸ Muhammed b. Abdurrahmân el-'Usmânî el-Kureşî el-Dimesşkî, *Tabakâtü'l-fukahâi'l-kübrâ*, thk. Muhyiddîn Alî Necîb (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1434/2013), 1/708-709.

²⁹ Abdurrahmân Câmî, nisbesini Mağribli (Fas) olması sebebiyle Mağribî; hacamat mesleğini yapması itibarıyla de el-Haccâm şeklinde verir. Onun velâyet ve kerâmet ehli olduğunu; ancak hacamat mesleğiyle kendisini gizlediğini söyler. Nevevî'nin onu çokça ziyaret edip sohbetlerine katıldığını haber verirken son ziyaretinde Şeyh Yâsin'in kendisine: “Yanımda emanet kitaplar bulunmakta, onları sahiplerine iade et ve aileni ziyaret et.” dediğini aktarır. Nevevî, onun bu tavsiyesini yerine getirir. Nitekim o, ailesinin yanına gitmesinin hemen akabinde hastalanıp vefat eder. Nûrüddîn Abdurrahmân b. Nizâmiddîn Ahmed b. Muhammed el-Câmî, *Nefahâtü'l-üns min hazerâti'l-kuds*, thk. Muhammed Edîb el-Câdir (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 2/755.

³⁰ Haccâm nisbesi, anlaşıldığı üzere hacamat mesleğini yapmasından dolayı kendisine verilmiştir. bk. İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab fi ahbâri men zehab*, thk. Mahmûd el-Arnaût (Beyrut: Dârü'bn-i Kesîr, 1406/1986), 7/704; Ebû Muhammed Tayyib b. Abdullah el-Hadramî, *Kilâdetü'n-nehr ve vefeyâtü a'yânü'd-dehr*, thk. Ebû Cum'a Mekkî - Hâlid Zivârî (Cidde: Dârü'l-Minhâc, 1428/2008), 5/417.

³¹ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 15/601; Sehâvî, *el-Menhelü'l-azbü'r-revî*, 37.

³² Nûrüddîn Abdurrahmân b. Nizâmiddîn Ahmed b. Muhammed el-Câmî, *Nefahâtü'l-üns min hazerâti'l-kuds*, haz. William Nasoulis, vd., (Kalküta: Matbaa Lisâ, 1274/1868), 659-664.

Celâleddin Süyûtî (ö. 911/1505),

Yûsuf-ı Ermiyûnî (ö. 958/1551),

Ali ez-Ziyâdî Muhammed-i Bâbilî (ö. 1077/1666),

Ahmed-i Nahlî el-Mekkî (ö. 1130/1717),

Muhammed Emin Tokadî.³³

Harîrîzâde Mehmed Kemâleddin, *Tibyânü vesâil* isimli eserinde her ne kadar Nevevî'yi Şâzeliyye'nin Nevevîyye koluna nispet etmişse de³⁴ Şâzeliyye'nin böyle bir kolu olduğunu söyleyen başka bir kaynağa rastlamadık. Kanaatimizce bu nispet, Nevevî'nin güçlü bir ilmî şahsiyete sahip olması ve ismiyle anılan bir virdi bulunması sebebiyle olmuştur.

2.3. Tasavvufa Dair Eserleri

İmam-ı Nevevî velûd bir âlim olması hasebiyle İslâmî ilimlerin neredeyse her alanına dair eserleri bulunmaktadır. Hakkında yapılmış olan akademik çalışmalarda bu eserlerden bahsedilmiştir.³⁵ Tekrara düşmemek adına bu bilgilere yer vermeyeceğiz. Ancak tasavvufa dair kaleme aldığı küçük hacimli iki eserinden kısaca bahsetmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

2.3.1. Makâsîdü'l-İmâm en-Nevevî fi't-tevhîd ve'l-ibâdât ve usûli't-tasavvuf

Nevevî'nin kaleme aldığı bu eser³⁶ akâid, ibadet ve tasavvufa dair bazı konuları içermektedir. Yedi bölümden oluşan bu eserin birinci bölümünde İslâm akâidi ve ahkâmından, daha sonraki beş bölümünde sırasıyla taharet, namaz, zekât, oruç ve hac gibi ibadete dair konulardan, son bölümünde ise tezkiye yolunun esasları ve nefsin tedavi yollarından kısaca bahsedilmektedir.

2.3.2. Bustânü'l-ârifîn

Nevevî'nin tasavvufa dair telif ettiği bu eserde³⁷ öncelikle zühd ve ihlas konuları âyet, hadis çerçevesinde ele alınmış, İslâm âlimlerinden gelen rivayetlerle desteklenmiştir. Akabinde niyet, arzu ve hevânın isteklerini yerine getirmeme, bid'atlardan uzak durma, helal ve harama dikkat etme, kendini ilgilendirmeyen meselelere dalmama, ihsan, îmân, takvâ, hayâ ve istikâmet gibi tasavvufun tezkiye ve tahalliye³⁸ konularını içeren hadisleri zikretmiştir. Son bölümde ise velilerin kerametlerinden ve kıssalarından bir demet sunmuştur. Kitap Muhammed Haccâr tarafından 1412/1991 yılında Beyrut'ta ve Muhammed Saîd el-Urfî tarafından 1390/1970 yılında Halep'te neşredilmiştir.

2.4. Kerametleri

Sehâvî, Zehebî'nin *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'* eserinden nakil yaparak Nevevî'den gaipten sesler yükselmesi, medreseden çıktığı bir sırada kilitli kapıların açılması ve tekrar eski haline dönüp kilitlenmesi, bazı geceler duvarın yarılıp güzel sûretli zevatın kendisine görünmesi ve onunla konuşmaları, velilerin ruhanîyetleriyle buluşması, insanların gizli durumlarını bilmesi gibi birçok

³³ Mıcık, *Ebû Zekeriyâ Yahyâ en-Nevevî ve Tasavvuf Anlayışı*, 13; Osmânzâde Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i evliyâ*, haz. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz (İstanbul: Kitabevi, 2006), 1/43.

³⁴ Harîrîzâde Mehmet Kemâleddin, *Tibyânü vesâilî'l-hakâik fi beyânî selâsili't-tarâik* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, 432), 3/217a-218a.

³⁵ Mıcık, *Ebû Zekeriyâ Yahyâ en-Nevevî ve Tasavvuf Anlayışı*, 16-25; İlhan, *İmâm Nevevî'nin Hayatı Mihâcü't-Tâlibîn Eserindeki Farklı Görüş ve Tercihleri*, 19-26.

³⁶ İbnü'l-Attâr, *Tuhfetü't-tâlibîn*, 93; Kandemir, "Nevevî", 33/48.

³⁷ Dakr, *el-İmâmu'n-Nevevî*, 179; Süyûtî, *el-Minhâcü's-sevî*, 64; Sehâvî, *el-Menhelü'l-azbi'r-ravî*, 23.

³⁸ Lügate bir şeyin tatlı ve hoş olması, süslenmek gibi manaları ihtiva eden tahallî kavramı ıstilahta, kötü huyları terk edip, güzel huylarla bezenmeye denir. bk. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (Ankara: Anka Yayınları, 2024), 621.

kerametini sadır olduğunu söyler.³⁹ Ancak Zehebî'nin mezkûr eserinde Nevevî'nin tercemesine ulaşamadık. Bu bölümün eserden nasıl iskat edildiği hakkında bir malumata sahip değiliz. Dolayısıyla zikri geçen bu kerametlerin detaylarına muttali olmadık; ancak farklı kaynaklarda onun bazı kerametlerinden bahsedilir. Bunlardan birkaçını zikretmekle iktifa edeceğiz:

a. Babasının anlattığına göre Nevevî henüz yedi yaşında iken Ramazan ayının yirmi yedinci gecesinde kendisinin yanı başında uyurken kalkar ve “Babacığım evimizi aydınlatan bu ışık nedir?” diye sorar. Bütün ev halkı bu sese uyanır; ancak onun bahsettiği ışıktan bir eser yoktur. Bunun üzerine babası “O gecenin Kadir gecesi olduğunu öğrendim.” der.⁴⁰

b. İbn Attâr'ın, Şam'a yakın Beyt Lahya isminde bir köyde ikamet eden ve dönemin âriflerinden biri olan Şeyh Veliyyüddîn Ebû Hasen Ali'den aktardığına göre şeyh, ayak eklemlerinde iltihaba neden olan “Nekris” adındaki bir hastalıktan çok muzdarip idi. Bazı geceler bu hastalığın neden olduğu ağrılardan dolayı sabahlara kadar uyuyamaz hale gelmişti. Nevevî bir gün kendisini ziyaret eder ve ona sabrın faziletinden bahseder. O konuştuğuca ağrılarının dinmeye başladığını hisseden şeyh, sohbetin sonunda tüm ağrılarını kurtulduğunu ve bunun Nevevî'nin bereketinden kaynaklandığını söyler.⁴¹

c. Şam kâdıkkudâtlarından olan Şemsüddîn b. Nakîb,⁴² henüz çocuk yaşlarda Nevevî'yi ziyaret ettiğini ve Nevevî'nin ona “Hoş geldin ey Kadı Şemseddîn! İleride Şâmiyye'nin müderrisliği sana tevdi edilecek.” dediğini ifade eder.⁴³ Şemsüddîn b. Nakîb sonraki dönemlerde sırasıyla Humus, Trablus ve Halep kadılığına atanır. Şam kadısı olmayı umarken Şâmiyye'nin müderrisliğine getirilir.⁴⁴ Bu durum Nevevî'nin keşif ehli bir zat olduğunu gösterir.

d. Şeyh Şemseddin el-Ayzerî eş-Şâfiî'nin eliyle yazılmış bir mahtût eserde, Revâhiye Medresesi'nin kapıcısı olan zatın Nevevî ile yaşadığı bir hatırasından bahsedilir. Buna göre kapıcı, bir gece Nevevî'nin medreseden çıkmak için kapıya yöneldiğini, kendisinin de onu takip ettiğini söyler. Kapının kendiliğinden Nevevî'ye açıldığını görür. Akabinde kapıdan çıkıp bir müddet Nevevî'yi takip ettikten sonra bir anda kendisini Mekke'de bulduğunu dile getirir. Nevevî'nin ihrama girip tavaf ve sa'y yaptıktan sonra gece yarısı tekrar Revâhiye Medresesi'ne geri döndüğünü müşahede eder.⁴⁵

2.5. Tasavvuftaki Mertebesi

Nevevî'den “Allah'ın halk arasındaki sırrı” ve “kendi döneminin kutbu” şeklinde bahsedilir.⁴⁶ Bazı kaynaklarda birçok sâlih zevatın, onun kutup olduğunu rüyalarında gördüğü, hatta bizzat kendisinin bunu talebesi İbn Attâr'a söylediği; ancak ondan bunu gizlemesini istediği zikredilir.⁴⁷

Süyûtî'nin verdiği şu haber Nevevî'nin kutup olduğunu ortaya koyan gizemli bir hadisedir: Dönemin sâlih zatlarından olan Muammer Ebu'l-Kâsım b. Umeyr el-Mizzî (ö. [?]), gördüğü bir rüyada, Mizze'den birçok sancağın yükseldiğini, buna ilaveten şiddetli bir uğultu duyduğunu ve bunu merak edip sorduğunda ise kendisine “Bu, Nevevî'nin kutupluk mertebesine yükseldiği gecedir.” dendiğini belirtir. Mizzî o ana kadar Nevevî'yi hiç görmediğini ve onunla hiç karşılaşmadığını belirttiğinden sonra

³⁹ Sehâvî, *el-Menhelü'l-'azbü'r-revî*, 112.

⁴⁰ Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Ali b. Abdilkâfi es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv - Mahmûd Muhammed et-Tanâhî (Kahire: Dârü'l-İhyâi'l-Kütübî'l-'Arabiyye, 1918), 8/396; Sehâvî, *el-Menhelü'l-'azbü'r-revî*, 37.

⁴¹ İbnü'l-Attâr, *Tühfetü't-tâlibîn*, 66; Süyûtî, *el-Minhâcü's-sevî*, 43.

⁴² Şemesüddîn b. Nakîb yaklaşık olarak h. 662 yılında doğmuştur. Vera', iffet ve keskin zekâsıyla meşhurdur. Nevevî ile aynı dönemde yaşamıştır. Kadılık ve müderrislik vazifelerinde bulunmuştur. 745 yılında müderrislik yaptığı Şâmiyye'de vefat etmiş Kâsiyûn bölgesine defnedilmiştir. bk. Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, 307-308.

⁴³ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, 308.

⁴⁴ Sehâvî, *el-Menhelü'l-'azbü'r-revî*, 113.

⁴⁵ Süyûtî, *el-Minhâcü's-sevî*, 47.

⁴⁶ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, 8/397.

⁴⁷ İmâmi'l-Kâmilîyye, *Buğyetü'r-râvî*, 51.

sözlerine şöyle devam eder: “Bir gün hasıl olan bir ihtiyaç üzerine Şam’a gittim ve rüyamı orada ikamet eden tanıdık bir dostuma anlattım. O da bana bu zatın İmâm Nevevî olduğunu ve kendisinin Dârü’l-hadîsî’l-Eşrefiyye’de ders verdiğini haber verdi. Ben de onun ders verdiği yere giderek huzuruna vardım. Etrafında bir cemaat olduğu halde oturuyordu. Beni görür görmez yerinden kalkıp yanıma geldi ve konuşmama fırsat vermeden ‘Gördüğün rüyayı açık etme ve onu kimseye anlatma!’ dedi. Sonra tekrar yerine dönüp oturdu. Bundan önce onu görmediğim gibi bundan sonra da bir daha onunla karşılaşmadım.”⁴⁸

Bazı kaynaklarda onun velî olduğunda ittifak edildiği ve ehl-i keşfin onun hakkında “Kutupluk mertebesine yükselmeden vefat etmemiştir.” dediği nakledilmektedir.⁴⁹

3. Tasavvufî Yaşantısı

Hakkında yazılan mersiyelerde Nevevî’nin, Hz. Peygamber ve ashabının yaşantılarını kendisine örnek aldığı ve yaşadığı dönemde kimsenin onun faziletine erişemediği şu beyitle anlatılır:⁵⁰

تحلى بأوصاف النبي و صحبه و تابعهم هديا فمن ذا يساويه⁵¹

Nevevî’nin tüm güzel hasletleri kendisinde topladığı ve Allah’ın, onu buna muvaffak kıldığı söylenir. Hatta tabiin döneminden sonraki süreçte yaşantısında ilmi, ibadeti ve zühdü cem’ etmiş onun gibi bir zatın gelmediği ifade edilir.⁵²

Nevevî’nin, insanlardan Kitap ve Sünnet’e aykırı bir durum gördüğünde hemen uyarılarını yaptığı ve insanları ondan sakındırdığı nakledilir. Ayrıca onun, Kitap ve Sünnet’e tam bir bağlılık yanında bid’at ve hurafelerden de uzak bir din anlayışına sahip olduğu ifade edilir. Nitekim bu anlayış ve hassasiyetin, onun tasavvufî düşünce ve yaşantısını da şekillendirdiği söylenebilir. Örneğin meşâyihin kabirleri üzerinde türbe inşasının caiz olmadığı, bazı müridlerin, şeyhlerinin önünde iki büklüm olup eğilmesinin haram olduğu, Hz. Peygamber’in ravzası etrafında dönmenin câiz olmadığı ve yine onun kabir-i şerifinin şebekelerine el veya yüz sürmenin mekruh olduğuna dair fetvaları, bid’at konusundaki hassasiyetlerini ortaya koymasından dolayı zikredilmeye değerdir.⁵³

3.1. İbadeti

Nevevî, *el-Mecmû’* isimli meşhur eserinin mukaddimesinde Yüce Allah’ın “Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım.”⁵⁴ buyruğunu hatırlattıktan sonra insanların, kulluk vazifelerini hakkıyla yerine getirip dünyaya karşı zâhid olmaları gerektiğini ifade eder. Bunun yanında ona göre mârifetullahtan sonra dinin en önemli esası olan ibadetleri, şeklen yerine getirmekle yetinmeyip onları şer’î kaidelere muvafık bir halde edâ etmek elzemdir. Dolayısıyla bu konuları ihtiva eden, Kitap ve Sünnet’ten beslenen fıkıh ilmini tahsil etmek her Müslüman için vâciptir.⁵⁵ Bu bilgiler ışığında o, ilim tahsilini zikir ve ibadet olarak görür. Nitekim bu sayede ulemâ hem Allah ve resulüne

⁴⁸ Süyûtî, *el-Minhâcî’s-sevî*, 48-49; İbn Attâr, *Tuhfetü’t-tâlibîn*, 164-165.

⁴⁹ ‘Usmânî, *Tabakâtü’l-fukahâi’l-kübrâ*, 1/710.

⁵⁰ İbnü’l-Attâr, *Tuhfetü’t-tâlibîn*, 119, 69.

⁵¹ Beyitlerin manası: “Hidayet yolunda Hz. Peygamber’in, sahâbîlerinin ve tâbîlerinin ahlâkıyla süslendi, bu konuda kim ona denk olabilir?” (Yani bu konuda hiç kimse ona denk değildir.)

⁵² Sehâvî, *el-Menhelü’l-azbû’r-revî*, 111; Süyûtî, *el-Minhâcî’s-sevî*, 25.

⁵³ İbn Attâr, *Tuhfetü’t-tâlibîn*, 174-175.

⁵⁴ ez-Zâriyât 51/56.

⁵⁵ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû’ şerhu’l-Mülhezzeb*, thk. Muhammed Necîb el-Mutî’î (Cidde: Mektebetü’l-İrşâd, 2013), 1/15,16.

muhalefet etmekten hem de kıyamet gününün dehşetinden korunurlar. Ayrıca bu konuda insanlara rehberlik yaparak onları da bu iki afetten korurlar.⁵⁶

Nevevî'nin ibadet anlayışı sadece ilim tahsilinden ibaret değildir. O, yılın tamamında gündüzlerini oruçla -oruç tutmanın haram olduğu günler hariç- ve gecelerini Kur'ân tilaveti, namaz ve zikirle geçiren bir âlimdir. Onun, günlük virdlerini hiçbir zaman aksatmadığı söylenir.⁵⁷ Ayrıca ibadetlerini, edeplerini gözeterek huşû içerisinde eda ettiği ifade edilir. Nitekim dostlarından Ebû Abdillah Muhammed b. Ebî'l-Feth el-Ba'lı el-Hanbelî (ö. 709/1309), bir gece yarısı Dımeşk Camii'ne gittiğinde Nevevî'yi karanlıkta bir duvarın kenarında namaz kılarken gördüğünü ve "Onları tutuklayın, çünkü onlar sorguya çekilecekler!"⁵⁸ ayetini defalarca tekrar ettiğini işittiğini nakleder. Akabinde bu tilavetin kalbinde anlatılamayacak derecede bir tesir bıraktığını özellikle belirtir.⁵⁹

3.2. Zühd ve Kanaati

Kaynaklarda Nevevî'nin çokça Kur'ân okuyan ve zikirle meşgul olan bir zat olduğu ifade edilirken dünyaya asla iltifat etmediği ve daha çok uhrevî amellere yöneldiği nakledilir.⁶⁰ Onun henüz çocuk yaşlarında iken bile mâlâyânî şeylere vakit ayırmadığı, dünyevî zevk ve eğlencelerden uzak durduğu ifade edilir.⁶¹ İmam Süyûtî onun bu özelliğinden bahsederken şu beyitleri aktarır:⁶²

إذا الفتى لله أخلص سره فعليه منه رداء طيب يظهر
وإذا الفتى جعل الإله مراده فلذكره عرف ذكي ينشر⁶³

Nevevî'nin biyografisini konu alan tüm müellifler, onun zâhid bir kişiliğe sahip olduğu noktasında ittifak ederler. Yaşadığı dönemde ondan daha zâhid, selevin yolunu ondan daha iyi takip eden bir âbidin bulunmadığı dile getirilir.⁶⁴ Nitekim bazı kaynaklarda zühdüne dair şu ifadeler yer alır: "Zâhid bir zat olup dinî afetlerden selamette olduğu müddetçe dünyanın harap olmasına aldırılmazdı."⁶⁵ Zehebî, şeyhim dediği İbn Ferah'ın (ö. 699/1300) Nevevî'den bahsederken şöyle dediğini aktarır: "Şeyh, üç farklı meziyetiyle temayüz etmiştir ki her biri kimde bulunursa uzak diyarlardan yola çıkılarak ziyaret edilmesi için yeterli bir sebep teşkil eder. Bunlar ilim, zühd ve emr-i bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münkerdir."⁶⁶

Nevevî'nin, "kavs hadisi"⁶⁷ diye meşhur olan rivayete aykırı düşmemek için kimseden bir şey istemediği, ibadet ve takvasıyla bilinen kişilerin dışında kimseden hediye kabul etmediği ifade edilir. Çünkü o, ilim tedrisini yerine getirilmesi gereken bir sorumluluk olarak görürken bunun karşılığında herhangi bir şey almanın ahiretteki mükâfattan mahrum bırakacağı düşüncesine sahiptir. Nitekim o,

⁵⁶ Dakr, *el-İmâmü'n-Nevevî*, 47.

⁵⁷ Dakr, *el-İmâmü'n-Nevevî*, 10.

⁵⁸ Sâffât, 37/24.

⁵⁹ İbnü'l-Attâr, *Tuhfetü't-tâlibîn*, 65; Süyûtî, *el-Minhâcü's-sevî*, 43.

⁶⁰ Sehâvî, *el-Menhelü'l-'azbü'r-revî*, 54.

⁶¹ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ*, 8/396.

⁶² Süyûtî, *el-Minhâcü's-sevî*, 25.

⁶³ Beyitlerin manası: "Genç kişi kalbinde sadece Allah rızasını barındırırsa onun bu ihlasi, güzel kokan bir elbise gibi onu kuşatır. Yine genç kişinin muradı yani talebi Allah olursa, onun bahsi geçtiğinde etrafa güzel bir koku yayılır."

⁶⁴ Süyûtî, *el-Minhâcü's-sevî*, 26, 44; Sehâvî, *el-Menhelü'l-'azbü'r-revî*, 34; İbnu İmâmi'l-Kâmilîyye, *Buğyetü'r-râvî*, 20; İbnü'l-Attâr, *Tuhfetü't-tâlibîn*, 49; Dakr, *el-İmâmü'n-Nevevî*, 89.

⁶⁵ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ*, 8/394.

⁶⁶ Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 1473.

⁶⁷ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir 'Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003), 6/208 (No. 11685).

tedris karşılığında bir şey kabul etmeyi, insanın, komşusuna belli bir menfaat karşılığında borç vermesine benzetir, bunun haram olduğunu söyler.⁶⁸

Nevevî'nin eski ve yamalı elbiseler giydiği, dünya ve lezzetlerinden yüz çevirdiği ve bu sayede Allah katında "zühhâd" olarak anılmış zümreden olmayı hak ettiği dile getirilir.⁶⁹ Hakkında yazılan mersiyelerin birinde onun zühd anlayışı şu şekilde nazma dökülmüştür:⁷⁰

زهدت في هذه الدنيا وزخرفها عزما و حزما فمضروب بك المثل
أعرضت عنها احتقارا غير محتفل وانت بالسعي في أحرار محتفل⁷¹

Nevevî'nin, Dârü'l-hadîsi'l-Eşrefiyye'de baş müderrislik yaptığı sırada kendisi için tahsis edilen maaşı almadığı ifade edilmektedir.⁷² Bazı kaynaklarda ise "câmekiyye" ismi verilen bu tahsisin, yıl boyunca dönemin nâzırının yanında emaneten biriktirildiği, bir yıl dolunca da Nevevî'nin bu toplu parayı alarak ya bir arsa alıp vakfettiği ya Dârü'l-hadîsi'l-Eşrefiyye'nin ihtiyaçlarına sarfettiği ya da kitap alıp vakfettiği nakledilir.⁷³

3.3. Takvâ ve Vera'ı

Nevevî, takvânın ve vera'ın zirvesinde bulunan âlim bir şahsiyettir. Hatta vera'ı sebebiyle darb-ı mesel konusu haline gelmiştir.⁷⁴ Nitekim Şeref Mahmûd es-Sarhadî (ö. 781) isminde âlim bir zat, kendi döneminde vera'ıyla meşhurdu. Tabakat kitaplarında ondan, "Vera' sahibi bir zat idi. Bu konuda Nevevî'ye benzerdi." şeklinde bahsedilmiştir.⁷⁵

Nevevî'nin Şam'da kaldığı müddet içerisinde üç nedenden dolayı oranın meyvelerinden hiç yemediği söylenir. Bunlardan birincisi, Şam topraklarının çoğunun vakıf oluşu; ikincisi ise geri kalan toprakların çoğunun, mahcûr olan yetimlere ait olmasıdır. Zira yetimlerin velileri bu mallardan tasarrufta bulunurken şer'î kıstaslara dikkat etmiyor olabilirler. Üçüncüsü ise insanların Şam'da ağaçları aşılarken genellikle başkalarının bahçelerinde bulunan ağaçların köklerinden almaları ve kalem ismi verilen kökleri kendi ağaçlarına eklemeleridir. Daha sonra bu kökler meyve verirdi. Nevevî habersiz bir şekilde alınan bu köklerin verdiği meyvelerin haram olduğunu söylerdi. Bundan dolayı o, köyde yaşayan babasının kendi tarlalarında ekip yetiştirdiği ürünlerden payına düşeni yemektiydi.⁷⁶

Takvâ ve vera'ından bahsedilirken onun, henüz sakalı bitmemiş çocuklara ders vermediği, onları, iffetine ve takvâsına güven duyduğu Emînüddin Ebu'l-Abbâs Ahmed b. eş-Şems Ebûbekir Abdullah b. Muhammed el-Eşterî el-Halebî'ye (ö. 681/1282) yönlendirdiği dile getirilmektedir. Şâfiî mezhebinin önemli âlimlerinden Râfiî, şehvet olmadığı müddetçe bu vasıflara sahip çocuklara nazarı haram saymazken Nevevî, onun mutlak olarak haram olduğuna hükmeder.⁷⁷

⁶⁸ İbnü'l-Attâr, *Tuhfetü't-tâlibîn*, 95-96; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 1472; *Târîhu'l-İslâm*, 15/330; İbnü İmâmî'l-Kâmilîyye, *Buğ-yetü'r-râvî*, 48; Dakr, *el-İmâmü'n-Nevevî*, 92.

⁶⁹ Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 1472; İbnü's-Attâr, *Tuhfetü't-tâlibîn*, 118.

⁷⁰ İbnü'l-Attâr, *Tuhfetü't-tâlibîn*, 114.

⁷¹ Beyitlerin manası: "Dünya ve süsüne karşı kararlılıkla zâhid davrandın ki bu konuda darb-ı mesel haline geldin. Dünya metaini önemsemedin ve ona yüz çevirdin, tüm gayretinle ahirete önem verdin ve onun için çalıştın."

⁷² 'Usmânî, *Tabakâtü'l-fukahâi'l-kübrâ*, 712.

⁷³ İbnü İmâmî'l-Kâmilîyye, *Buğ-yetü'r-râvî*, 39; Sehâvî, *el-Menhelü'l-'azbü'r-revî*, 117.

⁷⁴ Sehâvî, *el-Menhelü'l-'azbü'r-revî*, 111.

⁷⁵ İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürrerü'l-kâmine fi a'yâni'l-mi'eti's-sâmine*, thk. Muhammed Abdülmüîd Han (Haydarâbâd: Meclisü Dâiretü'l-Maârifü'l-Osmâniyye, 1392/1972), 6/93.

⁷⁶ Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 1472; *Târîhu'l-İslâm*, 15/329; İbnü'l-Attâr, *Tuhfetü't-tâlibîn*, 68; Sehâvî, *el-Menhelü'l-'azbü'r-revî*, 116.

⁷⁷ Sehâvî, *el-Menhelü'l-'azbü'r-revî*, 123.

Dönemin kadılarında olan Cemaleddîn ez-Zar'î, gençlik yıllarında Nevevî'yi defalarca ziyaret ettiğini söyler. Yine bir ziyareti esnasında Nevevî'nin yemek yediğini görür. Onun, önündeki çorbadan kendisine de ikram ettiğini; ancak kendisinin bu yemeği beğenmediği için çarşıdan ızgara, et ve helva getirttiğini ifade eder. Yemeğini onunla paylaşmak istediğinde ise Nevevî'nin bunu kabul etmediğini ve yemeğe el uzatmadığını söyler. Bunun üzerine yemeğin helal paradan alındığını haber verince de Nevevî'nin ona "Bu, ancak azgınların yemeğidir." dediğini haber verir.⁷⁸ Ancak Abdülğanî ed-Dakr, Nevevî'nin, *Sahîh-i Müslim*'de Hz. Peygamber hakkında "Bal ve helvayı severdi." hadisine yazdığı şerhte leziz yemekleri sevmenin ve yemenin zühd ve murakabeye halel getirmediğini söylediğini aktarır.⁷⁹ Kanaatimizce yukarıda geçen "azgınların yemeği" ifadesini, "azgın nefsin yemeği" şeklinde tefsir etmek münasip düşecektir.

Nevevî'nin vera'ı onu sadece haramlardan değil, kendisini harama götürebilecek şüpheli şeylerden ve bazı mubahlardan da alıkouyordu. O, "Allah'tan en çok korkanlar âlimlerdir."⁸⁰ ayetinin kendisinde tahakkuk ettiği büyük zatlardandır. Allah için ilim tahsilini, ders vermeyi ve kitap telif etmeyi ibadet ve zikir olarak gören Nevevî, daha önce ifade edildiği gibi bir ânını dahi israf etmezdi. O, ilmen terakki ettikçe takvâsı artan, takvâsı arttıkça ilmen terakki eden ve bu haliyle "Allah'tan korkun, Allah size öğretir."⁸¹ ayetinin işaret ettiği Rabbânî âlimlerdendir.⁸²

3.4. Riyâzeti

Talebesi İbn Attâr'ın aktardığına göre dönemin büyük âlim şahsiyetlerinden biri olan Reşîdüddîn Hanefî, yemek, uyku, giyim-kuşam gibi konulardaki sıkı riyazetinden dolayı Nevevî'ye: "Bu durumun seni hasta etmesinden ve rağbet ettiğin işlerden seni alıkoymasından korkuyorum." der. Nevevî buna: "Falan kişi kemikleri yeşil renge bürününceye kadar oruç tutup ibadet etti." şeklinde cevap verir. Bunun üzerine Reşîdüddîn Hanefî'nin dilinden şu ifadeler dökülür: "Anladım ki, onun bu dünyayla bir işi yoktur. Ayrıca o, bizim iltifat ettiğimiz şeylere de ehemmiyet vermiyor."⁸³

Nevevî'nin bütün yılı oruçlu geçirdiği nakledilmektedir. O, bunu tasvip etmeyenlere bu konuda 12 farklı görüşün varlığından söz ederdi.⁸⁴ Hakkında yazılan mersiyelerden birisinde riyâzetinden dolayı ondan şöyle bahsedilmektedir:⁸⁵

أهكت جسمك بالصيام مواظبا وسهرت غير ممتعا برفاد⁸⁶

Kaynakların aktardığına göre o, bir gün boyunca sadece yatsıdan sonra bir öğün yemek yerdi. Ayrıca sadece seher vaktinde birkaç yudum su içerdi. Suyun soğuk olmamasına dikkat ederdi. Kaynaklar, Nevevî'nin yemeğinin çoğunlukla babasının köyden gönderdiği sert ekmelekle ibaret olduğunu söyler.⁸⁷ Ekmeği, pekmez, zeytin yağı veya sirke gibi katıklardan biriyle yerdi. Eti ise

⁷⁸ Süyûtî, *el-Minhâcü's-sevî*, 44-45.

⁷⁹ Dakr, *el-İmâmü'n-Nevevî*, 93.

⁸⁰ el-Fâtır, 35/28.

⁸¹ el-Bakara, 2/282.

⁸² Dakr, *el-İmâmü'n-Nevevî*, 10.

⁸³ İbnü'l-Attâr, *Tuhfetü't-tâlibîn*, 67; Süyûtî, *el-Minhâcü's-sevî*, 44-45; Dakr, *el-İmâmü'n-Nevevî*, 89-90.

⁸⁴ "Savmu'd-dehr" tabiriyle ifade edilen sürekli oruca dair hükümler şu şekildedir: Eğer nezredilmemiş ve herhangi bir sakıncalı durum yoksa istihbâb, kerâhet, ibâhe ve tahrîm olmak üzere dört farklı hüküm benimsenmiştir. Şâfiîlerin ekseriyeti birinci görüşü tercih etmiştir. Eğer nezredilmiş ve herhangi sakıncalı bir durum yoksa bir öncekinde zikredilen dört hükme ek olarak vâcip olduğunu savunanlar olmuştur. Eğer sakıncalı bir durum söz konusu ise tahrîm, kerâhet ve ibâhe olma üzere üç farklı hüküm söz konusudur. Buna göre birinci durumda dört, ikinci durumda beş, üçüncü durumda ise üç farklı hüküm söz konusudur. Böylece Nevevî'nin dediği gibi on iki farklı hükme ulaşılır. bk. Sehâvî, *el-Menhelü'l-azbû'r-revî*, 36.

⁸⁵ İbnü'l-Attâr, *Tuhfetü't-tâlibîn*, 128.

⁸⁶ Beyitlerin manası: "Sürekli oruçla bedenini zayıf düşürdün ve gecelerini uykusuz geçirdin."

⁸⁷ Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 1472; *Târîhu'l-İslâm*, 15/329; İbnü'l-Attâr, *Tuhfetü't-tâlibîn*, 67.

ayda bir sefer tükettirdi.⁸⁸ Âdet edindiği vakitlerin dışında yemekten kaçınırdı. Zira bir gün dostlarından biri yemesi için kendisine bir salatalık soyar. “Korkarım ki bedenime rahatlık verir de uykumu getirir.” diyerek onu yemekten imtina eder.⁸⁹

3.5. Melâmîliği

Nevevî'nin melâmî şahsiyetini ortaya koymadan önce melâmîliğe dair kısa da olsa bazı malumatları vermemizin faydalı olacağını düşünüyoruz. Bu sayede Nevevî'yi neden melâmî-meşrep bir zât olarak değerlendirdiğimiz daha iyi anlaşılacaktır.

Melâmîliği tasavvuf makamlarından birisi olarak görenler olduğu gibi, onu tasavvuftan bağımsız, kendine has esasları olan farklı bir zühd anlayışı olarak kabul edenler de olmuştur. Bazılarına göre ise Irak ve çevresinde hakim olan zühd anlayışı sûfî düşüncesini; Horasan bölgesinde hakim olan zühd anlayışı ise melâmîliği ortaya çıkarmıştır.⁹⁰ Durum ne olursa olsun konuya dair telif edilen eserlerde melâmîliğin kaynağı, melâmî anlayışın üzerinde temerküz ettiği belli başlı esaslar ve melâmîlerin sahip olduğu vasıflar noktasında birbirine yakın düşünceler ortaya konmuştur. Buna göre Kur'ân'da geçen “(Kusurlarından dolayı kendini) kınayan nefse de yemin ederim (ki diriltilip hesaba çekileceksiniz)”⁹¹ ile “(Bu yolda) hiçbir kınayıcının kınamasından da korkmazlar”⁹² ayetleri melâmîliğin kaynağı olarak gösterilir.⁹³ Melâmî-meşrepilerin en önemli özellikleri ise riyâ ve ucb/kendiğini beğenme gibi sâlih amelleri boşa çıkaran afetlerden korunmak için yaptıkları ibadetleri ve iyilikleri ızhâr etmekten ictinâb ederler. Kendi nefisleriyle meşgul olup, avamdan farklı bir giyim tarzını tercih etmezler. Nefislerini temize çıkarmak yerine onu kınarlar ve kendilerini hiç kimseden üstün görmezler. Ayrıca onlar “fenâ fi'l-gayr” timsalidirler. Başkalarının derdiyle dertlenir onların müşküllerini halletmet için çaba sarfederler.⁹⁴

Melâmîliğine dair yukarıda verilen özet bilgiler ışığında Nevevî'nin melâmî-meşrep olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim o, Şam'da yaşadığı süre içerisinde toplumun problem ve sıkıntılarıyla dertlenmiş, avam gibi giyinip kuşanmış, riyâ ve gösterişten uzak durmuştur. Hakkında yapılan övgüleri kabul etmemiş hatta bunlara tepki göstermiştir. Zira Nevevî'ye yaşadığı dönemde “Muhyiddîn” lakabı verildiğini daha önce belirtmiştik.⁹⁵ Ancak kendisine bu şekilde hitap edilmesinden hoşlanmazdı. Zira o, Kur'ân'da geçen “Şu hâlde kendinizi temize çıkarmayın!”⁹⁶ ayetinde uyarılan kişilerin zümresinden olmaktan korkardı. O, dini ihyâ edenin Allah olduğunu ve O'nun bu dini başkasının ihYâsına gerek bırakacak şekilde ihmal etmediğini vurgular. Ayrıca kendisine “Muhyiddîn” lakabını verenlere hakkını helal etmeyeceğini de ifade eder.⁹⁷

⁸⁸ Sehâvî, *el-Menhelü'l-'azbü'r-revî*, 121.

⁸⁹ İbnü'l-Attâr, *Tuhfetü't-tâlibîn*, 67.

⁹⁰ Nihat Azamat, “Melâmiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 24; Osman Türer, “Melamet Düşüncesinin Orijinal Özelliği ve Bu Düşüncede Zamanla Meydana Gelen Değişimler”, *İslami Araştırmalar Dergisi* 2/7 (1988), 58.

⁹¹ el-Kıyâmet, 75/2.

⁹² el-Mâide, 5/54.

⁹³ Ebû A'lâ Affî, *el-Mlâmetiyyetü ve's-Sûfiyyetü ve ehlü'l-Fütüvve* (Beyrut-Bağdad: Menşûrâtü'l-Cemel, 2010), 16-17.

⁹⁴ Abdülbaki Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler* (İstanbul: Devlet Matbaası, 1931), 22-24.

⁹⁵ Kendisine bu lakabın verilmesi ile ilgili şöyle bir rivayet anlatılmaktadır: Ebû Ali Sa'îd b. Osman eş-Şevâî el-Cibrî ismindeki bir fakih, rüYâsında Yemen'in kıyı bölgelerinden olan Mevze' isminde bir nahiyede Hz. Peygamber'i gördüğünü iddia eder. Bana “*el-Mülhezzeb*'in sahibi (Ebû İshâk eş-Şirâzî), Gazzâlî ve Nevevî'nin ihtilaf ettikleri meselelerde Nevevî'nin görüşünü al, çünkü benim sünnetimi daha iyi bilir.” dedi. Başka bir gece yine Hz. Peygamber'i rüyamda gördüğümde ona Nevevî'yi sordum. O, “Dini ihyâ edendir.” buyurdu. bk. Sehâvî, *el-Menhelü'l-'azbü'r-revî*, 115.

⁹⁶ en-Necm 62/32.

⁹⁷ İbnü'l-Attâr, *Tuhfetü't-tâlibîn*, 39; Sehâvî, *el-Menhelü'l-'azbü'r-revî*, 36.

Hayatını ilme adanmış, ilmiyle âmil bir zat olmasına rağmen Nevevî'nin vefat etmeden önce söylediği şu beyitler onun melâmî kişiliğini en güzel bir şekilde yansıtır:⁹⁸

أَموت و يبقى كل ما كتبتَه فيا ليت من يقرأ كتابي دعا لي
لعل إلهي أن يمنَّ علي بلطفه ويرحم تقصيري و سوء فعالي⁹⁹

Nevevî'nin, kınayanın kınamasından korkmayan heybetli bir kişiliğe sahip olduğu söylenir. Mümkün olduğu durumlarda zalimlerle yüzleşir, onlardan lafını esirgemezdi. Yüzleşmenin mümkün olmadığı durumlarda ise mektuplarla muhatapları haksızlıklardan vazgeçmeye davet ederdi.¹⁰⁰ Nitekim o, Şam ve Halep'i idare eden "el-Melikü'z-Zâhir" lakabıyla meşhur Baybars'ın halkı ağır vergiler altına alıp büyük harcamalar yaptığı bir dönemde Baybars'a mektup göndererek halkın yükünü hafifletmesi ve beytülmalden hakkı olmayan harcamalar yapmaması için uyarır. Diğer fakihlerin, fetvalarıyla Baybars'a destek verdikleri bir dönemde, onun bu konudaki uyarı ve tavsiyeleri Baybars'ı öfkelenendirir. Nevevî'ye tahsis edilen gelirin kesilmesini isteyen Baybars'a onun hizmet karşılığı hiç para almadığı söylenir. Nasıl geçindiğini sorduğunda ise babasının köyden gönderdiği şeylerle hayatını idame ettiği haber verilir. Bunun üzerine onu öldürmeye azmeden Baybars'ın "Onu öldürmeye karar verdiğimde bir aslanın ağzını açmış bana doğru kükrediğini gördüm, neredeyse beni yutacaktı." dediği rivayet edilir.¹⁰¹ Ayrıca bazı kaynaklarda Nevevî'nin heybet sahibi bir âlim olduğu ve Baybars'ın onun hakkında "Ondan korkuyorum." şeklinde bir ifade kullandığı aktarılır.¹⁰²

Nevevî, melâmî geleneğe bağlı sûfiler gibi, giyim-kuşamına özen gösteren biri değildi. Dönemin fakir insanları gibi giyinirdi. Hatta bir seferinde üzerindeki çüppeyi çıkardığında bazı talebeleri üzerindeki bitleri ayıklamaya çalışırlar da o, "Bunu yapmaktan vazgeçin ve elbisemi bırakın." buyurur. Ayrıca dinî konularda kendisine başvurulduğunda dönemin bazı fukahası gibi kibirden ağzını eğip bükmez; vakar içerisinde anlaşılır bir dil ile muhatabına cevap verirdi.¹⁰³

Nevevî'nin vefatından sonra gerçekleşen hadise kanaatimizce onun melâmî kişiliğinin anlaşılması için kâfidir. Buna göre Nevevî vefat ettikten sonra akrabaları tarafından onun faziletine binaen kendisine bir türbe inşa edilmek istenir. Halasının -başka bir akrabası da olabilir- rüYâsîna girerek "Akrabalarım söyle benim için düşündükleri şeyi yapmasınlar." der. Akrabalarının, onun mezarı üzerine inşa ettikleri bina her seferinde kendiliğinden yıkılır. Bunun üzerine halası, onlara gördüğü rüyayı anlatır. Onlar da mezarın etrafını hayvanlardan koruyacak taşlarla çevirirler.¹⁰⁴

3.6. Tevâzuu

Nevevî'nin, çağının en büyük âlimlerinden biri¹⁰⁵ olmasına rağmen, -ilmî noktada onun mertebesine erişmemiş- bazı sâlih ve âlim zevatın sohbetlerine iştirak ettiği aktarılır. Çünkü ilmî noktada dönemin önderi olmak kalpte kibir ve 'ucb/kendini beğenmişlik gibi duyguların belirmesine sebep olabilir. Bunun önüne geçmek ve bu habis duyguları törpülemek için kendini ibadete vermek, sâlih ve âlim zevatın sohbetlerine iştirak etmek elzendir. Zira bu meclislere katılan sâlih zevatın

⁹⁸ Sehâvî, *el-Menhelü'l-'azbü'r-revî*, 97; İbnü İmâmi'l-Kâmilîyye, *Buğyetü'r-râvî*, 52.

⁹⁹ Beyitlerin manası: "Öleceğim ve tüm yazdıklarım ardından kalacak. Keşke kitaplarımı her okuyan bana duada bulursa (ne güzel olur.) Umulur ki bundan dolayı Rabbim bana lütfuyla muamelede bulunur da günah ve hatalarımı bağışlar."

¹⁰⁰ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 15/329.

¹⁰¹ Süyûtî, *el-Minhâcî's-sevî*, 27-28.

¹⁰² İmâmi'l-Kâmilîyye, *Buğyetü'r-râvî*, 52-54.

¹⁰³ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 15/332.

¹⁰⁴ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 15/332.

¹⁰⁵ Dönemin büyük âlimlerinden biri olan Ebû Abdullah Muhammed İbnü'z-Zahîr el-Erbilî el-Hanefî'nin onun hakkında "Fesahat, belâgat, lügat, hadis, fıkıh ve diğer ilimlerde İbnü's-Salâh, Nevevî'nin eriştiği mertebeye ulaşamamıştır." buyurduğu nakledilmiştir. bk. Sehâvî, *el-Menhelü'l-'azbü'r-revî*, 115.

hallerinden ve bu meclislerde söylenen tesirli sözlerden kalbin rikkat bulması kaçınılmaz bir durumdur. Safvân b. Üveyne'nin "Sâlihlerin zikredildiği meclislere rahmet iner." ile Muhammed b. Yunus'un "Kalp için sâlihlerin zikrinden daha faydalı bir şey bilmiyorum." sözleri buna işaret eder.¹⁰⁶ Bu bağlamda İbn Attâr, hocası Nevevî hakkında "Nevevî, -Allah rahmet eylesin- sâlihlerden birinden bahsettiğinde onun için 'es-Seyyid', 'eş-Şeyh' gibi güzel lakaplar kullanır, onu saygı ve hürmetle anar, menkıbe ve kerametlerini anlatırdı." buyurur.¹⁰⁷

3.7. Rıfk ve Merhameti

Nevevî'nin bir gün gaspa maruz kaldığı söylenir. Yolda yürürken bir hırsız tarafından sarığı çalınır. O, hırsızın arkasından koşarak "Sana sarığı bağışladım, sen de 'Kabul ettim.' de." şeklinde seslenir. Hırsız ise onun bu söylediklerini duymaz.¹⁰⁸

Nevevî Nevâ'ya döndüğü sırada bir topluluk, kendisini ziyarette bulunup ondan kıyamet gününde kendilerini unutmamalarını rica ederler. O da "Eğer orada Allah katında sizin düşündüğünüz gibi bir mertebem olsa vallahi bu dünyada tanıdığım kimseler cennete girmeden ben cennete girmeyeceğim." buyurur.¹⁰⁹

Sultan Baybars Moğollarla yapılan bir savaştan galip çıkıp Mısır'dan Şam'a geçti. Mâliyeden sorumlu veziri çağırıp orada bulunan toprakların çoğunun devlete ait olduğunu iddia ederek halkın sahip olduğu toprakları müsadere yoluyla ellerinden aldı. Halk, toprakların resmî bir kayıtla kendilerinin olduğunu ispatlayamadıkları için büyük bir mağduriyet yaşadı. Nevevî'nin yanına gelip ondan yardım talep ettiler. O da Sultan Baybars'a bir mektup yazıp Kur'an'dan bazı ayetleri ve Hz. Peygamber'in bazı hadislerini hatırlatarak¹¹⁰ raiyyesine/hükümü altındaki halka merhamet etmesi gerektiğini söyledi. Sultan bunun üzerine öfkelenmiş ve Nevevî'nin görevden azledilip kendisine tahsis edilen maaşın kesilmesini emretti. Bunun üzerine sultana, Nevevî'nin resmî bir görevi bulunmadığı ve devletten herhangi bir maaş almadığı söylendi. Nevevî, mektubundaki nazik üslubun karşılığının olmadığını görünce halka olan merhametinden dolayı her şeyi göze alarak sultanın huzuruna çıkıp ona anlattığı dilden hitap etti. Sultan onu öldürmek istedi; ancak Allah, Nevevî'yi onun öfkesinden korudu. Nihayetinde sultan kararından geri döndü ve halk rahat bir nefes aldı.¹¹¹

3.8. İhlâsı ve Emr-i bi'l-Ma'rûf ve Nehy-i ani'l-Münker Hassasiyeti

Şam'da yaşanan bir kıtlık senesinden dolayı halk çok muzdarip olur. Nitekim hayvanlar telef olmaya, kuyular kurumaya ve tarım arazileri çölleşmeye başlayınca insanlar köylerinden göç etmek zorunda kalırlar. Durumu gelip Nevevî'ye anlatır, kendisinden yardım talep ederler. O da dönemin ulemâsını çağırıp istişarede bulunur. Bu istişarelerden "Dedim ki: Rabbinizden bağışlanma dileyin; doğrusu O, çok bağışlayandır. Size gökten bol bol yağmur indirsün. Sizi, mallar ve oğullarla desteklesin; sizin için bahçeler var etsin, ırmaklar akıtsın."¹¹² ayetlerinin işaret ettiği hakikatin çözüm olabileceği noktasında ittifak oluşur. Buna göre halk istiğfara ve günahları terk etmeye davet edilecekti. Nevevî

¹⁰⁶ Dakr, *el-İmâmü'n-Nevevî*, 101.

¹⁰⁷ İbnü'l-Attâr, *Tuhfetü't-tâlibîn*, 65.

¹⁰⁸ Sehâvî, *el-Menhelü'l-'azbü'r-revî*, 111.

¹⁰⁹ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 15/332.

¹¹⁰ Bu ayet ve hadislerden bazıları şunlardır: "Mü'minler üzerine şefkat ve merhamet kanadını indir." (el-Hicr 15/88.), "Muhakkak ki sizler zayıflarınız sayesinde yardım görür ve rızıklandırılırsınız." bk. (Ebû Dâvûd Süleyman b. Eş'as b. İshâk b. Beşîr el-Ezdî es-Sicistânî, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, thk. Şu'ayb el-Arnaût-Muhammed Kâmil Karabellî, (Kahire: Dârü'r-risâleti'l-âlemiyye, 1430/2009), "Cihad", 75 (No.2594), "Kim bir Müslümanın dünyadaki bir sıkıntısını giderirse Allah da onun kıyamet günündeki bir sıkıntısını giderir." bk. Ebû Dâvûd, "Edeb", 67 (No. 4893).

¹¹¹ Ali Tantâvî, *el-İmâm en-Nevevî* (Dimeşk: Dârü'l-Fikr, 1997), 33-37.

¹¹² Nûh 71/10-12.

bunun, ancak devletin iradesi ve gücüyle gerçekleşebileceğini düşünüp Sultan Baybars'a bir mektup gönderir. Bu mektupta çözümün yağmur duası olduğunu ve bunun şartının da insanların toplanıp namaza durmasından ibaret olduğunu söyler. Sultanın, halka, duaya çıkmadan önce günahlarından tevbe etmelerini, aralarındaki düşmanlıklara son vermelerini, çokça sadaka çıkarmalarını ve üç gün oruç tutmalarını emretmesinin, âlimlerce müstehap görüldüğünü ifade eder. Bunun üzerine Baybars, Nevevî'nin tavsiyelerini yerine getirir. Ayrıca içki içilen ve kumar oynanan bazı hanları o süre içerisinde kapatır. Üç gün oruçtan sonra yağmur duasına çıkılır. Nevevî'nin kıldırıldığı namaz ve ağlayarak yaptığı dua ve münâcâtтан sonra bulutların bölgede daha önce görülmemiş şekilde toplandığı müşahade edilir. Nihayetinde Allah, rahmetiyle tecelli edip bolca yağmur verir.¹¹³

4. Âlimlerin Nevevî'ye Dair Görüşleri

Tacüddîn es-Sübki (ö. 771/1370), babası Şeyhülislam Takıyyüddîn es-Sübki'nin (ö. 756/1355), Nevevî hakkında "Tâbiîn neslinden sonra Nevevî gibi bütün faziletlerin kendisinde toplandığı başka bir zat görmedim." buyurduğunu dile getirdikten sonra babası ile yaptığı bir yolculuk esnasında yaşlı bir adamla karşılaştıklarını, sohbet esnasında adamın Nevevî'yi hayattayken gördüğünü söylemesi üzerine babasının, "Nevevî'yi görmüş birisi yaya iken ben ata binemem." diyerek o ihtiyarı terikesine (binek üzerinde iken arkasına) aldığını aktarır. Ayrıca o, babası ile beraber Nevevî'nin ders verdiği Dârü'l-hadîsi'l-Eşrefiyye'de bir müddet ikamet ettiğini, babasının teheccüd namazlarından sonra Nevevî döneminden kalma bir sergiye yüzünü sürüp "Nevevî, bunun üzerine oturup ders verirdi." dediğini ve akabinde de şu beyitleri okuduğunu aktarır:¹¹⁴

وفي دار الحديث لطيف معنى على بسط لها اصبو و أوي
عسى أني امس بحر وجهي ماكانا مسه قدم النووي¹¹⁵

Şeyh Cemâleddin el-İsnevî (ö. 772/1370), Nevevî hakkında "Telif ettiği eserlerle Şâfiî mezhebine yeni bir soluk getirmiş ve ona hayat vermiştir. Zikri ve şöhreti semaya kadar yükselmiştir. Zühd, sade yaşam ve bunlara sabır gösterme konusunda kimse eline su dökemezdi." şeklinde bahseder. İbnü'l-Mülakkın (ö. 804/1401) ise onu, dünyaya yüz çeviren, kalbiyle ahirete teveccüh eden vera' sâhibi bir zâhid olarak tavsif eder. Ayrıca tüm gücüyle İslâm dininin nusreti için çalışan ve bunun için nefsinin isteklerine gem vuran bir âlim olduğunu belirtir.¹¹⁶

Abdullah el-Yâfiî (ö. 768/1367) *Mir'âtü'l-cenân* adlı eserinde Nevevî'den bahsederken "Vefatından sonra Hakk Teâlâ, cemel sıfatıyla ona nazar etti de bu nazar onun kitaplarına bereket olarak yansıdı. Öyle ki, kitaplarının şöhreti her tarafa yayıldı, ilim ehli tarafından hüsnükabul gördü ve ilim meclislerinde okutulmaya başlandı."¹¹⁷ buyurmaktadır. Yâfiî'nin bu ifadelerinden anlaşıldığı üzere Nevevî, vefatından sonra dahi ilâhî mazharlara nail olmuş bir âlim-sûfî şahsiyettir.

Nevevî hakkında âlimlerin övgü dolu ifadeleri bu çalışmayı aşacak derecede çoktur. Bundan dolayı biz Şeyh Kemâlüddîn ed-Demîrî'nin (ö. 808/1405) şu ifadeleriyle bu konuya nokta koymak istiyoruz: "İmametinde, riyasetinde, vera' ve takvâsında âlimlerin ittifakı vardır. Açık kerametlere, katî delillere (dini meseleleri tartıştığında) ve muhatabına üstün gelecek bir dirayete sahipti. Bundan dolayı Allah, vefatından sonra dahi hürmetini insanların kalbine yerleştirdi ve zikrini onların diline doladı. Bütün âlimler onun fazilet ve bereketini itiraf etti. Hem hayatta olduğu müddet içerisinde hem de

¹¹³ Tantâvî, *el-İmâm en-Nevevî*, 52-58.

¹¹⁴ İbnü İmâmi'l-Kâmilîyye, *Buğyetü'r-râvî*, 28-29.

¹¹⁵ Beyitlerin manası: "Dârü'l-Hadis'te latif bir mana vardır ki onu, orada bulunan halî ve yaygılarda ararım. Umulur ki Nevevî'nin ayağını bastığı yere yüzümü değer (de bereketinden istifade ederim)."

¹¹⁶ İbnü İmâmi'l-Kâmilîyye, *Buğyetü'r-râvî*, 25.

¹¹⁷ Ebû Muhammed Abdullah b. Es'âd el-Yâfiî, *Mir'âtü'l-cenân ve 'ibratü'l-yakzân fî ma'rifeti mâ yu'teber min havâdisi'z-zamân* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1997), 4/139.

vefatından sonra ilim ehli onun telif ettiği eserlerden çokça istifade etti. Hangi mezhepten olursa olsun ilim ehlinden hiç kimse onun kitaplarından müstağni değildir. Allah, onun sevgisini her Müslümanın kalbine yerleştirmiştir. Zira gündüzlerini oruç ve gecelerini kıyamla geçirirdi. Hiçbir şeyi kendi rahatlığı için yapmazdı. Eline geçen dünyalığı iffetinden dolayı insanlardan istemeye hayâ eden fakirlere dağıtırdı. Bundan dolayı hayatının sonuna kadar evlenmedi. O 'Allah'tan en çok korkanlar, âlimlerdir.' ayetinde işaret edilen zümredendi."¹¹⁸

Sonuç

İmâm Nevevî 7/13. yüzyılda hayat sürmüş, daha çok fakih ve muhaddis kimliğiyle temayüz etmiş bir âlimdir. Şâfiî mezhebinin önde gelen imamlarından olan Nevevî, aynı zamanda Şâzeliyye tarikatına mensup bir sûfidir. Tasavvuftaki icâzetini, henüz çocukluk yıllarında kendisini keşfeden ve hem babasına hem de Kur'ân hocasına büyüdüğünde onun büyük bir âlim ve zâhid olacağını haber veren Şeyh Yâsîn el-Merâkeşî'den almıştır. O, vefat edinceye kadar şeyhiyle görüşmeye ve önemli gördüğü meseleleri onunla istişare etmeye devam etmiştir.

Nevevî'nin tasavvufta en yüce makam olan kutupluk mertebesine yükseldiği bazı âlimler tarafından ifade edilmiştir. Önde gelen talebelerinden biri olan İbn Attâr, bu bilgiyi kendisine bizzat Nevevî'nin verdiğini ve ondan bunu gizlemesini istediğini ifade etmiştir. Ayrıca o dönemde buna işaret eden birden çok hadise aktarılmıştır.

Hakkında yazılmış biyografik eserlerde Nevevî'den sâdır olduğu söylenen birçok keramet aktarılmıştır. Bu kerametlerden bazıları, çocukluk yıllarında yaşadığı manevi tecrübelerdir. Ayrıca babasına, dönemin bazı âlimlerine ve bazı talebelerine dayandırılan rivayetlerde talebelik yıllarında eda ettiği hac farızasından sonra Allah tarafından bir mevhibe ile kalbine ilmin akıtıldığı söylenmiş, bu yönüyle "ledünnî" bir ilme sahip olduğu ifade edilmiştir.

Sûfî yönü kuvvetli bir âlim olmasına rağmen Nevevî'nin, tasavvufa dair sadece iki eserinden bahsedilebilir. Çünkü o tasavvufun "hâl" yönünü temsil etmiş, tasavvufun esaslarını hayatında tahkik etmiştir. Hakkında yazılan tüm biyografik eserlerde onun zühd konusundaki önderliği vurgulanmaktadır. O, takvâ ve vera' konusunda kendinden sonrakiler için darb-ı mesel haline gelmiştir. Riyâzet sahibi bir mürşid olmanın yanında Nevevî, nefsinin kınayan ve onun isteklerine boyun eğmeyen, övülmekten hoşlanmayan, kınayıcıların kınamasından korkmayan, şöhretten kaçan, makam hırsı taşımayan, giyim ve kuşamında sadeliği ve tevazuu tercih eden bir melâmîdir.

Kaynakça

- Affî, Ebû A'lâ. *el-Melâmetiyyetü ve's-Sûfiyyetü ve ehlü'l-Fütüvve*. Beyrut-Bağdad: Menşûrâtü'l-Cemel, 2010.
- Askalânî, İbn Hacer. *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yâni'l-mi'eti's-sâmin*. Thk. Muhammed Abdülmuîd Hân. Haydarâbâd: Meclisü Dâiretü'l-Ma'ârifü'l-Osmâniyye, 1392/1972.
- Azamat, Nihat. "Melâmiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/24-25. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Thk. Muhammed Abdülkadir 'Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Câmî, Nûrüddîn Abdurrahmân b. Nizâmiddîn Ahmed b. Muhammed. *Nefahâtü'l-üns min hazerâtü'l-kuds*. thk. Muhammed Edîb el-Câdır. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

¹¹⁸ İbnu İmâmî'l-Kâmiliyye, *Buğyetü'r-râvî*, 25-26.

- Câmî, Nûrüddîn Abdurrahmân b. Nizâmiddîn Ahmed b. Muhammed. *Nefahâtü'l-üns min hazerâti'l-kuds*. haz. William Nasoulis vd. Kalküta: Matbaa Lisâ, 1868.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: Anka Yayınları, 2024.
- Çelik, İmran Hüseyin. *İmam Nevevî ve Fıkhi Tercihleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022.
- Dakr, Abdülğânî. *el-İmâmü'n-Nevevî*. Dimeşk: Dârü'l-Kalem, 1994.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as b. İshâk b. Beşîr el-Ezdî es-Sicistânî. *Sünen-i Ebî Dâvûd*, thk. Şu'ayb el-Arnaût-Muhammed Kâmil Karabellî. Kahire: Dârü'r-risâleti'l-âlemiyye, 1430/2009.
- Efendioğlu, Mehmet. "Tedvîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/267-269. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Melâmîlik ve Melâmîler*. İstanbul: Devlet Matbaası, 1931.
- Hadramî, Ebû Muhammed Tayyib b. Abdullah. *Kilâdetü'n-nehr ve vefeyâtü a'yânü'd-dehr*. thk. Ebû Cum'a Mekrî - Hâlid Zivârî. Cidde: Dârü'l-Minhâc, 1428/2008.
- Hafnâvî, Muhammed İbrâhîm. *el-Fethü'l-mübîn fi halli rumûzi ve müstalahâti'l-fukahâi ve'l-usûliyyîn*. Mısır: Silsiletü Kütübi'l-Usulî'l-Fıkh, ts.
- Harîrîzâde, Mehmet Kemâleddin. *Tibyânü vesâili'l-hakâik fi beyâni selâsili't-tarâik*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, 432.
- İbnu İmâmî'l-Kâmiliyye, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahmân eş-Şâfiî. *Buğyetü'r-râvî fi tercemeti'l-imâm en-Nevevî*. thk. Abdurraûf b. Muhammed b. Ahmed el-Kemâlî. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2010.
- İbnü'l-Attâr, Alâeddîn Ali b. İbrâhîm. *Tühfetü't-tâlibîn fi tercemeti İmâm Muhyiddîn*. thk. Ebû 'Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âli Selmân. Umman: Dârü'l-Eseriyye, 2007.
- İbnü'l-İmâd. *Şezerâtü'z-zehab fi ahbâri men zehab*. thk. Mahmûd el-Arnaût. Beyrut: Dârü'bn-i Kesîr, 1406/1986.
- İlhan, İbrahim. *İmâm Nevevî'nin Hayatı Minhâcü't-Tâlibîn Eserindeki Farklı Görüş ve Tercihleri*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Kandemir, M. Yaşar. "Nevevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/45-49. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Kâtip Çelebi. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. haz. Mehmed Şerafeddin Yaltkaya - Muallim Rifat Bilge el-Kilisî. Beyrut: Dârü'l-İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2020.
- Memduhoğlu, Adnan. *Şâfiî Mezhebinin Sistemleşmesine Katkısı Bağlamında Bir Fakîh Olarak İmâm Nevevî*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017.
- Mıcık, Kerime. *Ebû Zekeriyâ Yahyâ en-Nevevî ve Tasavvuf Anlayışı*. Zonguldak: Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî, *Riyâzü's-sâlihîn*. thk. Ali b. Hasen b. Ali b. Abdülhamîd el-Halebî. Riyad: Dârü'bni'l-Cevzî, 1422.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. thk. Muhammed Necîb el-Mutî'î. Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, 2013.
- Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed. *el-Menhelü'l-'azbü'r-revî fi tercemeti kutbi'l-evliyâ en-Nevevî*. Thk. Muhammed 'Ayyâd el-Hatrâvî. Medine: Mektebetü Dârü't-Türâs, 1409/1989.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi. *Tabakâtü'ş-Şâfi'iyyeti'l-kubrâ*. thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv - Mahmûd Muhammed et-Tanâhî. Kahire: Dârü'l-İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyî, 1918.

- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el- Minhâcü's-sevî fi tercemeti'l-imâm en-Nevevî*. thk. Ahmed Şefik Demc. Beyrut: Dârü'bni Hazm, 1408/1988.
- Şarabî, Ali, Kasım en-Nûrî. *Hilyetü'l-ibrâr ve şî'ârü'l-ahyâr fi telhîsi'l-ezkâr*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1412/1992.
- Tantâvî, Ali. *el-Îmâm en-Nevevî*. Dimeşk: Dârü'l-Fikr, 1997.
- Türer, Osman. "Melamet Düşüncesinin Orijinal Özelliği ve Bu Düşüncede Zamanla Meydana Gelen Değişimler". *İslami Araştırmalar Dergisi* 2/7 (1988), 57-67.
- Usmânî, Muhammed b. Abdurrahmân el-Kureşî el-Dimeşkî. *Tabakâtü'l-fukahâi'l-kübrâ*. Thk. Muhyiddîn Alî Necîb. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1434/2013.
- Vassâf, Osmânzâde Hüseyin. *Sefîne-i Evliyâ*. haz. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz. İstanbul: Kitabevi, 2006.
- Yâfi'î, Ebû Muhammed Abdullah b. Es'âd. *Mir'âtü'l-cenân ve 'ibratü'l-yakzân fi ma'rifeti mâ yu'teber min havâdisi'z-zamân*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1997.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Târîhu'l-İslâm*. Thk. Beşşar Avvad Maruf. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Tezkiretü'l-huffâz*. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Ma'arifü'l-Osmâniye, 1958.
- Zernûcî, Burhâneddîn. *Ta'limü'l-müteallim tarîkü't-ta'allim*. thk. Abdülcelil 'Atâ el-Bekrî. Dimeşk: Dârü Nu'mânî'l-Ulûm, 2009.



Modern Arap Edebiyatında Şiirsellik Kavramı Üzerine Bir İnceleme

A Study On The Concept Of Poetics In Arabic Literature

10.51605/mesned.1509177

Muhammed Revaha ZOR

0000-0003-2289-5469

m.revaha.zor@gmail.com

Doktora Öğrencisi, Carthage Üniversitesi, Tunus Yüksek
Diller Enstitüsü, Arap Edebiyatı, Kartaca/Tunus

PhD Student, Carthage University, Institut Supérieur des
Langues de Tunis, Arabic Literature, Carthage/Tunisia

Araştırma Makalesi

Research Article

Geliş Tarihi: 02.07.2024

Date of Submission: 02.07.2024

Kabul Tarihi: 08.09.2024

Date of Acceptance : 08.09.2024

Yayın Tarihi: 31.12.2024

Date of Publication: 31.12.2024

Benzerlik Taraması: Evet, Turnitin

Plagiarism Checks: Yes, Turnitin

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan
edilmemiştir.

Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to
declare.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış
fon kullanılmamıştır.

Grant Support: The author(s) acknowledge that they received
no external funding in support of this research.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik
ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada
belirtildiği beyan olunur.

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical princi-
ples have been followed while carrying out and writing this
study and that all the sources used have been properly cited.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmaların
telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BYNC 4.0 lisansı
altında yayımlanmaktadır.

Copyright & License: Authors publishing with the journal retain
the copyright to their work licensed under
the CC BY-NC 4.0.



A Study On The Concept Of Poetics In Arabic Literature

Summary: The concept of poetics is a new concept that has gained great importance in today's Arabic Literature studies, although it is not mentioned in the Arabic literature of the ancient period. This term, which was introduced into Arabic literature as poetics, has finally taken the form of "poetics". The poetics is a complex concept that encompasses various meanings. Therefore, poetics has a serious importance in Arabic Literature when we look at current studies. In the Turkish-Arabic literature studies conducted in Turkey, this concept is considered as 'poetics'. The concept was taken from the Western literature. Although there are various translation books and analyses on this subject in Turkish-Arabic literature, there has not yet been a consensus on a Turkish expression that explains this concept and comprehensively determines its subheadings. When we look at the general studies on poetics in Turkish literature, the concept is expressed as 'on the art of poetry'. This expression can be considered as a translation rather than a concept. Also, does the expression give a clear meaning to the reader? This may be a matter of serious discussion. Because poetics is not expressed in this way in the literary studies of other societies. Arabic literature studies can be given as an example. For this reason, this article argues that the concept should have a comprehensive meaning and discusses its development in Arabic literature. As a matter of fact, this concept was introduced to the literature without determining its Turkish equivalent because of the studies. This causes problems for researchers and readers in terms of understanding and applying the concept in its full meaning. Therefore bringing a concept and its rules from its own language to another language as it is may cause concept confusion. This concept can be summarised as a way of researching the scientific rules that determine poetics productivity and talent. While poetics was seen as a confusing concept in Arabic criticism, it has completed its development in Western criticism. However, poetics has also caused confusion in the West since Aristotle. Despite this, studies on the concept itself have increased. As a result of these studies, many terms appear in the Arabic criticism tradition. In addition to our preference for the Arabic equivalent of 'الشعرية', 'al-Shi'riyya', that is, 'poetry', literary critics have evaluated this concept in various meanings. You can review our entire article for these concepts. When the studies on this concept are analyzed, it is seen that the researchers in the Arab world have generally decided on the concept of 'الشعرية' 'poetry'. However, the fact that there are various translations of this concept reveals the necessity of considering the concept from every angle. This is because the translation of a concept from another language into the native language depends on who and according to what criteria the translation is made. Since its features and criteria will return to the source of the translation, the concept may be expressed in different words because of translation. In this context, poetics is the poet's endeavor to investigate the rules of the subject in his/her poem and to present the most accurate picture. At the same time, the concept that explores the elements that make poem a poem is also called poeticism. The main purpose of poeticism is the comprehensibility of the beauty in literary texts. However, the study of literary texts should be explained directly based on the principles and procedures of poetics, considering the personality of the author, his ability to use certain words and sound sequences. These results prove why the term poetics, which is the subject of this article, has gained so much importance in Arabic. Literary works analyzed with the term poetry will help to make more detailed and productive research. Because today's research, especially studies on poetry and divan, are generally analyzed under the subheadings of poetics. We hope that the poetics will take its rightful place in Turkish-Arabic literature studies. In this way, the theoretical differences of the concept can be further analyzed and shed light on new studies. Finally, because of the explanations and descriptions we have made, the reason why we prefer to examine the concept of poetics in this study is that the concept evokes poetics in its origin and the majority of Arabic literary scholars have decided on this concept. The approach of the Arab world on this subject can contribute to the studies of Turkish-Arab literature. At the same time, as a result of our reading and research, poetics means "şiiir-sellik". Poetics in Arabic literature has been agreed upon as 'الشعرية' after much research and study.

Likewise, the evaluation of this concept as poetics in Turkish-Arabic literature and Turkish-Western literature studies in Turkey reflects the purpose of our study.

Keywords: Turkish-Arabic Literature, Poetics, Poetic, Poetics, the Art of Poetry

Modern Arap Edebiyatında Şiirsellik Kavramı Üzerine Bir İnceleme

Öz: Şiirsellik kavramı, eski dönem Arap literatüründen geçmemesine rağmen günümüz Arap Edebiyatı çalışmalarında oldukça önem kazanmış yeni bir kavramdır. Arap edebiyatına poetika olarak geçen bu terim en son olarak “şiirsellik” halini almıştır. Şiirsellik kavramı çeşitli anlamları içinde barındıran kompleks bir kavramdır. Dolayısıyla şiirsellik kavramı güncel çalışmalara baktığımızda Arap Edebiyatında ciddi bir öneme sahiptir. Türkiye’de yapılmış olan Türk-Arap edebiyatı çalışmalarında da bu kavram “*poetika*” olarak değerlendirilmektedir. Kavram, Batı literatüründen poetika olarak alınmıştır. Poetika, bütünü itibari ile karmaşık ve ortak izahı olmayan bir kavramdır. Türk-Arap edebiyatında, bu hususta çeşitli çeviri kitaplar ve incelemeler olsa da, henüz bu kavramı izah eden ve alt başlıklarını kapsamlı bir şekilde belirleyen Türkçe bir ifade üzerinde uzlaşmamıştır. Türk edebiyatında poetika üzerine yapılan çalışmaların geneline bakıldığında kavram, “*şiiir sanatı üzerine*” şeklinde ifade edilmiştir. Bu ifade bir kavramdan ziyade bir tercüme olarak değerlendirilebilir. Ayrıca şiiir sanatı üzerine ifadesi, okuyucuya net bir anlamı çağrıştırmakta mıdır? Bu ciddi bir tartışma konusu olabilir. Zira poetika diğer toplumların edebi çalışmalarında bu şekilde ifade edilmemektedir. Buna Arap edebiyatı çalışmaları örnek olarak verilebilir. Bu nedenle bu makalede, kavramın kapsamlı bir karşılığı olması gerektiği savunulmakta ve Arap literatüründeki gelişimi ele alınmaktadır. Nitekim poetika kavramı, çalışmalar neticesinde Türkçe karşılığı belirlenmeden literatüre kazandırılmıştır. Bu da araştırmacı ve okuyucular açısından kavramı tam manasıyla anlama ve uygulama hususunda problemlere sebebiyet vermektedir. Zira bir kavramı ve kurallarını kendi dilinden başka bir dile olduğu gibi kazandırmak beraberinde kavram karmaşasına sebebiyet verebilir. Arap edebiyatında ise bu kavramın serüveni çeşitli merhalelerden geçerek edebiyatçıların geneli tarafından kabul edilen bir izaha kavuşmuştur. Genel anlamda bu kavramlar, şiirsel üretkenliği ve yeteneği belirleyen bilimsel kuralları araştırma tarzı olarak özetlenebilir. Poetika, Arap eleştirisinde kafa karıştırıcı bir kavram iken, Batı eleştirisinden yararlanılmıştır. Bununla birlikte kavramın kendisi üzerine yapılan çalışmalar gelişerek devam etmiştir. Yapılan çalışmalar neticesinde Arap eleştiri geleneğinde birçok terim karşımıza çıkmaktadır. Bizim “الشعرية”, “eş-şiiiriyye” yani “*şiirsellik*” kavramının Arapça karşılığını tercih etmemizin yanı sıra, edebiyatçılar bu kavramı çeşitli anlamlarda değerlendirmişlerdir. Bu kavramlar için yazımızın tamamını inceleyebilirsiniz. Bu kavram üzerine yapılan çalışmalar incelendiğinde, Arap dünyasındaki araştırmacıların genellikle “الشعرية” “*şiirsellik*” kavramı üzerine ortak bir kavramın oluştuğu görülmektedir. Ancak bu kavrama ilişkin çeşitli çevirilerin olması, kavramın her açıdan ele alınması gerekliliğini ortaya koymaktadır. Çünkü bir kavramın başka bir dilden anadile çevrilmesi, çevirinin kim tarafından ve hangi ölçütlere göre yapıldığına bağlıdır. Özellikleri ve ölçüleri de çevirinin kaynağına döneceğinden çeviri sonucunda kavram farklı kelimelerle ifade edilebilir. Bu bağlamda şiirsellik, şairin şiirinde konunun kurallarını araştırması ve en doğru resmi sunma çabasıdır. Aynı zamanda şiiri şiir yapan unsurları araştıran kavrama da şiirsellik denir. Şiirselliğin en temel amacı edebi metinlerdeki güzelliğin anlaşılabilirliğidir. Bununla birlikte, edebi metinlerin incelenmesi, yazarın kişiliği, belirli kelimeleri ve ses dizilerini kullanma yeteneği dikkate alınarak, doğrudan şiirselliğin ilkeleri ve usulleri temelinde açıklanmalıdır. Bu sonuçlar, bu makalenin konusu olan şiirsellik teriminin Arap edebiyatında neden bu kadar önem kazandığını kanıtlamaktadır. Şiirsellik terimi ile incelenen edebi eserler daha detaylı ve verimli araştırmaların yapılmasına yardımcı olacaktır. Çünkü günümüzdeki araştırmalar, özellikle şiir ve divan üzerine yapılan çalışmalar genellikle şiirselliğin alt başlıkları altında incelenmektedir. Umuyoruz ki şiirsellik terimi Türk-Arap edebiyatı çalışmalarında hak ettiği yeri alacaktır. Bu sayede kavramın kuramsal farklılıkları daha fazla irdelenebilir ve yeni çalışmalara ışık tutabilir. Son olarak yaptığımız açıklama ve izahların sonucunda

bu çalışmada şiirsellik kavramını incelemeyi tercih etmemizin sebebi, kavramın kökeninde şiiri çağrıştırmaları ve Arap edebiyatçılarının büyük çoğunluğunun bu kavram üzerinde karar kılmış olmasıdır. Bu konuda Arap dünyasının yaklaşımı, Türk-Arap edebiyatı çalışmalarına katkı sağlayabilir. Aynı zamanda okuma ve araştırmalarımızın neticesinde poetikanın şiirsellik ile aynı anlama geldiğini ifade edebiliriz. Bu bağlamda şiirsellik ise şiiri şiir yapan unsurları keşfetmeye yarayan bir bilim dalı olarak tanımlanabilir. Arap edebiyatında poetikanın, uzun araştırmalar ve çalışmalar sonucu şiirsellik kavramına karşılık geldiği tespit edilmiştir. Aynı şekilde Türkiye’de yapılan Türk-Arap edebiyatı ve Türk-Batı edebiyatı çalışmalarında da bu kavramın şiirsellik olarak değerlendirilmesi, çalışmamızın amacını yansıtmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Türk-Arap Edebiyatı, Şiirsellik, Şiirsel, Poetika, Şiir Sanatı.

Giriş

Şiirsellik, eski dönem Arap literatüründe bulunmayan ve günümüz Arap edebiyatı çalışmalarında önem kazanan yeni bir kavramdır. Bundan dolayı hâlihazırdaki çalışmalara bakıldığında, Arap Edebiyatı özelinde ciddi bir öneme sahiptir. Türkiye’de yapılmakta olan Türk-Arap edebiyatı çalışmalarında ise yer alması gereken bir husustur. Zira “*şiirsellik*” kavramı hususunda Türk edebiyatını dahi incelediğimizde, bu kavram üzerine yapılan çalışmaların sayısının çok az olduğu gözlenmiştir. Birkaç makale ve “*Aristo’nun poetikası*” adlı çeviri kitapları dışında çalışmalara rastlanmamıştır. Bu nedenle kavram üzerine yapılan çalışmaların az olduğu, kavram veya kavramların anlam ve önemini bu makalede incelemenin gerekli olduğu saptanmıştır.

Arap edebiyatı özelinde bu kavramı incelemeye önce Türk literatüründe kavramın terminolojik anlamı olacak bir karşılık olup olmadığını gözden geçirmek gerekmektedir. Nitekim bu kavrama veya yakın anlamlı kavramların açıklamalarına bakıldığında ucu açık ifadeler yer verildiği gözlemlenmektedir. Türk Dil Kurumu’nun sözlüğünde “*şiirsel*” ifadesinin anlamı “*Büyülü, duygulu*” olarak ifade edilmiştir.¹ Ancak “*şiirsellik*” sözcüğü özelinde bir karşılık belirtilmemiştir.

Bu kavrama yakın bazı ifadeler Yaşar Özmen’in “*Şiir/Sanat Çözümlemesi: Denemeler-2*” başlığı altında hazırlanmış olduğu denemede “*şiirsel ezgi*” bağlamında ele alınmıştır. Özmen “*şiirsel ezgi*” den şu şekilde bahsetmektedir:

“Şiirsel ezgi eksenini, şiirde anlam ve duyguyu dış dünyaya en etkili biçimde açan fiziksel bir eksenidir. İşitsel duyguların özelliği gereği, şiirsel anlamla bütünleşerek insan zihninde metafizik ve manevi dünyanın kapılarını da aralar, algı ve duyguyu daha duyarlı hâle dönüştürerek estetik değer yaratır.”²

Özmen ifadelerinde bu kavramı şiirde duygu ve hissi etkili biçimde ortaya koyma şekli olarak değerlendirmiştir. Özmen devamında “*Şiirsel ezgi eksenini duyguların algı gücünü artırmak, bir şiirin anlamını, duygu değerini en etkin ortaya dökmek, söz söyleyiş biçimini, ses benzeşimlerini kullanmak gibi birçok teknik ve beceri gerektiren özelliklere sahiptir*”³ şeklinde aktarmıştır. İncelemek istediğimiz kavramı özetlenir ölçüde farklı bir ifadeyle açıklamaya çalışmıştır. Ayrıca “*şiirsellik*” kavramının özelliklerinden biri olan okurun şiirselliği hissedebilmesine de vurgu yapmıştır ve bunu şiirsel ezgiyi okurun daha iyi kavrayabilmesi olarak vurgulamıştır. Buna bağlı olarak Özmen; “*Şiirsel ezgi, şair tarafından şiire özgü oluşturulmuş, ses, anlam ve anlatım düzenine uygun biçimlenmiş ve okur tarafından parçalar üstü birimler yardımıyla oluşturulan ses düzenliliğidir*”,⁴ açıklamasını yapmış ve şiirsel ezginin kendi bağlamında ele alınıp ilgili

¹ Bk. Türk Dil Kurumu Sözlüğü, “Şiirsel”, (Erişim 07 Aralık 2023).

² Yaşar Özmen, *Şiir/Sanat Çözümlemesi: Denemeler-2*, (yy. Yaşar Özmen, 2021), 73.

³ Özmen, *Şiir/Sanat Çözümlemesi: Denemeler-2*, 74.

⁴ Özmen, *Şiir/Sanat Çözümlemesi: Denemeler-2*, 75.

disiplinlerle ayrıca incelenmesi gerektiğini vurgulamıştır.⁵ Bu vurgu makalenin hipotezini destekler nitelikte olmuştur.

Özmen'in izahı dışında, Filiz Furtana'nın "*Poetika Kavramı ve Şinasi'nin Poetik Tavrı Üzerine*" adlı eserinde "*poetika*" kavramını izah etmiş ve özet olarak "*şiirle ilgili/şiire ilişkin her türlü meseleyi genel ölçüde ele alan*" bir bilim dalı olarak aktarmıştır.⁶ Açıklamasının devamında Orhan Okay'ın "*Poetika Dersleri*" adlı kitabından aktararak şöyle demiştir: "*Bir başka deyişle bu meseleleri belli bir örneğe bağlı kalmadan irdeleyen bir bilgi dalıdır. Dolayısıyla onun, herhangi bir şiir metnini, bir şairin şairliğini yorumlama, değerlendirme ve bunları yaparken yöntemleri belirleme gibi bir amacı yoktur*".⁷ Açıkçası *poetika* bu şekilde açıklanıyor olsa da Arap edebiyatçıları ve eleştirmenleri bunu bu şekilde açıklamamış aksine, *poetika* kavramından çevrilen *şiirselliğin* veya *şairâneliğin* belli sınırları olmasa da belli ölçülerinin olması gerektiği ve herhangi bir şairin şiirindeki estetik güzelliklerin ön plana çıkarılmasına yardımcı olduğunu düşünmüşlerdir. Her şairin şiiri, kendine has ve yoruma açıktır. Bir şairin kastını tam olarak anlamak için şairin kendisinin yaşıyorken şiirini izah etmiş olması gerekmektedir. Açıkçası şair şiirini şerh eder ise şiirin ne manası kalır? Şiiri mütelakkinin yani okuyucunun kendisinde uyandırdığı his ve duygu ile yorumlanması beklenir. Bu da şiiri şiir yapan şeydir.

Şiir edebi bir araç olsa da en nihayetinde bir hitap türüdür. Hitap eden şair ise muhatap kimdir? Muhatabın yorumu, şiiri hissetmesi, doğru bir şekilde idrak etmesi ve süzgecinden geçirerek tasavvur etmesine bağlıdır. Bu da muhatabın, şairin şiirinin yüceliğini ve gücünü hissetmesi ve onda bir karşılık bulmasıyla oluşmaktadır. Daha sonra zikredeceğimiz Arap ediplerinin de ifadesiyle; "*şiirsellik şiiri şiir yapan bütün unsurlardır*" ifadesine bizi ulaştırmaktadır. Şiiri şiir yapan unsurlar yazardan okuyucuya değişiklik gösterebilir, ancak bu unsurları kapsayan genel ve yerel bir terim olmalıdır. Çünkü araştırmacı ve okuyucu "*şiirsellik*" veya başka bir terimi araştırmadan önce "*poetika*" kavramı ile karşılaşmaktadır. Bu terim Batı kökenlidir ve tercüme edilmeden Türkçeye kazandırılmıştır. Okuyucu da ilk etapta kavramı anlamakta güçlük çekmektedir. Bu nedenle tüm *poetika* veya *poetika* gibi başka terimleri kapsayan, daha açık ve anlaşılır bir kavram ortaya konulması elzemdir.

Bizim öne sürdüğümüz kavram ise "*şiirsellik*" bir başka araştırmacıya göre "*şairânelik*" ya da "*şiir sanatı*" olabilmektedir. Bu kavramın tabiatı gereğidir. Ama bütünleştiren bir kavramda karar kılınmadıkça kavramın sonsuz anlamı oluşabilir. Biz bu kapsayıcı kavramın "*şiirsellik*" olması gerektiğini düşünmekteyiz. Makalenin devamında bu öneriyi destekleyen örnekler ele alınacaktır.

Bu bağlamda Furtana'nın yorumu ise şu şekildedir:

*"Sonuç olarak gerek bizim edebiyatımızda gerekse dünya edebiyatında çeşitli tanımlarla açıklanmaya çalışılan poetika kavramının aslında bir metni açıklamaya yardımcı bir görüşten ibaret olduğu söylenebilir. Şiir sanatı hakkında üretilen teorileri kapsayan bu kavramı her sanatçının kullanışı ve bu kavrama yüklediği anlam da farklıdır. Şiirle ilgili her türlü mesele irdelenirken şairlerin kendi özgür seçimleriyle tercih ettikleri poetikaları ön plana çıkar. Her şair kendi şiirini kendi poetikasına göre yorumlar"*⁸.

Bu yorumdan farklı olarak, şiirin kalitesini belirleyen şair değildir. Zira şiir ve şairi yücelten okuyucuların düşünceleri, şiire ilişkin geri bildirimlerdir. Bu nedenle okuyucuların şiire ilişkin beğenileri şairin şahsına "halk şairi, şairlerin emiri veya şairler sultanı" gibi sıfatlarla tezahür eder, bu da şairin şiirselliği veya diğer bir deyişle şiir sanatını en iyi şekilde kullanması sonucu oluşur. Bu şiirselliği keşfedip yorumlamak da okuyucuya kalmaktadır. Böylelikle Furtana'nın savunduğu üzere bir bilim dalı olmuştur.

⁵ Bk. Özmen, *Şiir/Sanat Çözümlemesi: Denemeler-2*, 76-77.

⁶ Bk. Filiz Furtana, "*Poetika Kavramı ve Şinasi'nin Poetik Tavrı Üzerine*", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi* 4/1 (2015), 135.

⁷ Furtana, "*Poetika Kavramı ve Şinasi'nin Poetik Tavrı Üzerine*", 135.

⁸ Furtana, "*Poetika Kavramı ve Şinasi'nin Poetik Tavrı Üzerine*", 136.

Türk literatüründeki “*poetika*”, şiirsellik kavramı olarak zikredilen kavramın karşılığıdır. Bu hususta bazı kitap ve çalışmalar bulunmaktadır. Bu kitap ve çalışmalarda, Batı edebiyatındaki “*poetika*” terimi ve bu terimin kapsamı ele alınmıştır. Bunlardan ilki İsmail Tunalı’nın “*Aristoteles Poetika*” adlı kitabıdır.⁹ Kitap bir çeviri kitabıdır. İlk bölümünde poetika ve alt başlıkları aktarılmıştır. Buna benzer farklı çeviri ve poetika çalışmaları da olmuştur. Bunlardan bir diğeri de “*İbn Sînâ ve Fârâbî’nin Poetikaları, Aristoteles’in Poetikasının İslam Dünyasındaki Yansımaları*” başlığı altında hazırlanmış olan bir başka inceleme ve çeviri derlemesidir.¹⁰

Türk edebiyatında poetika üzerine yapılan çalışmaların geneline bakıldığında kavram, “*şiir sanatı üzerine*” şeklinde ifade edilmiştir. Ancak bu ifade okuyucuda net bir anlam uyandırmakta mıdır? Bu ciddi bir tartışma konusu olacaktır. Zira poetika diğer toplumların edebi çalışmalarında bu şekilde ifade edilmemektedir. Buna örnek olarak Arap edebiyatı çalışmalarını verebiliriz. Bu nedenle bu makalede, kavramın kapsamlı bir karşılığı olması gerektiği savunulmakta ve kavramın Arap literatüründeki gelişimi ele alınmaktadır.

Bununla birlikte konu ile ilgili yapmış olduğumuz çeşitli okuma ve araştırmalar, Türkiye’deki Arap edebiyatı ve Türk edebiyatı çalışmalarında şiirsellik kavramı özelinde kapsamlı çalışma olmadığını göstermiş, bizleri de bu alana yönlendirmiştir. Zira makalemizin devamında inceleyeceğimiz “*şiirsellik*” kavramının Türk-Arap edebiyatı literatürüne katkı sağlaması ve beraberinde yeni çalışmaları getirmesi hedeflenmektedir.

Türk-Arap edebiyatı literatüründe bu kavramın edinmesi gereken yere vurgu yaptığımızı göre bu kavramın aslında nasıl oluştuğuna, Arap edebiyatı literatürüne nasıl girdiğine ve devamında kavramın ne tür yeni anlamlar kazandığına göz atalım. Zira kavram köken itibari ile Arap edebiyatından gelmemiştir. Batı literatürüne yönelik yapılan araştırmalar sonucunda Arap edebiyatına kazandırılmıştır. Sonrasında Arap edebiyatında yapılan geniş ve detaylı çalışmaların ışığında dile uygun bir kavrama dönüşmüştür. Kavramın Arap diline başka bir dilden geçmesi Arapçadan kaynaklanan çalışmaların yetersizliğinden midir? Bu husus makalemizin sonuç kısmında ele alınacaktır.

1. Arapçada Şiirsellik Kavramı

Şiirsellik, Arap literatüründe anlam ve özellikleri bakımından belirlenmesi güç olan, eski ve yeni bir terim niteliği taşıyan, çeşitli teori ve açıklamalar içeren bir kavramdır. Öyle ki, şiirsellik kavramı genel bağlamda sınırlandırılmaya çalışılmasına rağmen, çeşitli terimsel anlamlar kazanmıştır. Bu kavramlar genel olarak üretkenliği belirleyen bilimsel kuralları araştırma üslubu olarak özetlenebilir.¹¹

Genel olarak araştırmacıların kavramın çok çeşitli terim ve terminoloji karşılığı problemiyle karşı karşıya kaldığı gözlemlenmiştir. Bundan dolayı kavramın doğru belirlenmesi ve açıklanması için “*Şiirsellik nedir?*” şeklinde bir soru yöneltmemiz gerekmektedir.

Şiirsellik kavramı için uygun bir açıklamanın belirlenmesindeki zorluk, kavramın kökeninin modern Yunan dönemine dayanmasından anlaşılmaktadır. Doğrusu şiirsellik genel bağlamda Aristo’nun “*Fennu’s-şi’ir*” kitabında belirttiği gibi “*Yaratıcılığın kurallarını araştırma çabası*”¹² olarak ifade edilebilir. Kavramı geliştirme hususunda süregelen birtakım modern eleştirel hareketlerde şekilcilik ve yapısalcılık ön plana çıkmıştır.¹³

⁹ Bk. İsmail Tunalı, *Aristoteles Poetika*. (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993), 10.

¹⁰ Bk. Ayşe Taşkent, *İbn Sînâ ve Fârâbî’nin Poetikaları Aristoteles’in Poetika’sının İslam Dünyasındaki Yansımaları*, (Ankara: Türkiye Bilim Akademisi, Türk-İslam Bilim Kültür Mirası Dizisi: 24, 2019).

¹¹ Bk. Hüsnü Nâzım, *Mefhûmu’s-şi’riyyeti dirâsetu fi’l-usuli ve’l-menheci ve’l-mefâhîm*, (Lübnan: Dâru’t-Tenvîri li’t-tibâ’ati ve’n-neşr, 2017), 23.

¹² Aristoteles, *Fennu’s-şi’ir*, çev. Abdurrahmân, Bedevî, (Beyrut: Dâru’s-Segâfe, 1983), 43.

¹³ Bk. Suhâm Tâlib, “eş-Şi’riyyetu mefâhîmun nazariyye ve menâhicun tatbîkiyye”, *Mecelletu’l-Âdâbi ve’l-Ulumi’l-İnsâniyye*, (İlkbahar/2, sayı: 7) 2020, *awraqthaqaftha* (Erişim 09 Aralık 2023).

Kavram, Arap edebiyatçılarınca şerh konulması zor bir kavram olarak görülmektedir. Batı edebiyatçılarınca ise kavram belirli bir zemine oturmuş problematiği giderilmiş bir kavramdır. Ancak kavram, Aristo'dan bu yana batıda da kavramsal karmaşalara sebebiyet vermiştir. Beraberinde kavramın kendisine yönelik çalışmalar artmıştır. Arap kriticizm geleneğinde ise pek çok kavram karşımıza çıkmaktadır. Kavramın ele aldığımız Arapça karşılığı “الشعرية” “eş-şî'riyye” olarak tercih etmemizin yanı sıra, edipler bu kavramı çeşitli anlamlarda değerlendirmiştir.¹⁴ Bu anlamlar şu şekildedir:

- 1- Ebû Nasr el-Fârâbî Şiirselliği: “Birlikte kullanılan ifadelerde lafızların çeşidinin artırarak genişlemesine, tertibine ve güzelleştirilmesine denir. Bunun beraberinde öncelikle hitabet ve sonrasında ise tedricen şiirsellik gelir”¹⁵ şeklinde ifade etmiştir. Bu açıklama aslında şiirselliğin dinleyicide bıraktığı etkinin önemini vurgulamıştır. Nitekim okuyucu, şiir bilgisiyle şiiri değerlendirilmektedir. Bu da beraberinde mütelakkinin şiirsellik anlayışındaki tasavvur çeşitliliğine sebebiyet vermektedir. Çünkü hiçbir yorum aynı değildir. Bunun sonucu olarak herkesin “şiirsellik” anlayışı da farklıdır.
- 2- İbn-i Sînâ ise: “Şiirin insan eliyle ortaya çıkmasının iki sebebi vardır. Bunlardan birincisi; ahenkli şekilde konuşmaktan hoşlanmak ve ikinci sebep ise insan sevgisini ortaya koyan uyumlu telifler ve ezgiler ortaya koymak tabi ki. Sonrasında ezgilere uygun vezinler bulunmuş ve kulağa hoş gelenler oluşturulmuştur. Bu iki sebep şiirselliğin ortaya çıkışına yol açmıştır. Bu işi kolaylaştıran gelişim yazının tabiatına göre olmuştur. Tabi ki bunların arasında en çok göze çarpanlar doğaçlama yapan natüristlerdir. Bununla birlikte onların arasından şiirsellik kapsamlı bir şekilde özellikleriyle, yapıyla ve kurallarıyla kendini göstermiştir”¹⁶ şeklinde betimlemiştir. İbn Sînâ'nın kavramın ortaya çıkışını bu şekilde ifade etmesi, kavramın önemini kendiliğinden ortaya koymaktadır. Zira “şiirsellik” birden ortaya çıkan bir kavram değil, zaman içinde edebiyatın ve şiirin gelişmesiyle kendini göstermiştir.
- 3- İbn Rüşd ise Aristo'nun şu ifadesini nakletmektedir: “Şiir olarak nitelendirilen ifadelerin içerisinde şiirselliğin anlamı verilmemektedir. Sokrates'in vezinli sözleri ve Empadocles'in tabiatındaki sözler gibi şiirselliğin manası yalnızca vezin olarak ifade edilmiştir”.¹⁷ Bu tespit “şiirsellik” kavramının gelişiminin, şiirin gelişiminden daha yavaş olduğunu kanıtlar niteliktedir. Bu da Arap edebiyatına Batı edebiyatından tercüme edilmesinin sebebini açıklamaktadır.

Doğrusu tüm bu veriler şiirde veya nesirde “şiirsellik” terimini ilk tanımlayan Aristo'nun “Fennu'ş-şî'ir” kitabına dayanmaktadır. Bundan anlaşılıyor ki, şiirsellik hususundaki tüm çalışmalar Aristo'nun çalışmasından esinlenilerek ilerlemiş ve gelişmiştir. Ancak biz bu terimde ciddi bir derinlik kazanmış olan Arap çalışmaları incelemeyi tercih ettik. Bunun sebebi ise yapmış olduğumuz okumalar sonucunda, Arapçanın dil olarak bu terimi daha iyi anlatabildiğini, bu terimin anlam dünyasını ve çerçevesini daha açık bir şekilde ifade ettiğini düşünmekteyiz. Bu bağlama ek olarak, Arapçayı uluslararası dil yapan unsurların arasında kültürel çeşitliliği, zengin çalışma ve araştırmaların olması, aynı zamanda edebiyatının da geçmişten gelen geniş ve köklü bir literatüre sahip olmasını da göz önünde bulundurmak gerekmektedir.

1.1. Sözlükte Şiirsellik

Şiirsellik teriminin Arapça sözlük anlamına dönecek olursak, köken olarak “ش، ع، ر” (şîn, ‘ayn ve râ') olacak şekilde üç harften oluşur. İbn Fâris “Makâyîsi'l-Luğa” adlı sözlüğünde: “şîn, ‘ayn ve râ' harfleri

¹⁴ Bk. Nâzım, *Mefhûmu'ş-şî'riyye*, 24.

¹⁵ Ebû Nasr el-Fârâbî, *Kitâbu'l-hurûf*, çev. M. Mehdî, (Beirut: Dârü'l-Meşrik, 1969), 141.

¹⁶ Aristoteles. *Fennu'ş-şî'ir*, 172.

¹⁷ Aristoteles. *Fennu'ş-şî'ir*, 204.

iki köke delalet etmektedir. Bunlardan birincisi sebât (kesinlik) ve ikincisi ise ilim ve alamettir. Bir şey hissetim, hissettiğimi bilirsem onu anlamışumdur”¹⁸ şeklinde açıklamıştır.

İbn Manzûr: “ر، ع، ش، ع (şîn, ‘ayn ve râ’) bilgi demektir. “لَيْتَ شِعْرِي” “keşke bilsem” yani “لَيْتَ عَلِمِي” veya “لَيْتَنِي عَلِمْتُ” “keşke bilsem” demektir. Şiir düzenli ifadedir. Vezin ve kafiye ile ona galip geldi... Alametlerini aşmayan sabit yazı ifadesi şiidir, çoğulu eş’âr, söyleyeni ise şairdir. Çünkü şairin hissettiğini bir başkası hissetmez, yani bir tek o bilir... Basiretli şair olarak isimlendirilir”¹⁹ şeklinde açıklamıştır.

Mahmûd ez-Zemahşerî'nin “Esâsu'l-belâğâ” kitabında kökeni aynı şekilde belirtmiş, benzer ifadeleri kullanmış ve eklemiştir: “Hislerini ifade etme hususunda zekidir ve hisler ise duygulardır”.²⁰

Arapça sözlüklerden elde ettiğimiz tüm anlamlara baktığımızda, “الشعرية” yani şiirsellik ifadesi köken itibari ile “ر، ع، ش، ع (şîn, ‘ayn ve râ’)'den gelmektedir ve iki anlama delalet etmektedir. Birincisi maddi bir anlam ifade etmektedir ki bu kastettiğimiz dışındaki anlamıdır. İkincisi ise genelde ilim ve idrak anlamlarına gelen teorik soyut bir anlamdır ve delile ihtiyaç duymaktadır. Bundan dolayı şiir İbn Manzûr'un da dediği gibi: “Alametlerini aşmayan sabit yazı ifadesi şiidir, bu da şiirin süregelen fitratına uyan bir ifadedir. Şiiri söyleyen kişi belirlenmiş kuralların ve ölçülerin dışına çıkmadan onu ifade etmek zorundadır”.²¹ Genel bağlamda şiirselliğin kökenini incelemiş olsak da aslında bu incelemede şiirsellik kavramına karşılık gelen Arapça olarak “الشعرية” ifadesinin sözlüklerde yer almadığı, zira bu kelimenin Arapçaya tercüme edilerek kazandırıldığı gözlenmiştir. Bu nedenle şiirsellik ifadesi Arapçada kullanım itibari ile ortaya çıkarak anlam kazanmış bir terim değildir. Ancak tercüme karşılığı olarak sünaî master formatı verildikten sonra bu anlamı kazanmıştır. Peki terimsel olarak şiirsellik nedir?

1.2. Terim Olarak Şiirsellik

Arap kriticizminde “şiirsellik” kavramının anlamındaki belirsiz izahat kavramın kökeninden kaynaklanmaktadır. Çünkü tercüme edilen kelime Fransızcadan aktarılmıştır ve “poétique” şeklinde yazılmaktadır. Arapçaya “الشعرية” diye çevrilmiştir. İngilizce karşılığı ise “poetics” şeklindedir. Bu iki dile ise asıl dilinden yani Latince'den geçmiştir ve kelime “poética” şeklinde karşımıza çıkmaktadır.²²

Ancak Hüsnü Nâzım “Şiirselliğin Kavramları” kitabında şiirsellik terimini modern araştırmalardaki gelişimini şu şekilde ifade etmiştir:

“Araştırmamanın tabiatı gereği terimin doğru şekilde çözümlenmesi için doğru bakış açılarıyla incelenmesi gerekmektedir. Bundan dolayı poetics kelimesinin Arapçaya tercüme edilmesi gerekmektedir.”²³

Hüsnü Nâzım'ın bu yaklaşımı hemen hemen tüm araştırmacıların yaklaşımıdır. Çünkü kavram farklı araştırmacı ve edebiyatçılar tarafından farklı çeviriler yapılarak ele alınmıştır. Bu çeviriler aşağıdaki gibidir;

- 1- Sa'id Allûş “poetics” terimini “الشاعرية” (eş-şâ'iriyye) “şairânelik” olarak tercüme etmiş ve delillendirerek aşağıdaki gibi aktarmıştır;
 - a. “(Todorov) “poetics” terimini (edebiyat ilmi/edebiyat teorisi) terimlerine eşanlamlı olarak kullanmıştır.”

¹⁸ İbn Fâris. Makâyîsi'l-luğâ, thk. Abdüsselâm M. Hârûn, (Beyrut: Dâru'l-Fikri li't-Tibâ'ati ve'n-Neşri ve't-Tevzi', 1979), 3/193.

¹⁹ İbn Manzûr. Lîsânu'l-'Arab, (Beyrut: Menşûrâtu Mu'esseseti'l-'İlmî li'l-Matbû'ât, 2005), 1/2273.

²⁰ Ebû'l-Kâsım ez-Zemahşerî, Esâsu'l-Belâğâ. çev. M. Bâsil ve A. es-Sevdi, (Beyrut: Menşûrâtu Dâri'l-Kutub, 1998), 1/510.

²¹ İbn Manzûr. Lîsânu'l-'Arab, 1/2274.

²² Yusuf Vağlîsî, Eş-Şi'riyyâtu ve's-serdiyyâtu kırâ'atun istilâhiyyetun fi'l-hudûdi ve'l-mefâhîm, (Cezayir: Constantine 1-Frères Mentouri University, Menşûrâtu Mahberi's-Serd, 2007), 9.

²³ Nâzım, Mefhûmu'ş-ş'i'riyye, 29.

- b. “(Şairânelik) terimini (Meschonnic) bireysel ifadelerin kullanıldığı, yani edebiyatta bireysel yetenek olarak tercüme etmiştir.”
- c. “(J. Cohen) ise geleneksel bir anlam olarak (şairânelik) terimini tercih etmiş ve konusu şiir olan bilim dalı olarak ele almıştır.”
- d. “(Şairânelik) terimi genel teorik çerçevede; edebi eylemler olarak da bilinmektedir.”²⁴

Bu tercümelere ek olarak Abdullah el-Gazâmî şiirselliği, nesirde ve şiirde dilin edebi bir hale sokan kapsamlı bir terim olarak ifade etmiş ve bu nedenle “poetics” kavramının Arapçada da aynı değerle karşılık bulması gerektiğini vurgulamıştır. Buna karşılık eleştirel bir şekilde yaklaşarak “poetics” teriminin “الشعرية” şeklinde çevrilmesini kısıtlı bir kelime olarak kabul etmiş ve pratik bir karşılık olarak görmemiştir.²⁵ Ancak biz şiirsellik ifadesini hem Türkçede hem de Arapçada en yakın çağrıştıran terimin “الشعرية” (eş-şi’riyye) olduğunu düşünmekteyiz. Zira diğer kavramların terimsel olarak karmaşa oluşturduğunu ve okuyucuyu farklı yerlere çektiğini düşünmekteyiz. Bu terimi farklı kelimelerle ifade eden araştırmacılar ise aşağıdaki gibi tercüme ve açıklamalarda bulunmuştur.

- 2- Tevfik Bukkâr, Hüseyin el-Vâd’in “el-Bunyetu’l-gıyasiyyetu fi risâletu’l-gufrân” adlı kitabının önsözünde “poetics” kavramını “الإنشائية” “el-inşâ’iyye” olarak çevirmiştir.²⁶ Abdüsselâm el-Museddî “el-Uslûbiyyetu ve’l-Uslûb” adlı kitabında da aynı şekilde ve ek olarak “الشعرية” “eş-şi’riyye” şeklinde çevirmiştir (el-Museddî, 1982, s.229). Yine Mabruk el-Menâî de “fi inşâ’iyyetu’s-Şi’ri’l-‘Arabî” adlı kitabında “poetics” kavramını “الإنشائية” “el-inşâ’iyye” olarak çevirmiş aynı zamanda “الشعرية” “eş-şi’riyye” olarak da çevirdiğini belirtmiştir.²⁷
- 3- Haldûn eş-Şem’a aynı kavramı “eş-Şemsu ve’l-‘ankâ” kitabında Arapçalaştırarak “بويطيقا” “bûîtîkâ” yani “poetica” olarak tercüme edilmeden aktarılmıştır. Aynı zamanda bu eski kullanım Yûnus el-Gunnâ’î’nin (ö. 328h/940m) Aristo’nun “Fennu’s-Şi’ri” kitabına yapmış olduğu tercümedeki kullanımın aynısıdır.²⁸
- 4- Bir önceki kullanıma benzer bir kullanım da yine Hüseyin el-Vâd “el-Bunyetu’l-gıyasiyyetu fi risâletu’l-gufrân” adlı kitabında “بويتيك” “bûîtîka” şeklindedir.²⁹
- 5- ‘Ali eş-Şer’ “poetics” terimini “نظرية الشعر” “nazariyyetu’s-Şi’ri” “şiir kuramı” olarak çevirmiştir.
- 6- Yu’îl Yûsuf ‘Azîz ise aynı terimi “فن الشعر” “fennu’s-Şi’ri” “şiir sanatı” olarak tercüme etmiştir.
- 7- “Poetics” teriminin bir başka tercümesi ise Fâlih Saddâm el-‘Îmâra ve Muhammed ‘Ali ‘Abdu’l-Cabbâr tarafından “فن النظم” “fennu’n-nazm” “nazım sanatı” olarak yapılmıştır.³⁰
- 8- Cemîl Nusayf ise aynı terimi “الفن الإبداعي” “el-fennu’l-‘ibdâ’iyyu” “imgesel sanat” olarak çevirmiştir ve tercüme kitabını ise “شعرية دوستويفسكي” “şi’riyyetu Dostoyevski” olarak isimlendirmiştir.³¹
- 9- Câbir ‘Asfûr ise “poetics” terimini “‘Asru’l-Bunyeviyye” kitabında “علم الأدب” “ilmu’l-edeb” “edebiyat bilimi” olarak çevirmiştir.³²

²⁴ Sa’îd, ‘Allûş, Mu’cemu’l-Mustalahâtî’l-Edebiyyeti’l-Mu’âsıra, (Kazablanka: Menşûrâtu’l-Mektebeti’l-Câmi’ati, 1985), 127.

²⁵ Bkz. Muhammed Ab’dullah el-Gazâmî, el-Hatî’etu ve’t-Tefkîru mine’l-Bunyeviyyeti ile’t-Teşrihiyye, (Mısır: el-Hey’etu’l-Mısriyyetü’l-‘Âmmetu li’l-Kuttâb, 1998), 19-21.

²⁶ Bk. Nâzım, Mefhûmu’s-Şi’riyye, 30.

²⁷ Bk. Mabruk el-Munâî, Fi inşâ’iyyeti’s-Şi’ri’l-‘Arabi. (Tunus: Dâru Muhammed ‘Alî li’n-neşr, 2006), 5.

²⁸ Bk. Nâzım, Mefhûmu’s-Şi’riyye, 30.

²⁹ Bk. Nâzım, Mefhûmu’s-Şi’riyye, 31.

³⁰ Bk. Nâzım, Mefhûmu’s-Şi’riyye, 31.

³¹ Bk. Mihael Bahtin, Şi’riyyetu Dostoyevski, çev. C. N. Et-Tekrîfî, (Bağdat-Kazablanka: Dâru Toubkal li’n-Neşr, 1986), 156.

³² Bk. Edis Kurzweil, ‘Asru’l-bunyeviyye, çev. Câbir, ‘Asfûr, (Kahire: Dâru Su’âdi’s-Sabâhi, 1993), 402.

- 10- Son tercüme bizim de tercih ettiğimiz, araştırmacıların ve eleştirmenlerin çoğunluğunca kabul görülen “الشعرية” “eş-şi’riyye” “şiiressellik” terimidir. “Poetics” ifadesini çevirenler arasında Muhammed el-Velî “el-Kelâmu’s-Sâmî nazariyyetu fi’ş-Şi’riyyeti” adlı kitabında “الشعرية” “eş-şi’riyye” “şiiressellik” olarak çevirmiştir.³³ Ahmed Matlûb “Şiiressellik” başlıklı makalesinde şu şekilde ifade etmiştir; “Şiiressellik terimi iki kısma ayrılan üretken bir terimdir. Birincisi şairâneliğe has özelliklerine ve şairâneliğin varlığına delalet eden şiire ulaşma çabasına “fennu’ş-şi’ri” (şiir sanatı) ve kuralları denir. Diğeri ise, inziyâhın, eşsizliğin ve sıkıntı halindeki mizacın ortaya çıkarabildiği seçkin sözde bitmek bilmeyen histir”.³⁴

Bu kavram üzerine yapılan çalışmalara bakıldığında araştırmacıların genel olarak “الشعرية” çevirisi üzerinde karar kıldığı gözlenmiştir. Ancak bu kavram üzerine çeşitli çevirilerin olması, yine kavramın tüm bakış açılarıyla ele alınması gerekliliğini ortaya koymaktadır. Çünkü terimsel olarak kavramın, başka bir dilden ana dile kazandırılması söz konusu olması çevirinin kim tarafından ve hangi ölçüler ele alınarak yapıldığına bağlıdır. Özellikleri ve ölçüleri de yine çeviri yapılan kaynağa döneceğinden çeviri sonucundan kavram farklı sözcükler ile ifade edilebilir.

Tüm bu verileri göz önüne alarak açıkladıktan sonra, “şiiressellik” kavramının yaygın bir kullanım olduğunu ve tek bir terimsel izahının olmadığını ifade edebiliriz. Zira bir eleştirmenden diğerine değişen tanımları bulunmaktadır. Şiiressellik ise geniş ve teferruatlı bir araştırma alanıdır. Bu nedenle “Şiiressellik kavramı üzerine yapılacak çalışmanın önceliği kavramı ve alt başlıklarını belirlemek olacaktır. Bu da beraberrinde pek çok sıkıntıyı getirmektedir. Çünkü şiiresselliğin eleştirelilik açısından birbiriyle örtüşmeyen pek çok anlamı vardır”.³⁵ Bu ifadeden hareketle yapılması gereken, kavramı belirlemek ve alt başlıklarını incelemektir. Makalemizin başından beri ifade ettiğimiz üzere “şiiressellik” kavramı Arapçada “الشعرية” şeklinde kullanılmaktadır. Peki şiiresselliğin delilleri ve kavramları nelerdir? Hüsnü Nâzım bu delilleri şu şekilde açıklamaktadır:

“Birincisi içeriğinde edebiyata dair bir unsur taşıyan herhangi bir şey. İkincisi edebi potansiyellerden birini seçmek, yani yazarın kitabı bir yazı üslubu seçmesi. Üçüncüsü ise şiiressellik, edebi bir ekol ve yöntemi olan kuralı tercih eden ölçülebilir işaretlerle ilişkilidir, yani bu demek oluyor ki; şiiressellik zorunlu olarak kullanılan bilimsel kuralların bütünüyle ilişkilidir”.³⁶

Buna ek olarak:

“Todorov şiiresselliği, tek seferde edebi eserlerdeki birlik ve çeşitliliği kavrayabilmeyi kolaylaştıran söylemlerin genişletilmesi için önerilerin bütünü olarak görmektedir. Şiiresselliğin konusu, fiilen var olan eylemlerden değil de daha çok olması muhtemel olan eylemlerden oluşmaktadır. Bu temel seçenek şiiresselliğe bilimsel bir boyut kazandırmaktadır. Buradan bilimin konusunun belirli bir olayla sınırlı olmadığı, ancak kuralların bize izin verdiği kadar açıklanabildiği anlaşılmaktadır. Daha doğrusu şiiressellik geçmişteki eylemlerin uygun açıklığa kavuşturulmasını sağlamaktan ziyade, bu eylemlerin daha iyi tahlilinin yapılmasına imkân sağlayacak olan vasıtaları alternatif olarak sunar”.³⁷

Sâhim Tâlib “eş-Şi’riyyetu, mefâhîmu nazariyyetin ve nemâzicu tatbikiyyetun” adlı makalesinde, şiiressellik kavramını şu şekilde özetlemiştir: “Şiiressellik şiirin tarihi veya şairlerin tarihi değildir. Şiiressellik şiir sanatı da değildir, zira şiir sanatının türleri ve unsurları vardır. Şiiressellik ne şiir ne de şiir teorisidir. Şiiresselliğin esas manası şiiri şiir yapan her ne var ise şiiresseliktir. Şiirde ve şiirin niteliğinde sonu olmayan bir mahiyette

³³ Bk. Jhon Cohen, *el-Kelâmu’s-sâmîyyu nazariyyetun fi’ş-Şi’riyye*. çev. M. El-Velî ve M. El-‘Umarî, (Libya: Dâru’l-Kutubi’l-Vataniyye, 2013), 7.

³⁴ Ahmet Matlûb, “eş-Şi’riyyetu”, *Mecelletu’l-Mucemmu’i’l-‘ilmiyyi’l-‘İrâkiy* 3/4 (1 Aralık 1989), 44-94.

³⁵ Meşrî İbni Halife, *eş-Şi’riyyetu’l-‘Arabiyyetu merci’iyyâtuhâ ve ibdâlâtuhâ’n-nassiye*, (Ürdün: Dâ’iretu’l-Mektebeti’l-Vataniyye, 2011), 23.

³⁶ Nâzım, *Mefhûmu’ş-Şi’riyye*, 35.

³⁷ Nâzım, *Mefhûmu’ş-Şi’riyye*, 35-36.

genişlemeye de devam eder”, devamında ise bizim de belirttiğimiz gibi, Sâhim Tâlib de şiirselliğin çeşitli çeviri ve görüş ayrılıklarına uğradığını makalesinde ifade etmiştir.³⁸ Belirtilen kaynakta aktarılan yabancı kökenli kavramlar da incelenebilir, ancak bu makalede Arap Edebiyatındaki şiirsellik kavramı üzerine yoğunlaşmıştır. Zira yabancı kökenli olan bu kavram halihazırda Arap literatüründe de çevrilerek yorumlanmıştır. Bu nedenle önceki dönem teori ve kavramları inceleme gereksinimi duyulmamıştır.

Şiirsellik genel ve soyut bir teoriyi ortaya koyma çabası ve sanatsal bir sözcük olması hasebiyle de edebi bir müzakeredir. Edebi bir yaklaşım olması nedeniyle de dil aracını hedef alarak kuralların çıkarsanmasına yardımcı olur. Bu demek oluyor ki şiirsellik, diller arasındaki farklılıklar hesaba katılmaksızın, herhangi bir dil aracındaki kuralların somutlaştırılması çabasıdır.³⁹ Kısacası şiirsellik şiiri şiir yapan tüm unsurların ta kendisidir. Bu ifadeden hareketle şiirselliğin unsurlarına odaklanarak şiiri şiir yapan unsurlar elde edilebilir.

Peki şiirselliğin unsurları nelerdir? Bu bağlamda yapmış olduğumuz okumalarda Sâhim Tâlib’in uygulamalı olarak belirlemiş olduğu unsurların şiirselliğin alt başlıklarını ifade etme hususunda daha çok yardımcı olabileceğini düşündük. Bu unsurlar dörde ayrılmaktadır ve şu şekildedir:

- a- **Mekân şiirselliği:** Bu ifadenin Arapça karşılığı “شِعْرِيَّةُ الْمَكَانِ” “şi’riyyetu’l-mekân” yani “mekân şiirselliği” demektir. Eşanlamlı olarak “شِعْرِيَّةُ الْفَضَاءِ” “şi’riyyetu’l-fadâ” şeklinde de değerlendirilmiştir.⁴⁰ Mekân, şiirsel bir metindeki güzellik unsurlarının en belirginlerindenidir, zira (coğrafi) mekân, yerin güzelliğini teşkil etmek için dil aracılığıyla ifade edilir. Bu aşamada şairin bakış açısı bulunduğu yerin özelliği ile edinmiş olduğu sanatsal güzellikler ve şairin görüşleri aracılığıyla ortaya çıkar. Arap şairleri doğduğu ve yetiştiği ortam ile derin bir bağ kurmuştur. Bu yetişmiş oldukları ortam onlarda ciddi bir yer edinmiş ve şiirlerinde bu mekanları işlemişlerdir. Hatta doğdukları ve yetiştikleri bu yerlerden coğrafi olarak uzak olsalar da hayallerinde ve tasavvurlarında buralara yakın olmaya devam ederler.⁴¹
- b- **Başlık şiirselliği:** Bu kavram Arapça olarak “شِعْرِيَّةُ الْعَنْوَانِ” (şi’riyyetu’l-’unvâni) “başlık şiirselliği” olarak ifade edilmektedir.⁴² Yeni dönem şiirlerinde başlık şiirin içeriğine benzer ve kasidenin beyitlerinin manasına paralel anlam taşımaktadır. Yani; “Okuyucunun tecrübe edeceği metnin gücünü ve metnin sunum kısmını ve yine metnin belirli bir kısmını herhangi bir manada betimleyen kısım başlıktır”.⁴³
- c- **Mecazi anlam şiirselliği:** Kavramın Arapça karşılığı “شِعْرِيَّةُ الْإِنْزِيَا حِ الدَّلَالِي” (şi’riyyetu’l-’Inzi-yâhi-d’ delâli) “mecazi anlam şiirselliği” olarak kabul edilebilir. Şiirselliğin bu türü okuyucuda en çok etki ve çağrışım bırakan türdür. Salâh Fadl bu kavramı “inhirâf” olarak isimlendirmesine rağmen şu şekilde açıklamıştır; “Ancak anlam değiştiren inhirâf kelimesi dilin sembollerinin belirlenmiş kurallarının dışına çıkan bir kelimedir. Örneğin; çoğul yerinde tekil kullanmak veya sıfatı mekân ismi olarak kullanmak veya belirliyi delalet eden belirsiz öge kullanmak gibi”.⁴⁴ Şiirselliğin bu türü Arap belagatinde “الصورة الشعرية أو البلاغية”, “şiirsel üslup veya belagat üslubu” olarak bilinmektedir. Teşbih, isti’âre ve mecaz bu “mecazi anlam şiirsellik” kavramının en önemli meselelerindenidir. Mecazi anlam ise bir kelimenin genel manada yüzeysel olan bir anlamının alınıp farklı anlamsal ufuklara taşıma ve kelimeye şiirsel bir sıfat katma olayıdır.

³⁸ Tâlib, “eş-Şi’riyyetu mefâhîmun nazariyye ve menâhicun tatbikiyye”, *awraqthaqaftha* (Erişim 21 Aralık 2023).

³⁹ Bk. Nâzım, *Mefhûmu’ş-şi’riyye*, 17.

⁴⁰ Kerim el-Hufeyân, *Şi’riyyetü’l-’aşki’l-ilâhiyyi fi Dîvâni’l-Hallâc*, (Tunus: Mannouba Üniversitesi, Edebiyat, Fen ve İnsan Bilimleri Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 9.

⁴¹ Bk. Tâlib, “eş-Şi’riyyetu mefâhîmun nazariyye ve menâhicun tatbikiyye”.

⁴² Bk. Tâlib, “eş-Şi’riyyetu mefâhîmun nazariyye ve menâhicun tatbikiyye”.

⁴³ Şa’ib Huleyfî, *Hûviyyetu’l-’alâmâti fi’l-’utoâti ve binâ’i’-te’v’îl*. (Kahire: Yy. 2004), 9.

⁴⁴ Salâh Fadl, *’İlmu’l-’uslûbi mebdâ’i’ uhu ve icrâ’âti*, (Kahire: Dâru’ş-Şurûk, 1998), 212.

Bu mesafe ne kadar genişler ise kelime diğer anlamlarından daha çok şiirsel bir anlam kazanır.⁴⁵ Mecazi anlam şiirselliği de alt başlıklarda incelemektedir. Ancak bunlar genel manada bilinen “teşbih, isti’âre, kinâye, mecaz ve bed’i” kavramlardır. Tekrar anlatılmasına gerek duymadığımız için bu kavramları açıklama gereği de duymadık.

- d- Şiirsel sözlük:** Bir kaside teknik, terimsel ve kelimeye beklenmedik manalar veren ve o kasidenin terimsel, teknik ve yeni anlamlar taşıyan sözcüklerle işlemede kullanılan sözcüklerin bütününe, o kasidenin şiirsel sözlüğü denir. Her divanın ve kasidenin sözlüğü kendine özgüdür. Bu nedenle şiirsel sözlük oluşturmak bir nevi tahlili kolaylaştırmaktır.⁴⁶

Sonuç

Şiirsellik kavramı ve esasları hem Arap edebiyatı hem de Batı edebiyatı literatüründe çeşitli şerhleri olan ve ortak izahı olmayan bir kavramdır. Arap edebiyatına da Batı literatüründen geçmiştir. En önemli Batı-Arap edebiyatı şiir yorumlama yöntemlerinden biridir. Bu husus, kavramı modern Arap edebiyatı eleştirisinde büyük ölçüde önemli bir kavram haline getirmiştir. Bunun beraberinde Arap edebiyatçıları, Batı edebiyatında kavramın temellerini atan Aristoteles’ten başlayarak pek çok yönüyle incelemiş, tercüme denemelerinde bulunmuşlardır. Daha sonra kavramı kendi edebiyatları penceresinden yorumlayarak yeni bir kuram ortaya koymuşlardır. Bu çalışmaların sonucunda “الشعرية” “eş-Şi’riyye” yani şiirsellik terimi ortaya çıkmıştır. Arap edebiyatçıları, bu terimi çeşitli şekillerde açıklamış olsalar da sonuç olarak *şiirsellik*, şairin şiirinde konunun kurallarını araştırarak en doğru resmi ortaya koyma çabasıdır. Şiirselliğin en temel gerekçesi edebi metinlerdeki güzelliğin anlaşılabilirliği üzere olmasıdır. Bununla birlikte edebi metinlerin üzerinde çalışma yapmak için şiirselliğin ilke, usul ve esaslarının, çalışma yapılacak olan esere göre belirlenmesi gerekmektedir. Çünkü her şair şiirinde kendi üslubunu ve bakış açısını kullanır. Bundan dolayı şiirlerin temelini inerken şairin şiir anlayışı saptanmalıdır. Şiirsellik bilimi ise buna yardımcı olan en temel edebi bilimdir.

Şiirselliğin Batıdaki karşılığı “*poetika*”dır. Ancak bu kavramın Türkçe’ye tamamen Batı perspektifiyle kazandırılması doğru olmayacaktır. Çünkü her dilin ve kültürün kendine özgü bir işleyişi ve kendine has bir yapısı vardır. Bu özgünlük ve işleyiş şiir için de geçerli olduğundan, bu tür kavramların dile kendi içerisinde, kuramı ve kaideleri üretmek kazandırılması daha isabetli olacaktır. Bu çalışmada bunun örneği olarak Modern Arap Edebiyatını gösterdik. Çünkü kavramın Arapçaya tercüme edilerek kazandırılmasının ardından, üzerine yapılan çalışmalar ile yeni terminolojik anlamlar ve dile özgün kuram ve kaideler kazandığını ortaya koymuş olduk. Türkçede de böyle bir yaklaşımın olması fikriyle bu çalışmayı yapma gereği duyduk. Diğer bir taraftan şiirselliğin bazı alt başlıklarını örnekleyerek Arap edebiyatındaki özelliklerine değindik.

Mekân şiirselliği ise şiirsel metin estetiğini teşkil eden en önemli unsurlardan biridir. Coğrafi mekânın şiirde tezahürü, mekân estetiğinin dil aracılığıyla biçimlenmesi ve işlenmesi sonucu oluşmaktadır. Mekân şiirselliğini şairler özellikle gezgin şairler daha fazla kullanmıştır. Bazen doğdukları yere duydukları özlemi, bazen de gittikleri yerlere yönelik hissettikleri duyguları ifade etmek için kullanmışlardır. Bu nedenle mekân şiirselliği, şiirselliğin en önemli alt başlıklarından biridir.

Modern şiirsel hitap türünde başlıklandırma, özellikleri arasında estetizm ve canlandırma ayrıt edici özelliklerdendir. Bu da başlık şiirselliğinde ön plana çıkmaktadır. Şiirsel hitabın estetiği, okuyucuyu etkiler ve şiirsel hitabet içeren başlığın sembolünün keşfedilmesi ve pek çok yorumu içinde barındıran gizeminin çözülmesi için metni daha detaylı incelemeye çeker. Bu detaylar da araştırmacıya, şiirselliğin içerisindeki detayları daha düzgün ve açık bir şekilde incelemesine yardımcı olur.

⁴⁵ Bk. Tâlib, “eş-Şi’riyyetu mefâhîmun nazariyye ve menâhicun tatbîkiyye”.

⁴⁶ Bk. Tâlib, “eş-Şi’riyyetu mefâhîmun nazariyye ve menâhicun tatbîkiyye”.

Mecazi anlam şiirselliği ise şiiri şiir yapan unsurların başında gelir. Zira bir varlık ve kavrama başka bir varlığı çağrıştıran özellikler eklemek *teşbih*, *isti'âre* ya da *kinâye* sanatları, şiirin vazgeçilmezlerindendir. Yapılan edebi kullanımlar ne kadar güzel ise edebi metindeki estetiği ve anlamsal değerler de o kadar ön plana çıkmaktadır. Bu da şiirsellik ve unsurlarını, şiiri tahlil etmede ve literatürde olması gereken yeri edinmesinde yardımcı bir rol oynatır.

Elde edilen bu sonuçlar, makalemizin konusu olan *şiirsellik* teriminin Arap edebiyatındaki ortaya çıkışını ve gelişimini ortaya koymaktadır. Şiirsellik terimi ile incelenen edebi eserler daha detaylı ve verimli araştırmalara öncülük edebilir. Bu vesileyle Türkiye'de yapılan Arap edebiyatı çalışmaları ve hatta Türk edebiyatı çalışmalarının farklı bir boyut kazanabileceğini düşünmekteyiz. Zira günümüzde bu alanlarda yapılan araştırmalar, özellikle şiir ve divan tahlilleri, tematik ve şekli çalışmalar genel manada şiirselliğin alt başlıklarıyla incelenmektedir.

Böylelikle kavram, teorik farklılıkları ile daha fazla incelenerek yeni çalışmalara ışık tutabilir. Yapmış olduğumuz açıklamaların sonucu olarak diğer kavramlara nazaran *şiirsellik* kavramını tercih etmemizin sebebi, kökeni itibarıyla kavramın şiiri çağrıştırması ve Arap edebiyatçılarının çoğunluğunun da bu kavram üzerinde karar kılması olmuştur.

Türk edebiyatında ise kavram tercüme edilmeden *poetika* olarak değerlendirilmiş olmakla birlikte, *şiirsel ezgi*, *şiirle ilgili olan* ve *şiir sanatı üzerine* olarak değerlendirilmiştir. Türkçede bu terime karşılık gelen terimin *poetika* oluşu, Arap edebiyatında gösterdiğimiz örneklerde de olduğu gibi, kavram üzerindeki çalışmaların inceleme ve çevirilerle sınırlı kaldığını göstermektedir. Bir terimi yabancı dilde olduğu gibi kabul etmek kabul görülmüş olsa da bu tür bir terimin bir Türkçe karşılığı olması gerekmektedir. Arap edebiyatçılarının bu kavramı irdeleyerek, sonucunda kendi dillerindeki zikredilen karşılığa ulaştığı gözlemlenmiştir. Nitekim bir kuram olarak kabul edilebilir. Edebiyatçıların bu kavramı çalışarak detaylı bir bilim haline getirmiş olması örnek alınması gereken bir durumdur. Bunun sonucunda Türkçe özelindeki yaklaşımların sınırlı kaldığı daha ciddi ve kapsamlı çalışmaların yapılması gerektiği sonucu ortaya çıkmaktadır.

Sonuç olarak, Türk edebiyatında *poetika* ya da *şiir sanatı üzerine* şeklinde değerlendirilen kavramın karşılığının şiirsellik olduğu kanaatindeyiz. Şiirsellik ise şiiri şiir yapan unsurları keşfetme çabasıdır. Bu nedenle kavram, her dilin ve her edebiyatın içinde, o dile özgü karşılığıyla ve kapsamıyla yer alması gerekmektedir. Bu çalışma, bu hususa eleştirel bir bakış kazanılması ve sonraki çalışmalarda kuram üretilmesi amacıyla hazırlanmıştır.

Kaynakça

- Allûs, Sa'îd. *Mu'cemu'l-mustalahâti'l-edebiyeti'l-mu'âsıra*. Kazablanka: Menşûrâtü'l-Mektebeti'l-Câmi'a, 1985.
- Aristoteles. *Fennü's-ş'ir*. Çev. Abdurrahmân Bedevî. Beyrut: Dâru's-Segâfe, 1983.
- Bahtin, Mihael. *Şi'riyyetu Dostoyevski*. çev. C. N. Et-Tekrîfî. Bağdat-Kazablanka: Dâru Toubkal li'n-neşri, 1986.
- Cohen, Jhon. *el-Kelâmu's-sâmîyyu nazariyyetun fi's-ş'iriyye*. Çev. M. el-Velî ve M. el-'Umarî. Libya: Dâru'l-Kutubi'l-Vataniyye, 2013.
- Fadl, Salâh. *İlmu'l-uslûbi mebdâi'uhu ve icrâ'âtihî*. Kahire: Dâru's-Şurûk, 1998.
- Fârâbî, Ebû Nasr. *Kitâbu'l-hurûf*. çev. M. Mehdî. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1969.
- Furtana, Filiz. "Poetika Kavramı ve Şinasi'nin Poetik Tavrı Üzerine". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi* 4/1 (2015), 134-141.
- Ğazâmî, Ab'dullah, Muhammed. *el-Hatî'etu ve't-tefkîru mine'l-bunyeviyyeti ile't-teşrihiyye*. Mısır: el-Hey'etu'l-Misriyyetü'l-Âmmetu li'l-Kuttâb, 1998.
- Hufeyân, Kerim. *Şi'riyyetü'l-'aşki'l-İlâhiyyi fi Dîvânî'l-Hallâc*. Tunus: Mannouba Üniversitesi, Edebiyat, Fen ve İnsan Bilimleri Fakültesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Huleyfi, Şa'îb. *Hûviyyetu'l-'alâmât fi'l-utvâti ve binâ'i't-te'vîl*. Kahire: Yy. 2004.
- İbn Fâris. *Makâyisi'l-luğa*. Thk. Abdüsselâm M. Hârûn. Beyrut: Dâru'l-Fikri li't-Tibâ'ati ve'n-Neşri ve't-Tevzi', 1979.

- İbn Sînâ. *Aristoteles Fennu's-şi'ri ma'a tercumeti'l-'Arabîyyeti'l-gadîmeti ve şerhu'l-Fârâbî ve İbn Sînâ ve İbni Ruşd, zimnu kitâbi Fennu's-şi'ri li Aristo*. Kahire: Mektebetu'n-Nahzati'l-Mısıriyye, 1953.
- İbni Halîfe, Meşî. *eş-Şi'riyyetu'l-'Arabîyyetu merci'iyâtuhâ ve ibdâlatuhâ'n-nassiye*. Ürdün: Dâ'iretu'l-Mektebeti'l-Vataniyye, 2011.
- İbni Manzûr. *Lîsânü'l-'Arab*. Beyrut: Menşûrâtu Mu'esseseti'l-'İlmiyyi li'l-Matbû'ât, 2005.
- Kartâcennî, Hâzım. *Dîvânü'l-garnî's-sâbi 'i Ebî'l-Hasan Hâzım el-Kartâcennî*. Çev. M. el-Habîb. Tunus: Dâru't-Tûnisîyyeti li'n-Neşr, 1972.
- Kurweil, Edis. *'Asru'l-Bunyeviyye*. çev. Câbir, 'Asfûr. Kahire: Dâru Su'âdi's-Sabâh, 1993.
- Matlûb, Ahmet. "Eş-Şi'riyye". *Mecelletu'l-mucemma 'i'l-ilmîyyi'l-'İrâkiyye* 3/4 (Aralık 1989), 44-94.
- Munâ'î, Mabruk. *Fî'inşâ'iyeti's-şi'ri'l-'Arabîy*. Tunus: Dâru Muhammed Alî li'n-Neşr, 2006.
- Museddî, 'Abdusselâm. *el-Uslûbiyyeti ve'l-uslûb*. y.y. Dâru'l-'Arabiyyeti li'l-Kuttâb, 1982.
- Nâzım, Hüsnü. *Mefhûmu's-şi'riyye dirâsetu fi'l-usuli ve'l-menheci ve'l-mefâhîm*. Lübnan: Dâru't-Tenvîri li't-Tibâ'ati ve'n-neşr, 2017.
- Özmen, Yaşar. *Şiir/Sanat Çözümlemesi: Denemeler-2*. yy. Yaşar Özmen, 2021.
- Tâlib, Suhâm. "eş-Şi'riyyetu mefâhîmun nazariyye ve menâhicun tatbikiyye". *Mecelletu'l-Âdâbi ve'l-'Ulumi'l-İnsâniyye* 7/2 (2020).
- Taşkent, Ayşe. *İbn Sînâ ve Fârâbî'nin Poetikaları Aristoteles'in Poetika'sının İslam Dünyasındaki Yansımaları*. Ankara: Türkiye Bilim Akademisi, Türk-İslam Bilim Kültür Mirası Dizisi: 24, 2019.
- Tunalı, İsmail. *Aristoteles Poetika*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993.
- Türk Tarih Kurumu Sözlüğü*. Erişim 7 Aralık 2023. <https://sozluk.gov.tr/>
- Vağlîsî, Yusuf. *Eş-Şi'riyyâtu ve's-serdiyyâtu kırâ'atun İstîlâhiyyetun fi'l-hudûdi ve'l-mefâhîm*. Cezayir: Menşûrâtu Mahberi's-Serdi, Constantine 1-Frères Mentouri University, 2007.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım. *Esâsu'l-belâğa*. çev. M. Bâsil ve A. es-Sevdi. Beyrut: Menşûrâtu Dâri'l-Kutubi, 1998.