

Siirt Üniversitesi
İLAHİYAT
FAKÜLTESİ
DERGİSİ

Siirt University Journal of Faculty of Theology

Cilt: 2 • Sayı: 2 • 2015



SIİRT ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT
FAKÜLTESİ
DERGİSİ

CİLT 2 • SAYI: 2 • 2015

SAHİBİ/ OWNER: Siirt üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına
Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCİ (Dekan)

EDİTÖR/ EDITOR: Yrd. Doç. Dr. Necati SÜMER

EDİTÖR YARDIMCILAR/ CO-EDITOR I: Yrd. Doç. Dr. Vedat TEZCAN
Ar. Gör. Cengiz KANIK
Ar. Gör. Yakup ÖZKAN

YAYIN KURULU/ EDITORIAL BOARD: Prof. Dr. İhsan SÜREYYA SIRMA
Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCİ
Prof. Dr. Gassan MORTADA
Doç. Dr. Abdullah ÜNALAN
Yrd. Doç. Dr. Adnan MEMDUHOĞLU
Yrd. Doç. Dr. Ahmet BOZYİĞİT
Yrd. Doç. Dr. Cemalettin SANCAR
Yrd. Doç. Dr. Fadıl AYĞAN
Yrd. Doç. Dr. İlyas ERPAY
Öğr. Gör. Fatih EROĞLAN
Öğr. Gör. Khaled KHALED
Arş. Gör. Ahmet AKTAŞ
Arş. Gör. Mehmet Salih GÜNDÜZ
Arş. Gör. Mustafa SANCAR

ISSN 2148-385X

GRAFİK TASARIM: TAVOOS

BASKI: Hermes Ofset Ltd. Şti. İskitler Ankara

BASKI TARİHİ: Nisan 2016

ADRES: Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Kezer Yerleşkesi SİİRT

Tel: 0484. 254 2081

eposta: ilahiyatdergi@siirt.edu.tr - sifdergisi@gmail.com

DANIŐMA KURULU/ ADVISORY BOARD

- Prof. Dr. Abdulgaffar ARSLAN (SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ)
Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN (MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
Prof. Dr. Abdurrahman ACAR (DİCLE ÜNİVERSİTESİ)
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN (İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
Prof. Dr. Cağfer KARADAŐ (ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ)
Prof. Dr. Caner TASLAMAN (YILDIZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ)
Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCİ (SİİRT ÜNİVERSİTESİ)
Prof. Dr. Hakan OLGUN (İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
Prof. Dr. Halil İbrahim BULUT (İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
Prof. Dr. Hasan Hüseyin BİRCAN (NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ)
Prof. Dr. Hüseyin HANSU (İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK (BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ)
Prof. Dr. İhsan SÜREYYA SİRMA (SİİRT ÜNİVERSİTESİ)
Prof. Dr. Kasım TURHAN (AFYON KOCATEPE ÜNİVERSİTESİ)
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ (İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
Prof. Dr. Mehmet Salih ARI (YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ)
Prof. Dr. Metin BOZAN (DİCLE ÜNİVERSİTESİ)
Prof. Dr. M. Şirin ÇIKAR (YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ)
Prof. Dr. Musa BAĞCI (DİCLE ÜNİVERSİTESİ)
Prof. Dr. Ömer PAKIŐ (HAKKÂRİ ÜNİVERSİTESİ)
Prof. Dr. Sahip BEROJE (YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ)
Prof. Dr. Seyit AVCİ (NİĞDE ÜNİVERSİTESİ)
Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ (İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
Doç. Dr. Mahmut ÇINAR (GAZİANTEP ÜNİVERSİTESİ)
Doç. Dr. Mehmet BİLEN (DİCLE ÜNİVERSİTESİ)

SAYI HAKEMLERİ

- Prof. Dr. Muhammet YILMAZ
Doç. Dr. Ali ÇOLAK
Doç. Dr. Asife ÜNAL
Doç. Dr. İhsan ÇAPÇIOĞLU
Doç. Dr. Ousama EKHTIAR
Yrd. Doç. Dr. Ahmet BOZYİĞİT
Yrd. Doç. Dr. Arif ATALAY
Yrd. Doç. Dr. Atia ADLAN
Yrd. Doç. Dr. Cemalettin SANCAR
Yrd. Doç. Dr. Hamit SEVGİLİ
Yrd. Doç. Dr. Mustafa ÖZTOPRAK
Yrd. Doç. Dr. Yılmaz AKDEMİR
Dr. Ramazan AKKIR

İÇİNDEKİLER

- 7-9 EDITÖRDEN
- 11-52 İBRAHİM HAKKI ERZURUMÎ'NİN MANZÛM İLMİHÂLÎ
İbrahim Hakkı Erzurumî and His Work on Catechism
Adnan MEMDUHOĞLU
- 53-68 استعمال الفرزدق ل (حيث)
El-Farazdak's Used Haytho
Mustafa KIRKIZ-Aslam JANKIR
- 69-86 HİNT DİNLERİNDE ACIDAN KAÇIŞIN BİR YOLU OLARAK ÖTANAZİ
Euthanasia as a Way to Escape the Pain in Indian Religions
Necati SÜMER
- 87-100 خطبة أبي بكر وآفاق الرشد السياسي
Sermon Abu Bakr and the Prospects for Political Maturity
Atia ADLAN
- 101-126 SOSYAL BÜTÜNLEŞME BAĞLAMINDA KUTLU DOĞUM
FAALİYETLERİ
Holy Birth Week Activities in the Context of Social Integration
Adem AKARSU
- 127-165 MOLLA MAHMUD ZOKAYDÎ VE "ER-RİSALETU Fİ'D-DÂD VE'T-TÂ"
Molla Mahmud Zokaydî and His Work "Er-Risaletu Fî'd-Dâd Ve't-Tâ"
Adnan MEMDUHOĞLU

- 167-182 NAHİV ÖĞRETİM METOTLARI VE İBN HALDUN'UN GÖRÜŞÜYLE
İLİŞKİLERİ
Teaching of Grammar Methods and Relationship with Ibn
Khalidun's Thought
Şahin ŞİMŞEK
- 183-189 DERİN YAPI, İSLÂM-TÜRK FELSEFE-BİLİM TARİHİNİN KAVRAM
ÇERÇEVESİ
Yakup ÖZKAN
- 191-194 DİNSEL HAREKETLER VE SOSYAL REFAH (MISIR, İSRAİL,
İTALYA VE ABD)
Ahmet AKTAŞ

EDİTÖRDEN

Merhaba değerli okurlar,
Bu sayımızla birlikte iki yılımızı tamamlamış oluyoruz. Dergimiz, dördüncü sayısında sizler için birbirinden farklı makale, çeviri ve kitap tanıtımları sunmaktadır. Farklı üniversitelerden akademisyenlerin kaleminden çıkan bu bilimsel çalışmalar, umuyoruz ki sizlere yeni okuma tatları verecektir.

Dergimizin bu sayısının ilk makalesi, Yrd. Doç. Dr. Adnan Memduhoğlu'na aittir. Yazar, "İbrahim Hakkı Erzurumî'nin Manzum İlmihâli" adlı bu çalışmasında, İbrahim Hakkı'nın ilmihâl konularına şiirsel bir üslupla bakışını ele almıştır.

Doç. Dr. Mustafa Kırkız, ikinci makaleyle karşımıza çıkan diğer yazardır. Kırkız'ın çalışmasının adı, "Ferezdak'in Haysu'yu Kullanımı" dır. Yazar, bu makalesinde Ferezdak'in üslubunda "Haysu" mekân zarfının farklı kullanımlarını ortaya koymuştur.

Üçüncü makale, Yrd. Doç. Dr. Necati Sümer'e aittir.

Sümer, “Hint Dinlerinde Acıdan Kaçışın Bir Yöntemi Olarak Ötanazi” adlı bu makalesinde Hinduizm, Budizm ve Caynizm gibi Hint coğrafyasındaki dinlerin ötanaziye bakışını irdelemiştir.

Başka bir çalışma da Yrd. Doç. Dr. Atia Adlan’ın “ Hz. Ebubekir’in Hutbesinde Siyasi Olgunluğun Ufku ” adlı makalesidir. Yazar, bu makalede Hz. Ebubekir’in siyaset anlayışını ve bu anlayışın getirdiği yönetim tarzını ele almıştır.

Bu sayıda yer alan makalelerden biri de Dr. Adem Karasu’nun “Sosyal Bütünleşme Bağlamında Kutlu Doğum Faaliyetleri” adlı çalışmasıdır. Karasu, bu makalede Türk toplumunun birlik ve beraberliğinin sağlanması ve güçlü kılınması yönünde oldukça önemli bir yere sahip olan din olgusu ile sosyal bütünleşme kavramı arasındaki ilişki üzerinde durmuştur.

Dördüncü sayıda tahkik bir çalışma olarak Yrd. Doç. Dr. Adnan Memduhoğlu’nun kaleminden çıkan “Molla Mahmud Zokaydi ve “er-risaletu fi’l-dâd ve’t-tâ” adlı eseridir. Bu çalışmada yazar, Molla Mahmud’un ilim tahsilini, hocalarını, öğrencilerini, eserlerini incelemiş ve en sonunda da “er-Risaletu fi’l-Dâdi ve’t-Tâ” adlı risalenin tanıtımını yaparak bu eserin tahkikine yer vermiştir.

Bu sayının çevirisini yapan yazar, Okutman Şahin Şimşek’tir. Yazarın çevirisinin adı, “Nahiv Öğretim Metotları ve İbn Haldun’un Görüşüyle İlişkileri”dir. Bu çalışma, “Turukutedrîsî’l-kavâidi’n-nahviyye ve alâkatuhâbifikri İbn Haldun” adıyla bilinen makalenin tercümesidir.

Arş. Gör. Yakup Özkan, bu sayının kitap tanıtımı bölümünde, İhsan Fazlıoğlu’nun “Derin Yapı, İslâm-Türk Felsefe-Bilim Tarihinin Kavram Çerçevesi” adlı eserini ele almıştır. Özkan bu kitabın, İbn Sînâ sonrası İslâm felsefe-bilim tarihindeki terimlerin, kavramların ve yargıların dönüşümleri ile sürekliliklerini matematiksel nesnelere ontolojisi, matematiksel bilginin doğaya ilişkin meşruiyeti ve astronomi alanında kullanılan matematik modellerin ontolojik statüsü ve epistemolojik değerleri konusundaki tartışmalar bağlamında bir araştırma olduğunu belirtmiştir.

Arş. Gör. Ahmet Aktaş, “Dinsel Hareketler ve Sosyal Refah” isimli kitap tanıtımını yapmıştır. Aktaş bu çalışmada, toplumları din ekseninde şekillendirmek isteyen dört farklı dinsel hareketin (Mısır’da Müslüman Kardeşler, İsrail’de Sefarad Tevrat Muhafızları (Şas), İtalya’da Comunion

e Liberazion ve Amerika Birleşik Devletleri'ndeki Kurtuluş Ordusu) ortaya çıkışı, gelişmelerinin öyküleri, örgütlenme biçimleri, alternatif toplum modeli oluşturmak adına kurdukları kurum ve kuruluşlarla devletin etrafından nasıl dolandıkları gibi problemler üzerinde durulduğunu ifade etmiştir.

EDİTÖR

Yrd. Doç. Dr. Necati SÜMER

İbrahim Hakkı Erzurumî'nin Manzûm İlmihâli

Adnan MEMDUHOĞLU*

ÖZET

Tarihi süreç içerisinde nazım olarak bir çok konuda dini muhtevalı eserler yazıldığı bilinmektedir. Manzûm olarak kaleme alınan ve her müslümanın inanç ve ibadete dair bilmesi gereken bilgileri ihtiva eden ilmihâl kitapları da bu türlerden biridir. Edisyon kritiği yapılan dört varaklık “manzûm ilmihâl” adlı risâle, İbrahim Hakkı'nın ilmihâl konularını şiirsel bir anlatımla ele aldığı bir eseridir. Bu makalede müellifin hayatı ve eserleri incelenmiş, sonunda da “manzûm ilmihâl” adlı eseri üzerinde durulmuştur. İbrahim Hakkı, yazar, şair, astronom, fizikçi, psikolog, sosyolog, ansiklopedist bir İslam âlimidir. 1703 yılında Erzurum'da doğdu. 1780 yılında Tillo'da vefat etti. Eğitimini babası Molla Osman ve hocası İsmail Fakirullah'ın yanında almış olan İbrahim Hakkı, 1747 yılında Osmanlı Padişahı I. Mahmud ile görüştü. İstanbul'daki kütüphanelerde ilmi çalışmalar yaptı. Sonra memleketine, oradan da Tillo'ya döndü. İbrahim Hakkı, Türkçe, Arapça ve Farsça dillerinde çok sayıda eser yazdı. Ana eserleri 15 olup bunlardan Mârifetnâme'si en meşhurdur.

* Yrd. Doç. Dr., Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

Anahtar Kelimeler

İbrahim Hakkı Erzurumî, fıkıh, ilmihâl, şiir, manzûm ilmihâl

İbrahim Hakkı Erzurumî and His Work on Catechism (Manzûm İlmihâl)

ABSTRACT

Many religious books have been written in historical process of the poetry literature. İlmihâl (Catechism) books written in the form of poetry and consist of basic necessary information which every muslim should know, are one of the this kind. The Risâla of İbrahim Hakkı Erzurumî, which consists of four pages (varaq), is on the (catechism). In this study it is aimed to give a biography of İbrahim Hakkı Erzurumî, as well as to analyze and study his work "Manzûm İlmihâl". İbrahim Hakkı is poet, author, astronomer, physicist, psychologist, sociologist, encyclopedist and Islamic scholar. He was born in 1703 in Erzurum, in Turkey. He died in 1780 in a village named Tillo, near Siirt, in Turkey. He received his religious education in Tillo and Erzurum. He studied Islamic from Molla Osman (his father) and İsmail Fakirullah. He met the Ottoman Sultan Mahmut I at Istanbul in 1747. He returned to Tillo, and was continuously interested in religious and scientific matters. Having written fifteen books in the manzûm and regular styles, and a great number of Turkish, Arabic, and Persian amongst İbrahim Hakkı's most important works are the Mârifetnâme.

Keywords

İbrahim Hakkı Erzurumî, fıkıh, poetry, catechism,

GİRİŞ

İslâm Dîninde, Allâh ile kulları arasında kurulan sağlıklı bağın temelini İlahiy bilgisi oluşturur. Kulun îmân ettiği Allâh'a içtenlikle boyun eğmesinin en önemli göstergesi ona samimiyetle kulluk etmekten geçmektedir. Bu da sağlam inanç ve güzel ahlâk yanında ibâdet ve muâmelât vasıtasıyla ortaya konulacak bir durumdur.

İmân, ibâdet, ahlâk ve muâmelât konularına dair ilmihâl bilgileri, Müslümanların birinci derecede öğrenmesi gereken bilgilerdir. Müslüman, sınırları Allâh'ın emrettikleri ve yasakladıkları ile çizilen bir hayata bir an-

lamda ilmihâl bilgileri ile giriş yapar. Bu açıdan bakıldığında ilmihâl, İslâmî bilgilenmenin ilk aşaması ve en yaygın olanıdır.¹

Kısaca “davranış bilgisi” demek olan ilmihâl, her Müslümanın bilmesi gereken temel bilgilerden ibarettir.² Yahudi ve Hıristiyanlıkta “catechism” adı altında benzer kullanıma rastlanmaktadır.³ Diğer taraftan ilmihâl, günümüzde temel dînî bilgileri ihtivâ eden kitaplara ad olma şeklinde yaygın bir kullanım alanına da sahiptir. Nitekim Şemseddin Samî, ilmihâli “akâidin kavâid-i esasiye ve ibtidaîyesi ile namâz, abdest vesâir mâlûmât-ı dîniyyeyi çocuklara öğretmeye mahsus kitap” şeklinde tarif etmiştir.⁴

İlmihâl kitaplarının konuları genelde itikat, ibadet ve ahlak içeriklidir. Bununla birlikte özel konularda yazılmış ilmihâl kitaplarına da rastlamak mümkündür. Bu tür eserlerde entellektüel derinlik yerine daha ziyade dini pratiklerin öğrenilmesi amaçlandığı için mevzular sade bir şekilde ele alınmıştır. Genellikle belli bir mezhep esas alınarak yazılmış olmakla birlikte, mukayeseli ilmihâl çalışmaları da göze çarpmaktadır. İlmihâl eserlerinde sadece fıkıh kaynaklarından değil, aynı zamanda akâid, hadis, tefsir, tasavvuf ve ahlâk alanında pek çok eserden de faydalandığı görülmektedir.

İlmihâller, öncelikle inanç esasları ve ibadetleri, İslam'ın fert ve cemiyet hayatına dair ortaya koyduğu prensipleri, tavsiye, emir ve yasakları ile Müslümanların tarih boyunca bu prensipler doğrultusunda kazanmış oldukları örf, anâne ve âdetlerini, bir de İslam âlimlerinin anlayış ve uygulamalarını ihtiva etmektedir.

Tarihi sürece baktığımızda, Hicri II. asırdan (miladi VIII. asır) itibaren yazılan risale şeklindeki muhtasar eserlerin ardından hacimli kitaplar yazıldığı, daha sonra ilmihâl kitaplarına da kaynaklık edecek olan mufassal fıkıh eserleri, uzun şerhler ve haşiyelerle bu telif hareketinin devam görülür.

¹ Hayrettin Karaman, ve Arkadaşları, İlmihâl, I (İman ve İbadetler, Giriş), Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi İstanbul 1999.

² İlmihâl tarifleri için bk. Mehmet, Erdoğan, Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2005, s. 174; Kelpetin, Hatice, “İlmihâl”, DİA, C. XXII, İstanbul, 2006, s. 139; Arpağuş, Hatice K, “Bir Telif Türü Olarak İlmihâl “ M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 22 (2002/1), s. 27; Osman Güman, XIX. y.y. Nimet-i İslâm Çerçevesinde İlmihâl Fıkıhı, Marmara Üniv. Sosyal Bil. Enst, (Yayımlanmamış y. lisans tezi), Bursa, 2000, s. 26.

³ Geniş bilgi için bk. Encyclopedia of Religion and Ethics, Edinburgh 1980, Catechism, III, 251-256.

⁴ Şemsettin Sâmî,, Kâmûs-ı Türkî, İstanbul 1317, s. 947.

İlmihâlin kelime olarak kullanımının hicri IV. miladi X. asırdan itibaren başladığını söylemek mümkündür. İlmihâl adı verilen eserlerin telifine ise büyük ihtimalle hicri IX. miladi XV. asırlarda başlanmıştır. Zamanla halk için temel konularda özlü bilgiler ihtiva eden, dili sade, anlatımı basit, hatta ezberlenmeye müsait eserlere ihtiyaç duyulmuş, bu sebeple Osmanlılar döneminde ilk ilmihâller ortaya çıkmıştır.

Osmanlı öncesinde ilmihâl kapsamına girebilecek Arapça, Farsça veya nadiren Türkçe yazılmış örnekler bulunmaktaysa da bu geleneğin Osmanlı'nın kurulmasıyla sistemli hale geldiği söylenebilir. İlmihâllerin oluşum safhasını teşkil eden eserler genelde Arapça'dan yapılan tercüme eserlerdir. Bunlar ilmihâllerin, Anadolu'da yaygınlaşmasına ve sistemli hale gelmesine katkıda bulunmuşlardır. Aynı dönemlerde tercüme dışındaki Türkçe telif ilmihâllerin de yazılmaya başladığı görülmektedir. Böylece ilmihâl geleneği yeni yazılan pek çok eserle de günümüze kadar gelişmeye devam etmiştir.⁵

Osmanlı döneminde telif veya tercüme yoluyla; fıkıh, kelam, tasavvuf, enbiya ve evliya kıssaları, tabakat ve menakıp kitapları, Tevhid, Münacat, Na't, Mi'râciye, Esmâ-i Hüsna, Kırk-Yüz ve Bin Hadis Tercümeleri, Siyer ve Şemâil, Mevlid ve Hilye, akaid, namâz, oruç ve menasikü'l-hac bahislerine dair manzûm eserler de meydana getirilmiştir.⁶ Bu eserlerden bazıları mürettep divanlarda veya mesnevilerde yer alırken, bazıları da müstakil olarak tertip edilmiştir. Kolay okunmaları ve ezberlenmeleri düşüncesiyedir ki bu dini eserlerin birçoğu manzûm olarak kaleme alınmıştır.⁷

İlmihâl kitaplarının büyük çoğunluğu mensur olmakla birlikte; ilmi bir şahsiyeti olan müellifin aynı zamanda edebiyat sahasında da kabiliyetli bir kişi olması, eserin ihtiva edeceği bilgilerin manzûm olarak sunulduğunda daha kolay öğrenileceğinin düşünülmesi, müellifin muhatabı olan okuyucu kitlesini sıkmamak ve eserin cazibesinin artırılmasında edebi sanatların sunmuş olduğu imkanlardan istifade etmek, eser tercüme edilerek hazırlan-

⁵ Bk. Recep Cici,, Osmanlı Dönemi İslâm Hukuku Çalışmaları, s. 108-117.

⁶ Bk. Çelebioğlu, Amil, Türk Edebiyatında Manzum Dini Eserler, Şükrü Elçin Armağanı, Ankara 1983, s. 153-166; Levend, Ağah Sırrı, "Dini Edebiyatımızın Başlıca Ürünleri", Türk Dili Araştırmaları Yıllığı, Belleten, 1972, 2. Baskı, Ankara 1989, s. 35-80.

⁷ Bilal Kemikli,, "Popüler Dini Kültüre Dâir Bir Manzûme ve Üç Şâir", İslâmi Araştırmalar, XIV/3-4, Ankara 2001, s. 492.

miş ise eserin aslının manzûm olması gibi sebeplere binaen ilmihâllerin küçümsenemeyecek bir kısmı da manzûm olarak hazırlanmıştır.⁸

Ancak hayli bir yekûn oluşturan bu manzûm ilmihâller, müstakil bir tür olarak ele alınarak layık vechile incelenmek yerine, farklı konularda muhtelif bir çok eser ile bir arada incelenerek, tafsilatına girilmeksizin kısaca tetkik edilmiş ve bu sahada şu ana kadar yapılan çalışmalar içerisinde gerektiği gibi değerlendirilememiştir.⁹

Manzûm olarak telif edilmiş olan fıkıh eserlerine ve ilmihâl kitaplarına çok sayıda örnek verilebilir. Mesela Nazmu'l-hilâfiyyât şerhi, Ebû Hafs Ömer b. Muhammed en-Nesefî (v.537/1142)'ye ait olup 504/1110 yılında Arapça ve manzûm olarak kaleme alınmıştır. Eser hayatı hakkında fazla bilgi bulunmayan ama yaşadığı bu dönemde Hama kadısı olduğu zikredilen, İbrahim b. Mustafa b. Alişir el-Melifdevi tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir.¹⁰

Yine Zâhiruddin Muhammed Bâbür Mirza'nın (v. 937/ 1530) oğullarına ithafen kaleme aldığı Mübeyyen Der Fıkh adlı eser, dil olarak Türkçe'nin kullanıldığı mesnevî türü bir manzûm ilmihâl çalışmasıdır. 148 928/1522 tarihinde kaleme alınan kitap îmân, namâz, zekat, oruç ve hac olmak üzere beş kitaptan oluşmaktadır. Muhtevanın tespitinde diğer ilmihâllerde kullanılan hadislerin manasından hareket edildiği görülmektedir.

Kütüphane kayıtları tarandığında, Devletoğlu Yusuf'a ait Vikâyename,¹¹ Mustafa b. Yusuf Halil'e ait Ravzatü'l-îmân,¹² Ali Efendi'ye ait Manzûm

⁸ Harun, Kırkıl, "Türk Edebiyatında Manzum İlmihal ve Fıkıh Kitapları ile Son Devre Ait Manzum Bir İlmihal: Manastırlı Mehmet Rifat Bey ve Manzum İlmihali", İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy. 7, 2006, s. 437.

⁹ Örnek olarak bk. Necla Pekolcay, ve diğerleri, İslâmî Türk Edebiyatında Şekil ve Nevilere Giriş. Kitabevi, İstanbul 2000, s. 276-277. Söz konusu eserde manzûm fıkıh ve akaid eserleri ayrı bir bölüm olarak ele alınıp değerlendirilmiştir. Eserde bu sahaya dair Devletoğlu Yusuf'a ait Vikâyename isimli bir ilmihâl de kısaca tanıtılmıştır. Bk. Kırkıl, 437.

¹⁰ Eser Azmi Bilgin tarafından transkript edilmiş ve yayınlanmıştır. Bak. Bilgin, Azmi, Nazmu'l-Hilafiyat Tercümesi, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1996.

¹¹ Tacüşşeri'â Mahmud b. Ahmed b. Ubeydillah el- Mahbûbi tarafından kaleme alınan Vikâyetür-rivâye fi Mesaili'l-Hidâye adlı eserin tercümesidir. Bu eser, eldeki bilgilere göre Anadolu Türkçesine kazandırılan ilk manzum ilmihal olması hasebiyle önem arz etmektedir. Eserin, Süleymaniye Ktp. Hacı Mahmud Efendi böl. no: 4439, Beşir Ağa, no: 71, Ankara Millî Ktp no: A94, British Museum no: 166 gibi nüshaları bulunmaktadır.

¹² Eserin Manisa İl Halk Kütüphanesi'nde 6323 no: kayıtlı olan nüsha ise 1b-33a sayfaları arasın-

ilmihâl,¹³ Vidinli Sadi Efendi'nin Manzûme fi'l-İlmi'l-hâl gibi manzûm ilmihâllere rastlanmaktadır. Bundan başka müellifi belli olan veya olmayan Manzûme-i Elli Dört Farz, Manzûme-i Otuz İki Farz, Manzûme-i Farz ve Sünnet, Manzûme-i Ferâiz, Manzûme-i Fıkh vb adlarla çok sayıda manzûm eserler de göze çarpmaktadır.¹⁴

İbrahim Hakkı Erzurumî (ö. 1194/1780)'ye ait "Hüdâ Rabbim nebim hakkâ Muhammed'dir Resûlullâh / Hem İslâm dînidir dînim kitabımdır kelâmullah" beytiyle başlayan küçük hacimli risalesi de Osmanlı döneminde yazılan ve nazım türü ilmihâl kategorisinde yer alan bir eserdir.¹⁵

I. İBRAHİM HAKKI'NIN HAYATI VE ESERLERİ

a. Hayatı ve İlmî Şahsiyeti

İbrahim Hakkı,¹⁶ Hicri 1115, Miladi 1703 yılında Erzurum'a bağlı Ha-sankale ilçesi'nde doğdu. Eserlerinde kendi doğumundan şöyle bahseder: "Hicretin târihi binyüz onbeş oldu ol bahar Kale-i Ahsen'de İbrahim Hakkı doğdu zâr..." Babası Osman Efendi, iyi eğitim almış ve güzel ahlâkla donanmış bir kişiydi. Annesi ise Hasankale'nin "Kındığı" köyünden Şeyh Oğ-lu Dede Mahmûd'un kızı Şerife Hanife Hatun'dur. Osman Efendi 1122'de

dadır. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde kayıtlı nüshası ise Emanet Hazinesi no: 1486, 23b-76a sayfaları arasındadır.

¹³ Müellifi hakkında pek bilgi bulunmayan bu eser imanın ve İslâm'ın şartlarını konu edinir. Eserin Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Kemankeş bölümü nr: 681 de bir nüshası bulunmaktadır.

¹⁴ Türkiye kütüphanelerinde bulunan manzum fıkıh eserleriyle ilgili örnek bir liste için bk. Kırkıl, 442-444.

¹⁵ Tanıtımı ve tahkiki yapılacak olan bu manzum risâlenin çok sayıda el yazma nüshası bulunmaktadır. Bazıları şunlardır: a) Sül. Küt., Halet Ef. Böl., no: 782/7. b) Sül. Küt., H. M. Ef. Böl., no: 6292/20.

¹⁶ Hayatı hakkında geniş bilgi için bk. Erzurumî, İbrahim Hakkı, Mârifetnâme, nâşir: Kerim Yusuf Ziya, (Matbaa-i Ahmed Kâmil) İstanbul 1330; Revnakoğlu, C. Server, Erzurumlu İbrahim Hakkı ve Mârifetnâmesi (Ercan Matbaası) İstanbul 1961, s. 7-11; Çağrıçı, Mustafa, "İbrahim Hakkı Erzurumî", DİA, İstanbul 1994, XXI, 305; Diclehan, Şâkir, Çeşitli Yönleriyle Erzurumlu İbrahim Hakkı, İstanbul 1980, s. 12; Altıntaş, Hayrani, Erzurumlu İbrahim Hakkı (MEB. Yayınları) İstanbul 1997, s.21; Külekcî, Numan, Erzurumlu İbrahim Hakkı (Toker Yayınları) Erzurum 2002, s. 29; Demir, Mehmet Suat, Erzurumlu İbrahim Hakkı Hazretleri'nin Risaleleri, Aktif Ofset Mat., Erzurum, 2004, s. 20-29; Binark, İsmet-Sefercioğlu, Nejat, Erzurumlu İbrahim Hakkı Bibliyografyası, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1977, s. 5. 2. İbrahimhakkioğlu, Mesih, Erzurumlu İbrahim Hakkı, İstanbul 1973; Amil Çelebioğlu, Erzurumlu İbrahim Hakkı, Ankara 1988; OALT, II, 486-491.

hac niyetiyle yola çıktığı sırada Siirt'e bağlı Tillo kasabasına uğramış, oranın tanınmış âlimlerinden olan Şeyh İsmail Fakirullah'a bağlanmıştır.¹⁷

Küçük yaşta annesini kaybeden İbrahim Hakkı, babasının da Tillo'ya gitmesi sonucu yalnız kaldı. Nihayet 1711 yılında İbrahim Hakkı, amcası Ali ile birlikte Tillo'ya gitti.¹⁸ Babasıyla karşılaştığında Şeyh İsmâil Fakîrullah'ı da orada gördü ve içinde ona karşı derin bir sevgi ve hayranlık duygusu uyandı. Bu ilk karşılaşmayı İbrahim Hakkı şöyle ifade eder: "... Amcam, ben dokuz yaşındayken beni alıp, peder efendiye bulmuştur. İlk kavuşmamız o vakte müyesser olmuştur ki, hazret-i Şeyh ile peder efendi ikinci namâzını birlikte kılmıştır. İlk görüşmede Allâh'ın hikmeti ile o azizin didârı, babamdan ziyade bana biliş ve tanış gelmiştir. Hemen o demde didârının cezbesiyle gönlümü almıştır. Aklım onun güzellik ve cemâline, lûtf ve söyleyişine, ahlâk ve kemâline erdiği kadar hayran olup kalmıştır."¹⁹

İbrahim Hakkı, bundan sonra İsmail Fakirullah'ın babası için yaptırdığı hücrede yaşamaya başladı. Ma'rifetnâme'deki ifadesiyle "peder-i azizi kendisini hücredaş edip hilmü rıfk ile ilim öğretip lutufla terbiye kılmıştır".²⁰ Bu arada hocası ve şeyhi İsmail Fakirullah'ın "Üveysiye" tarikatına intisap etti. Böylece Tillo'da iken, hem İsmail Fakirullah'ın hem de babasının ilminden, irfânından faydalandı. O günün şartlarında ileri seviyede sayılacak dini ve fenni ilimler tahsil etti. Bundan dolayı ileriki zamanlarda kendisine, hem dini ilimlerde hem de fenni ilimlerde yetkinliği ifade eden "Zülcenah-eyn" yani "iki kanatlı" ünvanı verildi.

İbrahim Hakkı'nın hocası Şeyh İsmail Fakirullah, Arap asıllı olup, Şâfi mezhebine bağlı ve soyu Hz. Peygamber'in Amcası Hz. Abbas'a dayanan sâlih bir âlim idi. Hicri 1067 (1656 m.) tarihinde doğdu. Babası Molla Kâsım, ilim sahibi mübârek bir zâttı. Annesi ve babası ibâdetlerine ve İslâmi yaşantılarına son derece dikkat eden insanlardı. Kendisi de bu minval üzere yetişti. İsmail Fakirullah, babası Molla Kâsım'ın yanında ilim tahsil etti. Molla Kâsım vefat edince onun yerine geçti. Annesini ise otuz yaşında kaybetmişti. Fakirullah, helâl kazanca son derece dikkat ederdi. Bu

¹⁷ Erzurumî, Mârifetnâme, s. 514-516.

¹⁸ Çiftçi, s. 15.

¹⁹ Erzurumî, Mârifetnâme, s. 516.

²⁰ Erzurumî, Mârifetnâme, 516.

amaçla kendi işini kendi görmeye gayret eder, tarlasını bizzat kendi ekerdi. Genellikle üzüm tanesi yiyerek onunla yetinirdi. Geceleri ibadetle, gündüzleri ise oruçlu geçirmeye özen gösterirdi. İbrahim Hakkı'nın ifadesiyle İsmail Fakirullah, tevekkül, sabır, rızâ, itaat, tevâzu, şükür, emre itaat, nefse muhalefet, cömertlik, ilim, hayâ, edeb, şeriata uymada titizlik, salihlerle beraber olma, misafire ikrâm, Allâh'tan başkasını kalpten çıkarma, şefkat, vefâ gibi güzel sıfatlara sahipti.²¹

Şeyh Fakirullah'ın, İbrahim Hakkı'nın yetişmesindeki etkisi büyük olmuştur. İbrahim Hakkı, küçük yaşta onunla tanışmış, hâl ve hareketlerinden çok etkilenmiş; daha sonra uzun yıllar hizmetinde kalmıştı. Şeyh Fakirullah ile ilk karşılaşma ânında ondan çok etkilendiğini, hatta Şeyh Efendi'nin kendisine babasından bile daha güleç ve yakın geldiğini belirten İbrahim Hakkı, Şeyhine o kadar sevgi beslemektedir ki onun için "ruhum, canım" gibi tâbirler kullanmış ve şu şiiri yazmıştır: "Sen kadr ü berâtımsın, Hem âb-i hayatımsın, Bel ayn-i necâtımsın, Bârim da sen ey rûhî."²²

İbrahim Hakkı, onyediy yaşındayken babasını kaybetti. Kendisini çok üzen bu olayı şöyle anlatır: "Hicri tarih 1132 (M.1719) gelip, Receb ayının yarısına gitmiştir. İşte benim o yakınım, anam, babam, hücre arkadaşım ve can ortağım, gurbet yoldaşım Derviş Osman Efendi, Cum'a gecesi sabaha yakın dünyadan Âhirete intikâl etmiştir. Bu şekâvet âleminden, kavuşma âlemine gitmiştir. Hemen gönlümün evi kara bulut gibi gamlar ile dolup, merhûmun ayrılık hasretiyle baykuş viranesi olmuşumdur. Zehirlenen gibi öyle feryad ve figân edecek idim ki, iniltelerim göğe gidecek idi..."²³ İbrahim Hakkı tam bu esnada İsmail Fakirullah'ın kendisini teselli ettiğini, üzüntüsünü giderdiğini de anlatır: "...Hemen onu gördüm ki, başını kaldırıp, kimya bakışı eseriyle yüzüme bakıp, tebessüm ederek, sadece Molla İbrahim, Molla Osman lafzıyla bu yetimini tâziye kılmıştır.. O demde benim sînemin içinde yüreğim süratle titreyip, hüznün ve elem gidip, yerine sürûr ve lezzet dolmuştur ki, hislerimden bile dolup taşmıştır..."²⁴

İbrâhim Hakkı, muhtemelen öğrenimini sürdürmek amacıyla aynı yıl

²¹ Erzurumî, Mârifetnâme, s. 505-507.

²² Diclehan, s. 130.

²³ Erzurumî, Mârifetnâme, s. 522.

²⁴ Erzurumî, Mârifetnâme, s. 522.

Erzurum'a dönerek büyük amcası Molla Muhammed'in evine yerleşti. Burada, özellikle Arapça ve Farsça konusunda kendisinden faydalandığı söylenen Erzurum müftüsü şair Hâzık Mehmed Efendi dışında kimlerden ders okuduğu hususunda bilgi bulunmamaktadır. Ma'rifetnâme'deki bir beyitten bu ikinci tahsil döneminin sekiz yıl kadar devam ettiği anlaşılmaktadır.²⁵

İbrâhim Hakkı, İsmâil Fakirullah'ı ziyaret etmek üzere 1141'de (1728-29) da tekrar Tillo'ya gitti, babasının hüccesine yerleşerek tasavvufî hayata yöneldi. Şeyhine hizmet edip onun feyzinden istifade etmeyi sürdürdü. Hayatının büyük kısmını şeyhinin yanında geçiren ve ona büyük bir sevgi besleyen İbrahim Hakkı şeyhinin pek çok kerâmetinden, ayrıntılı olarak bahsetmiştir.

Şeyh Fakirullah Tillovi, 1734'de vefat edince, İbrahim Hakkı kendisi için özel mimarisi bulunan bir türbe yaptırdı.²⁶ Tillo'ya yaklaşık 4 km. mesafede bulunan dağın tepesine bir kale inşa ettirdi ve duvarın ortasına da küçük bir pencere yerleştirdi. Her sene Mart'ın 22'sine rastlayan nevruz gününde, güneşin ilk ışıkları kaledeki bu pencereden geçerek türbeye aksedip, İsmail Fakirullah'ın kabrinin baş ucunu aydınlatmaktadır.

İsmail Fakirullah'ın vefatından sonra irşad ve öğretim görevlerini hocasının oğlu Abdulkadir-i Sani ile birlikte devr alan İbrahim Hakkı, bu görevi hayatı boyunca sürdürdü. 1147'de (1734) Erzurum'a döndü ve daha önce babasının imamlık yaptığı Yukarı Habib Efendi Camii'ne imam oldu. Bu arada ilk evliliğini yaptı. 1150'de (1738) hacca gitti. Dönüşte Lübbü'l-kütüb adlı geniş hacimli bir eser hazırladı.

1747'de Sultan I. Mahmut tarafından saraya davet edildi ve saray kütüphanesinden istifade etmesi için imkân sağlandı. Bu dâvetin temelinde İbrahim Hakkı'nın kitap sevgisi ve ilim aşkı yatmaktaydı. İbrahim Hakkı bu fırsatı değerlendirerek İstanbul kütüphanelerinde araştırma ve çalışmalara başladı. Bu sırada padişah I. Mahmut tarafından Erzurum'daki Abdurrahman Gazi zâviyedârlığına tayin edildi. Erzurum'a döndükten sonra bu görevi oğluna bırakarak ilimde yoğunlaşmaya başladı.

²⁵ Çağrıcı, 306.

²⁶ Mimari yapısıyla dikkat çeken türbe, 2015 yılında Unesco tarafından Dünya Mirası Listesi'ne alındı.

1168'de (1755) resmî bir hizmet için İstanbul'a çağırılan Mehmed Sun'ullah ile birlikte ikinci defa İstanbul'a gitti. O, ilkinden daha uzun sürdüğü anlaşılan bu ikinci ziyaret sırasında da kütüphane çalışmaları yapmış olmalıdır. Nitekim Ma'rifetnâme'yi İstanbul dönüşünden kısa bir süre sonra tamamlaması (Zilhicce 1170 / Ağustos 1757), onun bu eserle ilgili olarak İstanbul'da yoğun bir hazırlık çalışması yaptığı kanaatini vermektedir. İbrâhim Hakkı, Hasankale'ye dönünce bir yandan Ma'rifetnâme'nin telifiyle meşgul olurken bir yandan da öğrenci yetiştirmeye başladı. Abdurrahman Gazi Dede Tekkesi'nin zâviyedârlığı III. Mustafa tarafından 1173 (1760) yılında yenilendi. Bu arada önemli eserlerinden İrfâniyye'yi (Mecmûatü'l-irfâniyye) tamamladı.²⁷

1177'de (1763) üçüncü defa Tillo'ya giden İbrâhim Hakkı, İsmâil Fakîrullah'ın oğulları Hamza Ganiyyullah ve Mustafa Fânî tarafından babalarının halifesi olarak büyük bir ilgiyle karşılandı. Tillo'da iken Şeyhinin kızı ile evlendi. Bu sırada İnsâniyye adlı eserini tamamlayan İbrâhim Hakkı, 1177 Şevvalinde (Nisan 1764) Mustafa Fânî ile birlikte ikinci kez hacca gitti ve dönüşte yine Tillo'da kaldı, burada öğrenci okutmaya ve eser yazmaya devam etti. Bu arada Mecmâ'atü'l- Me'ânî'yi bitirdi. Bir süre sonra da Erzurum'a gitti.

1181'de (1768) Erzurum müftüsü Şeyh Mustafa Efendi ile beraber üçüncü defa çıktığı hac yolculuğu sırasında amcasının oğlu Yûsuf Nesîm'e Şam'dan yazdığı mektupta eserlerinin oralarda bile arandığını ve ilgiyle okunduğunu bildiriyor, kendisinden bazı kitaplarını temin edip göndermesini rica ediyordu.²⁸ Yolculuğun ardından Erzurum'a döndü. Yaklaşık üç yıl sonra oğlu İsmâil Fehim ile birlikte tekrar Tillo'ya giderek buraya yerleşti. Muhtemelen kendisi hakkında yanlış fikirler taşıdığı yolunda dedikoduların çıkmasına yol açan bir hâdiseden dolayı İbrâhim Hakkı, Sünnî akîdeye bağlılığını ispat etmek amacıyla âyet ve hadislerden başka şeylerle meşgul olmayı bıraktığı mesajını veren Urvetü'l-İslâm ve Heyetü'l-İslâm adlı iki eser daha yazarak değişik kişilere gönderme gereği duydu. Erzurum'daki Yûsuf Nesîm'e de Urvetü'l-İslâm ile birlikte gizli işaretli bir mektup gönder-

²⁷ Çağrıcı, 306.

²⁸ İbrahimhakkıoğlu, 125.

rerek “Avnikli kezzâb” diye andığı Halil’in anlattıklarına inanmamalarını ve onun söylediklerinin iftira olduğunu bildirdi.²⁹

İbrahim Hakkı'nın çocuklarına karşı gösterdiği sevgi, oldukça anlamlıdır. Onun çocuk sevgisinin bir tezahürü de; yazdığı eserleri onlara ithaf etmesidir. Nitekim Mârifetnâme'yi oğlu Ahmet Nâimi için yazdığını söylerken; Mecmâ'atü'l- Me'âni adlı eserindeki “Nûş-i Can” risalesini de büyük oğlu İsmail Fehimê ithaf ettiğini belirtmektedir.³⁰

İbrâhim Hakkı, şeyhinin kızı olan son eşinin genç yaşta vefatı sebebiyle derinden etkilenmiş, daha sonra yazdığı bir mektupta bu teessürünü duygulu ifadelerle anlatmıştır.³¹ Nihayet İbrahim Hakkı 19 Cemâziyelâhir 1194 (22 Haziran 1780) tarihinde, 77 yaşında iken Tillo'da vefat etti ve Şeyhinin türbesine defnedildi.³²

İbrahim Hakkı, hayatı boyunca ilim ve irşâd hizmetine devam etmiş, kendi ailesinde olduğu kadar Erzurum ve çevresinde de pekçok öğrenci okutmuştur. Ayrıca eserlerinde ele aldığı konuları sadece yazmakla kalmamış bizzat nefsinde yaşamıştır. İbrahim Hakkı'ya göre yaşamak, daima Allâh'a kulluk etmektir. O, maddeye değil mânâyâ öncelik vermiştir. Asıl maksadı ise insanları hakikâte çağırmaktır. Mal ve mülke rağbet etmemiş, olanları da dağıtmış, kanaatkâr ve münzevî bir hayat sürmüştür.³³

Erzurumî'nin yaşadığı dönem olan 18. yüzyıl, eğitim, bilim ve kültürde büyük değişmelerin yaşandığı, yeni icatların ortaya çıktığı bir dönemdir. Dünyâ'da böylesi gelişmeler yaşanırken Osmanlı Devleti'nin ilmî, siyasi ve iktisadi olarak gerilemeye başladığı bu dönemde bir bilim adamı ve mutasavvıf olarak ortaya çıkmış olan İbrahim Hakkı sınırlı imkanlara rağmen kendisini geliştirebilmiş, keşif ve icatlardan haberdar olarak yeni eserler meydana getirmiştir. O aynı zamanda kitleleri etkileyen büyük bir şair ve mütefekkir olmayı da başarmıştır.³⁴

²⁹ İbrahimhakkıoğlu, 155-162.

³⁰ İbrahimhakkıoğlu, 26; Çağrı, 306; Gökpinar, 35.

³¹ İbrahimhakkıoğlu, s. 167-168.

³² Çağrı, 306.

³³ Perihan, Gökpinar, Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Mârifetnâme'sinde Tasavvufî Hayat; yayımlanmamış y. lisans tezi, Ankara Üniversitesi, 2006, s. 35; İbrahimhakkıoğlu, 26; Çağrı, 306.

³⁴ Çelebioğlu, s. 7, 8; Binark-Sefercioğlu, s. 6; Diclehan, s. 18; Altıntaş, s. 29; Karahan, Abdülkadir, “Mutasavvıf ve Öğretici Şair Olarak Erzurumlu İbrahim Hakkı”, Doğumunun 300. Yılında

İbrahim Hakkı, İslam bilim ve kültürünün güçlü temsilcilerinden birisidir. Gerileme dönemini yaşayan Osmanlı devletinin yeniden nasıl canlanabileceği, İslam âleminin yeniden nasıl ilim ve medeniyete öncülük edebileceği gibi konularda kafa yormuş bir mütefekkindir. Bu amaca hizmet etmek gayesiyle farklı konularla alakalı çok sayıda kıymetli eser yazmıştır. Yaşadığı dönemi aydınlatmakla kalmamış, kendisinden sonraki dönemlere de ışık tutmuştur.

İslami ilimlerde ciddi anlamda otorite kabul edilen İbrahim Hakkı, aynı zamanda büyük bir edebiyatçıdır. O, edebiyat alanında on sekizinci yüzyılın, Bursalı İsmail Hakkı ile birlikte en önemli dergâh şâirleri arasında sayılmaktadır.³⁵

İbrahim Hakkı, bir İslâm filozofu, mutasavvıf ve güçlü bir mütefekkindir. Aynı zamanda o, bir sosyologtur; Çünkü daima topluma ve toplum ahlâkına seslenir. Psikologtur; İnsan üzerinde önemle durmuş, onun fiziksel ve psikolojik yönlerini anlamaya çalışmıştır. İnsana verdiği önemden dolayı “İnsân-ı kâmil” hakkında eser yazmıştır. Felekiyât âlimidir; kozmoğrafyadan, aydan, yıldızlardan, yağmurdan ve birtakım tabiat olaylarından bahseder. Fen adamıdır; biyolojiden, jeolojiden, kimyâdan, hendeseden, riyâziyeden bahsetmekte, insan anatomisi ve fizyolojisiyle ilgili hemen her konuda dönemine göre yeni sayılabilecek ayrıntılı bilgiler vermektedir.³⁶

O, aynı zamanda akâid ve kelâma dair konuları, “Zât” ve “Sıfat” gibi meseleleri ayrıntılı olarak ele almış bir kelâm âlimidir.³⁷ Allâh’ın varlığını ispat için imkân delilini esas almış, bu çerçevede âyetlerden de faydalanarak bazı kozmolojik deliller sıraladıktan sonra âlemin hâdis olduğuna selim aklın kesin bir burhanla şehâdetinde bulunduğunu, irfân ehlinin, o yüce yaratıcının icat ve yaratma sırlarını zâhir ve bâtın âleminde güneşli günden daha aydın ve açık olarak müşahede ettiğini söylemiştir.³⁸

Erzurumlu İbrahim Hakkı (içinde), Haz. Hikmet Eren, Hoca Ahmet Yesevi Ocağı Yayınları, Ankara 2005, s. 265-266; Yıldız, Sâkıp, “Erzurumlu İbrahim Hakkı’nın Ahlâk Anlayışı”, Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi, Ankara 1980, sayı: 4, s. 137-138; Bingöl, Abdülkuddüs, “Erzurumlu İbrahim Hakkı’nın İlim Anlayışı”, Felsefe Dünyası, Sayı: 9, Ankara 1993, s. 15; Yüksel, Emrullah, “Erzurumlu İbrahim Hakkı’da Dini ve Pozitif İlimler Birbirini Tamamlar”, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 11, Erzurum 1993, s. 2- vd.

³⁵ Ahmet, Kabaklı, Türk Edebiyatı, (Türk Eğitim Vakfı Yayınları), c. II, İstanbul 1997, s. 435.

³⁶ Erzurumî, Ma’rifetnâme, s. 208-216.

³⁷ Gökpinar, s. 36.

³⁸ Erzurumî, Ma’rifetnâme, s. 24.

İbrâhim Hakkı'nın iyi bir tahsil gördüğü eserlerinden anlaşılmaktadır. "Bu zamanda en dürüst dost, en uygun meclis arkadaşı, en seçkin yoldaş, yârların en hayırlısı ve sevgililerin en sevgilisi kitaplar olduğu için bunların sohbetlerine meylimi salmışımdır" şeklindeki sözleri, onun düzenli öğrenim yanında kendi kendini yetiştirmeye de büyük önem verdiğini göstermektedir. Ele aldığı mevzuları iyi bir düzen içinde ve anlaşılır bir üslûpla ifade etmesi, özellikle eğitimde Arapça'nın hâkim olduğu, Türkçe eserlerde ise ağıdalı bir dilin kullanıldığı dönemde eserlerinin büyük bölümünü nisbeten sade bir Türkçe ile yazması İbrâhim Hakkı'nın takdire değer yönlerindedir. Ayrıca geleneksel astronomi yanında yeni astronomiyle tıp, anatomi, fizyoloji, aritmetik, geometri, trigonometri, felsefe, psikoloji, ahlâk gibi alanlarda oldukça geniş bir birikime sahip olduğu görülmektedir.³⁹

Ma'rifetnâme'de Ebû Hanîfe'den "sermezhebimiz"⁴⁰ diye söz eden İbrâhim Hakkı'nın hem Nakşî hem Kâdirî olduğu söylenmektedir. Bursalı Mehmed Tâhir'e göre ise Üveysî'dir.⁴¹ İbrâhim Hakkı'nın tasavvufi görüşleri Osmanlı tasavvufunun tipik ve canlı bir örneğidir. Ma'rifetnâme'de ele aldığı konulara ilişkin görüş ve açıklamaları önemli ölçüde Gazzâlî'nin İhyâ ü 'ulûmî'd-dîn'indeki fikirleriyle paralellik arzeder.

İbrâhim Hakkı, fizik âlemin kavranmasında akıl ve duyu tecrübelerinin önemini kabul etmekle birlikte dinî ve tasavvufî konularda aşkı felsefeden üstün tutar; hatta, "Katında fülse değmez felsefinin aklı vicdanı" mısrasında görüldüğü gibi⁴² genel telakkiye uyarak felsefe ve filozof kavramlarından olumsuz bir tavırla söz ettiği de olur. Bu arada, vahdet-i vücûdun bir bilgi konusu sanılmasının ilhâd ve zındıklığa kadar varan tehlikeler içerdiği uyarısında bulunur. Çünkü ona göre vahdet-i vücûd bilgi konusu değil şühûd konusudur; şühûd ise mücâhede ile varılabilen bir haldir. İbrâhim Hakkı, Kur'ân ve sünnete bağlı mutasavvıfların yazdığı kitapların şeriatla uyuşturduğunu, fakat bazen okuyucunun anlama kabiliyetinin yetersizliği yüzünden bu konuda avam arasında şüphe doğduğunu ifade eder.⁴³

³⁹ Çağrıcı, 307.

⁴⁰ Erzurumî, Ma'rifetnâme, s. 266.

⁴¹ Bursalı Mehmed Tâhir, Osmanlı Müellifleri, I, 35.

⁴² Erzurumî, Divan, s. 174

⁴³ Erzurumî, Ma'rifetnâme, s. 595.

İbrâhim Hakkı irfânın dört aslı olarak kabul ettiği tevekkül, tefvîz ve teslim, sabır, rızâ konularına büyük önem verir. Özellikle “Tefvîznâme” adını verdiği, “Hak şerleri hayr eyler / Zannetme ki gayr eyler / Ârif ânı seyr eyler / Mevlâ görelim neyler / Neylerse güzel eyler” mısralarıyla başlayan manzûmesi çok meşhurdur.⁴⁴

İbrâhim Hakkı eserlerinde tabiat bilimlerine çok geniş yer vermiştir. Ancak muhtemelen kendi dönemindeki mutaassıp çevreleri karşısına almamak ve fitneye sebep olmamak düşüncesiyle yeni astronomiye ve diğer ilimlere dair bilgi vermeden önce eski astronomiye uygun geleneksel yaratılış senaryosunu da tanıtmaya gereği duymuştur.⁴⁵

1163'te (1750) yazdığı tecvid risâlesinden sonra 1165 (1752) yılında kaleme aldığı Tertîbü'l-ulûm başlıklı ilk Türkçe manzûm eserinde yeni bir ders programı önerisinde bulunmuştur. Programda geleneksel din ilimlerinin yanında felsefe, matematik, coğrafya, astronomi, anatomi, tıp gibi alanlar da yer alıyordu. İbrâhim Hakkı, daha sonra kaleme aldığı Ma'rifetnâme'de bu alanların her birine büyük değer verecek ve çok geniş yer ayıracaktır.⁴⁶ 1168'de (1755) tertip ettiği divanında da (s. 196-197) yirmi beş beyitlik bir “Tertîbü'l-ulûm” bölümü bulunmaktadır. 1166'da (1753) hazırladığı rûznâmesi, zamana göre takvim tekniği hususunda oldukça ilginç yenilikler taşımaktadır.

Kısacası İbrahim Hakkı, Arapça, Farsça ve Osmanlı Türkçesi'nde, kelâm ve fıkıhta, tasavvuf ve edebiyatta, psikoloji ve sosyolojide, tıp ve astronomide ve daha pek çok ilim dalında büyük bir yetenek göstermiştir. Doğunun yetiştirdiği bu büyük âlim kısa zamanda dünya çapında ün salmıştır. İslam âlemine ve insanlığa bıraktığı değerli eserler onun şahsiyetinin ve ilminin faziletini gösterir.

b. Başlıca Eserleri

İbrahim Hakkı, sürekli ilimle meşgul olarak, eser yazarak ve öğrenci yetiştirerek verimli bir hayat yaşamıştır. Eserlerine baktığımızda birbirinden farklı ilim dallarına ilgi duyduğunu ve ele aldığı konuyu genelde derinle-

⁴⁴ Erzurumî, Ma'rifetnâme, s. 385.

⁴⁵ Erzurumî, Ma'rifetnâme, s. 118.

⁴⁶ Erzurumî, Ma'rifetnâme, s. 540 vd.

mesine işlediğini görüyoruz. Eserleri hakkında farklı rakamlar verilmiştir. Bağdatlı İsmail Paşa 32 eser,⁴⁷ Bursalı Mehmed Tahir ise 39 eserinin⁴⁸ ismini zikretmiştir. Bu sayıyı 54'e kadar çıkarırlar da olmuştur.⁴⁹ Eserlerin sayısındaki bu farklılıklar, bazı eserlerin bölümlerinin müstakil bir eser gibi yazılmasından ve eski gelenek olarak yazarın hayatı ve eserleri gibi bilgilere yer verilmeyişinden kaynaklanmaktadır.

İbrahim Hakkı'nın eserlerinin adedi hakkında farklı görüş ve ifadeler bulunsa da bizzat müellifin kendisi "İnsâniyye" adlı eserinin sonunda, beş ana ve on evlat eser olmak üzere on beş kitap yazdığını söylemektedir. İbrahim Hakkı, büyük kitaplarının içine aldığı küçük risalelerini müstakil bir eser olarak saymamıştır. 1754-55 yılından 1764-65 yılına kadar yazdığı beş eserini "ana eser", 1766-1777 yılları arasında yazdığı on eserini de "evlad eser" olarak adlandırmaktadır. İbrahim Hakkı'nın ana eserleri şunlardır: *Dîvân*, *Mârifetnâme*, *İrfâniye*, *İnsâniye*, *Mecmuâtü'l-Me'âni*.⁵⁰

Dîvân⁵¹: İbrahim Hakkı, ilk eseri olarak belirttiği *Dîvân*'ını oğlu İsmail Fehim için yazmıştır. Eser, 1168/1755'de düzenlenmiş, Pek çok kez basılmıştır. İbrahim Hakkı, bu eserine *İlâhînâme* adını vermiştir. Eser bir münâcat ile başlar. Ardından sekiz kaside, bir *Aşknâme*, bir *Na't*, bir *Vasf-ı Hâl* ile devam eder. Dîni ve tasavvûfi gazellerin bulunduğu, *İlâhînâme-i İbrahim Hakkı* diye adlandırılan bölümde 360 adet gazel bulunmaktadır. *Dîvân*'da bir *Müseddes*, altı *Muhammes*, suyun özelliği ile bir şiir, onbeş *mâni*, seksen iki *rûbai*, onyeddi müfred ve *rûbailer* bulunmaktadır. *Vaslnâme*, *Pendnâme*, *Şükürnâme*'den sonra *Murabba'*, *Mesnevi*, *Kıt'a*, *Vasiyetnâme* gibi bölümlerle sona erer.⁵²

Mârifetnâme⁵³: İkinci ana eseri olup ansiklopedi şeklindedir. 1757'de

⁴⁷ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyet el-ârifin* [buradan itibaren HA], İstanbul 1951-1955, I, 39, 40.

⁴⁸ Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı müellifleri* [buradan itibaren OM], İstanbul 1334-1343, I, 33-36.

⁴⁹ Bk. Celâleddin Toprak, *Erzurumlu İbrahim Hakkı ve Hocası Şeyh İsmâil Fakırrullah*, yayınlanmamış y. lisans tezi, Ankara, 1975), s. 42 vd. Ayrıca bk. Çavuşoğlu, Hayrunnisa, "Erzurumlu İbrahim Hakkı", *Türk Kültürü*, sy. 120, Ankara 1972, s. 1277; Binark-Sefercioğlu, 13-vd.

⁵⁰ *Külekçi*, 32; *Kabaklı*, II, 36; 309; *Çiftçi*, 41 vd.

⁵¹ İbrahim Hakkı, *Erzurûmî, Divan (İlâhînâme)*, (*Divan-i İbrahim Hakkı Erzurumî*), *Dârü't-Tabaati'l-Âmire*, İstanbul 1263/1847. (Bu nüshanın tıpkıbasımı: Elif Ofset, İstanbul, 1977); *Divan*, (*Tenkitli ve Transkripsiyonlu Metin*), Yayına Haz. Numan Külekçi-Turgut Karabey, AÜ Yay., Erzurum, 1997.

⁵² Bk. *Erzurumlu İbrahim Hakkı Divânı*, Sahaflar kitap sarayı, İstanbul 2000.

⁵³ İbrahim Hakkı, *Erzurûmî, Mârifetnâme*, Neşreden: Kırımı Yusuf Ziya, Matbaa-i Ahmed Kâmil, (tıpkıbasım), İstanbul 1330.

yazılmıştır. Çok sayıda baskıları yapılmıştır. Süleymaniye Kütüphanesi'nde bazı el yazma nüshaları muhafaza edilmektedir. Eser bir önsöz, üç büyük bölüm ve bir son söz ihtiva eder. Her bölüm daha alt bölümlere ayrılır. Önsöz tamamen dinidir. İkinci bölümde fenn-i sani, anatomi, fizyoloji gibi kısımlar yer alır. Üçüncü bölüm olan fenn-i salis, dini, ilahi ve felsefi içeriklidir. Son bölüm törebilim diyebileceğimiz konulara ayrılmıştır.

Eser, üslûbundaki bilinçli tekrarları ve vurgulu anlatımı ile kişiliği inşa edici bir özelliğe sahiptir. Bilimler mecmuası olmakla birlikte aynı zamanda bir tasavvuf klasiği, zevk-î selîm için şiiirler deryası ve bir vaaz ve sohbet kitabıdır. Teknik tâbirleri anlatırken halkın işine yarayacak pratik bilgileri de arada verir. Bu itibarla Marifetnâme'nin birinci amacı okurun masivâyâ olan meyil ve ilgisini azaltarak gönlünü Mevlâ'ya layık hale getirmektir. Kâinatta her şeyi yerli yerince konumlandırın, insanlarla, eşya ile ve kendisi ile barışık insanlar inşa etmektir. Eser başta Arapça ve Farsça olmak üzere çeşitli dillere çevrilmiştir.⁵⁴

İrfâniyye⁵⁵: Eserin tam adı Mecmûatü'l-Vahdâniye fi Mârifeti'n-nefsi'r-Rabbâniye'dir. 1761'de tamamlanan eser, "nefsini bilen Rabbini bilir" konusunu açıklamak için kaleme alınmıştır. Birinci bölümü Arapça, ikinci bölümü Farsça ve üçüncü bölümü ise Türkçedir. Hepsinde aynı konu işlenmiştir.⁵⁶

İnsâniyye⁵⁷: Tam ismi Mecmûatü'l-İnsâniyye fi Mârifeti'l-Vahdâniyye'dir. İbrahim Hakkı, bu eseri yüz kırk kitaptan üç lisan üzerine topladığını söyler. 1763'de tamamlanan eser, antoloji şeklindedir. Arapça, Farsça ve Türkçe'den seçilen şiiirler tasavvûfi ve didaktik mahiyettedir.⁵⁸

⁵⁴ Çok sayıda sadeleştirmesi yapılıp basılan eser, **Cafer Durmuş ve Kerim Kaya** tarafından yazma nüshasına birebir sayfa tutar şekilde ve aslına sadık kalınarak yeniden hazırlanmış, sadeleştirmesi yanında bir de Topkapı Sarayı Kütüphanesi Emanet Hazinesi Bölümü 260 numarada kayıtlı nüshanın tıpkıbasımı ve buna ilave olarak aynı cildin bir de translitere cildi indeks ilavesi ile birlikte toplam beş cilt halinde neşredilmiştir. (İstanbul 2011).

⁵⁵ el-Irfâniyye (Mecmûatü'l-Vahdaniyye fi Ma'rifeti'n-Nefsi'r-Rahmaniyye), AÜFEF E. İbrahim Hakkı Arş. Mrk. Kütüp., (el yazma).

⁵⁶ Çağrııcı, 310.

⁵⁷ el-İnsaniyye (Mecmûat'l-İnsaniyye fi Ma'rifeti'l-Vahdaniyye), AÜ Kütüp., S.Özege Böl., SA, No: 70, (el yazma); AÜFEF E. İbrahim Hakkı Arş. Mrk.Kütüp., Dmb. No: 5, (el yazma).

⁵⁸ Külekçi, 39.

Mecmûatü'l Meâni⁵⁹: 1765'de Erzurum'da Arapça, Farsça, Türkçe olarak yazılan eserde tevekkül, tefvîz, rızâ gibi konuların dışında, bazı mektuplara da rastlanmaktadır. Bunun yanı sıra astronomiye dair cep tahtasının kullanımını hakkında Türkçe bir bölüm, Kur'an tecvidiyle ilgili yine Türkçe bilgiler ve her üç dile ait küçük bir sözlük bulunmaktadır.⁶⁰

İbrâhim Hakkı'nın "evlad eser" olarak adlandırdığı eserleriyle diğer bazı çalışmaları ise şunlardır:⁶¹

Tuhfetü'l Kirâm: Evlad eserlerin ilkidir. Eserin kaynağı Mecmûatü'l Meâni'dir. 1766'da yazılmıştır.

Nuhbetü'l Kelâm: Eserin kaynağı Mecmûatü'l Meâni ve Mârifetnâme'dir. Mensur yazılan eser Arapça ve Farsça'dır.

Meşâriku'l-Yûh⁶²: 1771'de yazılmış olan antoloji şeklindeki bu eserinde Arapça, Türkçe ve Farsça manzûmeler bulunmaktadır.

Sefine-i Rûh⁶³: 1773 tarinde yazılmış olup Türkçe, Farsça ve Arapça şiirler seçilerek kırk bölüm olarak düzenlenmiştir.

Kenzü'l- Fütûh⁶⁴: 1774 tarihinde düzenlenmiştir. Eser, didaktik ve tasavvûfi mahiyetteki 1021 beyitten meydana gelmektedir. Bazı şiirler Arapça'dan Türkçe'ye ve Farsça'ya çevrilmiştir.

Definetü'r- Rûh⁶⁵: Eserin kaynağı Mecmûatü'l Meâni'dir. Arapça, Farsça ve Türkçe olarak düzenlenmiştir. 1775'de yazılan eserde Cilâü'l- Kulûb ve İnsan-ı Kâmil risaleleri, üç mektub ve 40 kadar şiir bulunmaktadır.

Rûhü's-Şürûh⁶⁶: 1776'da yazılmıştır ve İlahînâme'den seçilmiş birtakım şiirleri içerir.

⁵⁹ Mecmûatü'l-Maâni (Mecmûatü'l-Hakkı), İstanbul, Arkeoloji Müzesi Kütüp., Diyarbakirli Said Pasa Vakfı Böl., No: 576, (el yazma); Mecmûatü'l-Maâni (Mecmûatü'l-Hakkı), İstanbul, Arkeoloji Müzesi Kütüp.

⁶⁰ Külekçi, 38.

⁶¹ Külekçi, 40; Çağrıncı, 310; Çiftçi, 51; Gökpınar, 38-41.

⁶² Meşâriku'l-Yuh (Lübbü'l-Lübâb), Sül. Kütüp., H. M. Ef. Böl., No: 3381/1, (el yazma).

⁶³ Sefinetü'n-Nuh (Sefinetü'n-Nuh min Vâridâti'l-Fütûh), Sül., Kütüp., H. M. Ef. Böl., No: 3413 ve 3812; AÜFEF E. İbrahim Hakkı Arş. Mrk. Kütüp., Dmb. No:16, (el yazma).

⁶⁴ Kenzu'l-Fütûh, AÜFEF E. İbrahim Hakkı Arş. Mrk. Kütüp., Dmb. No: 9, (el yazma); Kenzu'l-Fütûh, Erzurum - Hasankaleli İbrahim Hakkı Hz. (Haz. Şakir Diclehan), Er-Tu Matbaası, İst, 1980.

⁶⁵ Definetü'r-Ruh, AÜ Kütüp., S. Özege Böl., SA, No: 79, (el yazma); AÜFEF E. İbrahim Hakkı Arş. Mrk. Kütüp., Dmb. No: 10; Sül. Kütüp., H. M. Ef. Böl., No:2505, (el yazma).

⁶⁶ Ruhü's-Şürûh, Sül. Kütüp., H. M. Ef. Böl., No: 3381/2, (el yazma).

Ülfetü'l-Enâm⁶⁷: 1775 yılında Mârifetnâme'den alıntı yapılarak düzenlenmiştir.

Urvetü'l-İslâm⁶⁸: 1777 yılında yazılmış, bir mukaddime ve bir hâtimedden oluşmuş, onbeş bölüm halinde düzenlenmiştir.

Hey'etü'l-İslâm⁶⁹: 1777'de Arapça olarak kaleme alınmıştır. Mârifetnâme'nin astronomiye dair bilgilerini içerir.

Lübbü'l-Kütüb⁷⁰: Farsça şiirlerden seçtiği 144 beyitten oluşan iki manzûmesinin de bulunduğu antolojik bir eserdir.

Tertibu'l-Ulûm⁷¹: Türkçe manzûm bir eserdir. Dört beş sayfadan oluşan risâle, çeşitli öğretim kademelerinde okunması gerekli dersleri ve öğretim kurallarını içerdiği için önem taşır. Müellif, bir eğitim programı olarak tasarladığı ve 1165/1752 tarihinde Türkçe nazmettiği bu eserinde kişinin kâmil bir âlim olabilmesi için okumasını gerekli gördüğü ilimleri otuz bir dalda toplamış ve her bir daldaki metinlerin isimlerini teker teker zikretmiştir.⁷² 125 beyitlik manzûm eserde, olan ile olması gerekenin beraberce zikredildiği; bizzat müellifin ideal bir eğitimi amaçladığı söylenebilir.⁷³

Cilâlü'l-Kulûb li Tecelliyyi'l-Matlûb:⁷⁴ Ahlaklı ve temiz kalpli olma-

⁶⁷ Ulfetü'l-Kulûb, AÜFEF E. İbrahim Hakkı Arş. Mrk. Küt., Dmb. No: 14, (el yazma).

⁶⁸ Urvetü'l-Islam, AÜ Küt., S. Özege Böl., SA, No: 299, (el yazma).

⁶⁹ Hey'etü'l-Islam, AÜ Küt., S. Özege Böl., SA, No: 70, (el yazma).

⁷⁰ Lübbü'l-Kütüb, AÜ Küt. S. Özege Böl., SA, No: 132/1, (el yazma); AÜFEF E. İbrahim Hakkı Arş. Mrk. Küt., 145 (el yazma).

⁷¹ Tertibu'l-Ulûm, AÜ Küt., S. Özege Böl., SA, No: 287; AÜFEF E. İbrahim Hakkı Arş. Mrk. Küt.

⁷² Bunlar arasında ilmihal konularını ilgilendiren üç başlıkta zikredilenler şunlardır: İlm-i akâid: Birgivi (Vasiyetnâme), Manzûm akâid, el-Cezeri'nin (ö. 833/1429) Hisnu'l-hasin, SirAcuddin el-Üşî'nin (ö. 575/1179) Emâli, EbuHanife'nin (ö.150/767) Fıkh-ı ekber, Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Şükürname, Manzûm-i rûmî, Saçaklızâde'nin Tertib-i 'ulûm; İlm-i fikh: Kâşgari'nin (ö. 705/1305) Munyetü'l- musalli, Alâuddin Muhammed b. Ahmed el-Semerkindi'n el-Hanefî'nin (ö. 539/1144) Tuhfetü'l-fukaha, Burhanuddin el-Zernüci'nin (ö. 620/1223) Ta'limü'l-muteallim, İbrahim Halebi'nin Gunyetü'l-mütemelli (Şerhi Halebi), Sadruş-Şeria'nın el-Vikâye, İbrahim Halebi'nin Mültekâ el-ebhur, Eşbâh ve nezâir, İbn Saati'nin Mecmau'l-bahr, İbn Melek, Moll Husrev'in (ö. 885/1480) Durer, Merginâni'nin (ö. 593/1196). el-Hidâye; İlm-i ahlak: Ayaspaşazâde Hâkâni Mehmed Bey'in (ö. 1015/1606) Hilve-i Hâkâni, Nâbi'nin (ö. 1124/1712) Hayriyye, Attâr'ın (ö. 627/1230) Pendnâme, Sâdi Şirâzi'nin (ö. 691/1292) Gülîstân ve Bostân, Mehmed Birgivi'nin Tarikatu'l-Muhammediyye.

⁷³ Şükran, Fazlıoğlu, Ta'lim ile İrşad Arasında:Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Medrese Ders Müfredatı, Dîvân İlmî Araştırmalar, sy. 18, 115-173 (2005/1), s. 115.

⁷⁴ Cilâlü'l-Kulûb li Tecelliyyi'l-Matlûb, Sül. Küt., H. M. Ef. Böl., No: 2505/5; AÜ Küt., S. Özege Böl., SA, No: 79/1, (el yazma).

nın şart ve kurallarını izah eden bu eseri nesir halinde ve Arapça olarak 1180/1766 yılında telif etmiştir. Bir mukaddime, on bölüm, iki hâtime ve iki farklı dua içeren bu eser, hem müstakil olarak, hem de müellifin Mecmûatü'l-Meâni ve Definetü'r-Ruh isimli eserlerinde yer almıştır.⁷⁵

İnsân-ı Kâmil:⁷⁶ Müellifin ifadesiyle on iki kabuktan oluşan kâinatın özü ve özeti dünyadır. Dünyadaki yaratılmışların özü de insandır. İnsan cinsinin özü ve özeti (lubbü lübâbı) ise insân-ı kâmidir. Ve bu kâmil, aynı zamanda kâmil olmaya rehberlik eden mürşid-i kâmidir.⁷⁷

Kayıtlarda **Ruznâme**,⁷⁸ **Murabba'â (Münâcât-ı Hıfz-ı Lisan)**,⁷⁹ **Kıyâfetnâme**,⁸⁰ **Kitabu'l-Âlem**,⁸¹ **Akîdetü'l-Îmân**,⁸² **Saadet-Nâme (Rubâiyyât)**⁸³ vb daha pekçok eserin de İbrahim Hakkı'ya ait olduğu görülmektedir. Ancak bu gibi eser/risâlelerin bazısı, müellifin ana eserlerinden yapılan çoğaltmalardır. Bu eserlerin bir kısmı kütüphanelerin el yazma bölümlerinde, diğer bir kısmı ise başta torunları olmak üzere şahsi kitaplıklarda ve koleksiyonlarda mevcuttur.

⁷⁵ Bk. Bülent, Akot, Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın "Cilâu'l-Kulüb" Adlı Risâlesi ve Tahlili İslâmî Araştırmalar, 22 (3), 2011, s. 1.

⁷⁶ İnsân-ı Kâmil, Sül. Küt., H. M. Ef. Böl., No: 2505/2; AÜ Küt., S. Özege Böl., SA, No: 79/2, (el yazma).

⁷⁷ Eserin bazı baskıları için bk. **Erzurumlu İbrahim Hakkı Hazretleri, İnsân-ı kâmil, Hisar Yayınları**, İstanbul; **İbrahim Hakkı Erzurumî, İnsaniyet-i Kâmile, Dersaadet: Matbaa-i Âmire, 1923; İnsân-ı Kâmil (Yayına Hazırlayan: Cafer Durmuş), Erkam yay., İstanbul 2014.**

⁷⁸ Ruznâme, Sül. Küt., H. M. Ef. Böl., No. 2505/6; AÜ Küt., S. Özege Böl., SA, No: 79/6, (el yazma).

⁷⁹ Murabba'â (Münâcât-ı Hıfz-ı Lisan), Sül. Ktp., H. M. Ef. Böl., No: 2505/7; AÜ Ktp., S. Özege Böl., SA, No: 79/7-8.

⁸⁰ Kıyâfetnâme, Sül. Küt., H. M. Ef. Böl., No: 6240/2, Matbaa-i Âmire Litografya Destgâhı, İstanbul. Genellikle insanların doğru anlayamadığı Kıyâfetnâme, Ma'rifetnâme'den istinsâh edilen bir bölüm olup bu konuda İbrahim Hakkı, muhataplarını artıları ve eksileri ile tanıyarak bu özelliklerine göre şefkât ve merhametle/anlayışla davranmak gerektiğine işaret etmiştir. Fizikî yapının karakter ve zekâ seviyesine tesir ettiğini belirtirken, bunların değişmez özellikler olmayıp eğitim ve riyâzlatla genellikle tashih edilebilir olduğuna dikkat çekmiştir. Bununla birlikte ıslah olunamaz tiplerle ise, ilişkileri minimize ederek kavgasız, nizasız geçinmek gerektiğini söylemiştir.

⁸¹ Kitabu'l-Âlem, Sül. Küt., H. M. Ef. Böl., No: 2699/3, AÜ Küt., S. Özege Böl., SA, No: 79/3, (el yazma).

⁸² Ey oğul! seslenmesiyle başlayan kitapta temel itikadî ve amelî bilgiler Arapça olarak soru cevap şeklinde sade bir dille verilmiştir. Eserin Türkçe çevirisiyle beraber çok sayıda baskıları yapılmıştır. Örnek için bk. **Erzurumlu İbrahim Hakkı Hazretleri, Şâfiler İçin Temel Dini Bilgiler Akîdetü'l-Îman Tercümesi, Çev. Mehmet Can, Şefkat yay., İstanbul 2001.**

⁸³ Saadet-Nâme (Rubâiyyât) AÜ Küt., S. Özege Böl., SA, No: 287/8, (el yazma).

II. MANZÛM İLMİHÂL

a. Eserin Nüshaları

Bu çalışma için yaptığımız araştırmada, İbrahim Hakkı'ya ait Manzûm ilmihâl'in Türkiye yazma eser kütüphanelerinde İbrahim Hakkı'nın isminin yer aldığı altı nüsha tesbit ettik. Yurt içi ve yurt dışındaki diğer kütüphaneler ile özel koleksiyonlar da hesaba katıldığı zaman bu sayının çok daha fazla olduğu tahmin edilmektedir. Ulaşabildiğimiz nüshaların tavsifi şöyledir:

1. Milli Ktp. Yazmalar Koleksiyonu, arşiv no: 06 Mil Yz A 4049/5, müstensih: İsmail b. Ali Vehbi, istinsah tarihi: 1259/1843, yaprak: 23b-27a (mecmûâ içinde), satır sayısı: 15, yazı türü: nestalik, kağıt türü: suyolu filigranlı, ciltsiz.

2. Konya Bölge Yazma Eserler Ktp. Isparta Uluborlu İlçe Halk Ktp. Kolks, arşiv no: 32 Ulu 180/4, müstensih: Hamzazade Mehmed Efendi, istinsah tarihi: 1252 (1835), yaprak: 36b-41a, satır sayısı: 21, yazı türü: nesih, kağıt türü: isim filigranlı, yıpranmış kahverengi meşin bir cilt içerisinde. İbrahim Hakkının Mârifetnâme adlı eserinin bir bölümüdür.

3. Konya Karatay Yusufâğa Ktp. arşiv no: 42 Yu 9/306, yaprak: 23b-27a, yazı türü: nesih, fersude meşin kaplı.

4. Süleymâniye Kütüphânesi, Halet Efendi Bölümü, arşiv no: 782/7.

5. Süleymâniye Kütüphânesi, H. M. Ef. Bölümü, arşiv no: 6292/20.

6. Hakkı, Erzurûmî Mağfûr İbrahim Hakkı Hazretlerinin Âsâr-ı Bedî'ası, Dâru't-Tibâatu'l-Âmire, 1339 (1920).

İbrahim Hakkı'nın isminin yer aldığı bu nüshaların dışında müellif ismi yer almayan diğer manzum ilmihal nüshaları da şunlardır:

1. Manisa İl Halk Ktp. arşiv no: 45 Hk 4837/3, müstensih: ? istinsah tarihi: ? yaprak: 45a-45b+III (mecmûâ içinde), satır sayısı: 17, yazı türü: nesih kırmızı, kağıt türü: isim filigranlı, Mıklebli ve desenli mukavva sırtı ve sertabı meşin. Sonda 1 yaprak beyaz boşdur. Sonda 2 yaprakta gramerlerle ilgili notlar var.

2. Amasya Beyazıt İl Halk Ktp. arşiv no: 05 Ba 1515/2, yaprak: 43b-45a, satır say: 19, yazı türü: harekeli nesih, kağıt türü: üç ay filigranlı, kahverengi deri bir cilt içinde olup, cetvelleri kırmızı mürekkeple. Tüyotok. 01/1. 938.

3. Balıkesir İl Halk Ktp. arşiv no: 10 Hk 863/08, müstensih: Yusuf b. Mustafa, telif tarihi: 1165 (1751), istinsah tarihi: ?, yaprak: 138b-145b, yazı türü: Arap-nesih.

4. Milli Ktp. Yazmalar Koleksiyonu, arşiv no: 06 Mil Yz A 7720/106, Dvd no: 500, müstensih: ? yaprak: 1b-64b, satır sayısı: 17, yazı türü: harekeli nesih, kağıt türü: yeni beyaz ince kağıts, şemseli, sırtı kahverengi deri, kapakları kahverengi kağıt kaplı mukavva cilt. Konu başları, kenar cetvelleri, noktalar kırmızı, Rutubet lekeli, Sırtı dağımıktır.

5. Milli Ktp.-Ankara Adnan Ötüken İl Halk Ktp. Kolks, arşiv no: 06 Hk 1796/2, Dvd no:1293, müstensih: Yusuf b. Mustafa, telif tarihi: 1165 (1751), yaprak: 31b-34b, satır sayısı: 17, yazı türü: harekeli nesih, kağıt türü: rutubet lekeli kab kaçak filigranlı kısmen pembe, sırtı bez olup cild kapakları kopmuştur. Sonunda Zilhicce 1250/1835'de basıldığı yazılıdır.

6. Balıkesir İl Halk Ktp, arşiv no: 10 Hk 863/8, müst. Yusuf b. Mustafa, telif tarihi: 1165 (1751), istinsah tarihi: 1165 (1751), yaprak: 138b-145b, yazı türü: harekeli nesih.

b. Eserin Müellife Âidiyeti

Eser, bazı nüshalarda İbrahim Hakkı dışında farklı müelliflere (Sun'ullah Gaybî, Seyyid Muhammed Nur el-Arebî) nispet edilmişse de bunun müstensih hatası olması ihtimali vardır. Yine de temkinli konuşmak gerekirse, bu eserin zikri geçen müelliflerden herhangi birisine ait olma ihtimali çok düşük de olsa vardır. Ancak farklı isimlere nispet edilen nüsha sayısı birkaçı bulmazken, İbrahim Hakkı'nın isminin geçtiği nüsha sayısı çok daha fazladır. Dolayısıyla bu eserin İbrahim Hakkı Erzurumî'ye nispeti kesin olmasa da en güçlü ihtimal olarak görülmektedir.

Gaybî'nin⁸⁴ eserleri arasında da zikredilen ancak Gaybî'ye ait divan nüshalarının hiçbirinde yer almayan bu manzûm ilmihâl, Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Mârifetnâme'sinde "Hakkı" mahlasıyla 116 beyit⁸⁵ halinde yer almaktadır. Gaybî'ye nispet edilen manzûmenin Mevlana Müzesi'ndeki

⁸⁴ Tam ismi Sun'ullah b. Ahmed b. Beşir ve "Kalburcuzade Sun'ullah el-Kütahyevi" olan Gaybî'nin, doğum tarihi bilinmemekle beraber Kütahyalı olduğunda genel bir kanaat vardır. Vefat tarihi hakkında kesin bir bilgi olmamakla beraber İsmail Hakkı Uzunçarşılı 1076/1668 senesinden sonra vefat etmiş olabileceğini söyler. Bk. Kemikli, Bilal, Sun'ullah Gaybî, DİA, 2009 İstanbul, XXXVII, 533; Kırkıl, 442.

⁸⁵ Beyit sayısının 114 olduğu, muhtemelen yanlış sayma sonucunda sehven kaydedilmiş olabilir. Bk. Kemikli, Popüler Dinî Kültüre Dâir Bir Manzûme, s. 492-500; aynı mlf., Sun'ullah Gaybî, DİA, XXXVII, 533.

nüshasında ise beyit sayısı 52'dir.⁸⁶ Bu da manzûmenin Gaybî'ye aidiyetini şüpheli hale getirmektedir.⁸⁷

64 beyitlik fark, Gaybî'ye ait nüshalarda hiç yer almadığına göre en azından bu 64 beytin İbrahim Hakkî'ya ait olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. İbrahim Hakkî'ya ait nüshaların hemen hepsinde kendisine nispet edilmekte ve manzûmenin tâç beytinde de bizzat "Hakkî" ifadesi geçmektedir.

İsmail Hakkî Uzunçarşılı konuya kronolojik açıdan yaklaşır. Ona göre Bayrâmî-melâmîliğinin ünlü şairlerinden Sun'ullah Gaybî (ö. 1676), İbrahim Hakkî'dan yaklaşık bir asır önce yaşadığına ve Gaybî'nin eseri alıntı-lama ihtimali muhal olduğuna göre eser Gaybî'ye aittir. Uzunçarşılı tarih-çi kimliğiyle halk arasında dolaşan bazı rivayetlerin de tezini güçlendirdiğini iddia eder.⁸⁸

Uzunçarşılı'nın tam aksine, Abdülbaki Gölpınarlı'ya göre bu manzûme esasen İbrahim Hakkî'ya aittir. Ancak 'anâne olarak Gaybî'ye isnât edilmiştir. Ona göre halk arasında anlatılanlar uydurma bilgilerdir.⁸⁹

Gölpınarlı'nın görüşünü destekleyen çok sayıda delil bulunmaktadır. Gaybî melâmî yönüyle bilinir. İbrahim Hakkî ise Gaybî'ye göre çok daha müteşerri'dir. Manzûm risâlenin içeriğine bakıldığında ele aldığı konuları ehli sünnete bağlı ve şerî'âta münasip olarak işlediği, bâtinî yorumlara gitmediği görülmektedir. Bu da eserin, tıpkı "Akîdetü'l-Îmân" kitabında izlemiş olduğu usûl ile aynı metodu kullanan İbrahim Hakkî'ya aidiyetini güçlendirmektedir.

Diyanet İslam Ansiklopedisi'ndeki "Sun'ullah Gaybî" maddesinde ve edebî yönüyle ele aldığı makalesinde bu konuya değinen Bilal Kemikli de eserin başka müelliflere aidiyeti konusunun şüpheli olduğunu ve zayıf bir ihtimal taşıdığını ifade etmektedir.⁹⁰ Kemikli, bu tartışmanın merkezinde

⁸⁶ Gaybî'ye nispet edilen 52 beyitlik küçük manzumenin bir nüshası, Mevlana Müzesi, Abdülbaki Gölpınarlı Yazmaları bölümünde 110 nolu mecmuanın 27a ile 30a varakları arasında yer almaktadır. Ayrıca Kütahya Vâhit Paşa İl Halk Kütüphanesi Yazma Eserler Bölümü, no: 1273/2 ve 1325; Bursa Eski Eserler Kütüphanesi, Genel, no: 2287'de bulunmaktadır.

⁸⁷ Bk. Kemikli, Popüler Dinî Kültüre Dâir Bir Manzûme, s. 492; aynı mlf, Sun'ullah Gaybî, DİA, XXXVII, 533.

⁸⁸ Bk. Uzunçarşılı, İsmail Hakkî, Kütahya Şehri, İstanbul 1932, s. 238.

⁸⁹ Bk. Abdülbaki Gölpınarlı, Melâmîlik ve Melâmiler, Tıpkıbasım, İstanbul 1922, 217.

⁹⁰ Bk. Kemikli, Sun'ullah Gaybî, DİA, XXXVII, 533.

geleneksel kültür içerisinde yapılan telif anlayışının yattığını, nesir türünde yapılan iktibâslarda çoğu kez kaynağın belirtilmediğini, manzûm eserlerde görülen tanzîr geleneğinin de buna benzediğini, dolayısıyla eserin iktibas olarak düşünülse bile bunun sıradan bir iktibas olarak değerlendirilemeyeceğini ifade eder. Kemikli'ye göre manzûm eserlerde yapılan nazîre, basit bir aktarmacılık değil, bir şairin manzûm bir eserine başka bir şair tarafından aynı vezin ve kafiyede olmak üzere benzeri hakkında kullanılan tabirdir. Bir bakıma başka bir şairin eseri üzerinden yeni bir eser meydana getirmektir. Kronolojik olarak manzûmenin ilk şairinin Gaybî olması mümkündür. İbrahim Hakkı ise kendisinden bir asır önce yaşamış bir şaire nazîre yaparak aynıısını değil, kendi manzûmesini yazmış olabilir.⁹¹

Diğer taraftan Mârifetnâme'de, Gaybî'ye nispet edilen nüshalardan kısmen farklı ve hemen hemen iki kat daha uzun şekilde bu manzûmeye yer verilmektedir. Ayrıca İbrahim Hakkı'nın tâc beytinde açıkça mahlasını kullanması ve Gaybî'den hiç bir şekilde bahsetmemesi, manzûmenin İbrahim Hakkı'ya ait olduğu düşüncesini desteklemektedir.

Eserin bir nüshaya⁹² müstenit olarak melâmiliğin pirlерinden Muhammed Nuru'l-Arabî (ö. 1813-1887)'ye nispet edilmesi ise pek zayıf bir ihtimaldir. Arabî'ye nispet edilen bu nüsha, İbrahim Hakkı nüshaları ile bazı farklılıklar dışında hemen hemen aynı olduğundan, bu nüshaların birinden istinsah edilmiş bir nüsha olması kuvvetle muhtemeldir.

Eserin aidiyetiyle alakalı bütün bu tartışmalardan sonra bizce asıl önemli olan elimizdeki manzûm eserin kıymetidir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, eserin İbrahim Hakkı'ya aidiyeti konusundaki kanaatimiz daha güçlüdür. Bu sebeple çalışmanın başlığına da uygun düşecek şekilde ortaya koyduğumuz manzûmenin metninde, İbrahim Hakkı'ya ait nüshaları esas aldık. Fatih Camii vâizlerinden Süleyman Efendi vasıtasıyla müstakîl olarak tab' edilen nüshaya⁹³ öncelik verdik ve bu nüsha ile beraber diğer bazı yazma nüshaları mukâbele ettik. Ancak müellife ait nüshalarda çok bâriz farklar tespit etmediğimizden dolayı çalışmada nüsha farklarını ayrıca gös-

⁹¹ Bk. Kemikli, Popüler Dinî Kültüre Dâir Bir Manzûme, s. 495.

⁹² Nûru'l-Arabî, Seyyid Muhammed Nur Arabî Divanı, Kitapçı Bâki Yaşa Altınok Koleksiyonu.

⁹³ Bk. Hakkı, Erzurûmî Mağfû İbrahim Hakkı Hazretlerinin Âsâr-ı Bedî'ası, Dâru't-tibâatu'l-Âmire, 1339 (1920).

terme ihtiyacı duymadık. Asıl fark yukarıda da değinildiği gibi İbrahim Hakkı'ya ait nüshalarla, başka müelliflere nispet edilen nüshalar arasında görülmektedir.

c. *Eserin Muhtevâsı*

Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Türkçe nazmettiği bu eser, küçük hacimli bir risâle olup Osmanlı döneminde yazılan ve nazım türü ilmihâl kategorisinde yer alan bir eserdir.⁹⁴ Nüshalarda "Manzum İlmihâl" adı kullanılmakla beraber bazı nüshalarda "Hüdâ Rabbim, Erzurumî Mağfûr İbrahim Hakkı Efendi Hazretlerinin Âsâr-ı-Bedî'as" ı şeklinde geçmektedir.

"Mefâilün / Mefâilün / Mefâilün / Mefâilün" vezniyle ve kaside nazım şeklinde kaleme alınan eser bazı nüshalarda 116, bazılarında 110 beyitten müteşekkil küçük bir manzûmedir. Manzûm ilmihâl, küçük hacimli bir risâle olmasına rağmen halk arasında "Hüdâ Rabbim" ismiyle büyük şöhret kazanmıştır.

Manzum ilmihâl, "Hüdâ Rabbim nebim hakkâ Muhammed'dir Resûlullâh / Hem İslâm dînidir dînim kitâbımdır kelâmullah" beytiyle (matla) başlayıp, "Senin hıfzında îmânım, emânet olsun ey Allâh!" mısrasıyla (makta) son bulmaktadır. Müellifin adı "Kamununun îtikâdın bu yüz on beyt içre bil Hakkı" dizesinde geçmektedir (tâç beyit).

Eser girizgâh ve üç bölümden meydana gelir. Girizgâh bölümünde müellif, kelime-i şehâdetle özetlenen İslâm âmetüsüne inandığını Hanefi mezhebine bağlı bir ehli sünnet ve'l-cemâat olduğunu, Âdem zürriyetinden ve Muhammed (s.a.s) ümmetinden geldiğini ve Allâh'a ihlâs süresinde ifade edildiği üzere îmân ettiğini ifade etmektedir

Birinci bölüm îmânın altı esasının (âmentü) şerhi niteliğindedir. Allâh Teâlânın zâti ve subûtî sıfatları, melek, kitap, peygamber, ahiret, kaza ve kader konuları üzerinde uzunca durulur.

İkinci bölümde islam'ın şartları, namâz, abdest, gusül ve teyemmümün farzları birinci bölüme kıyasla muhtasar olarak daha kısa bir şekilde anlatılır.

⁹⁴ Bu manzum risâlenin çok sayıda el yazma nüshası bulunmaktadır. Bazıları şunlardır: a) Sül. Küt., Halet Ef. Böl., No: 782/7. b) Sül. Küt., H. M. Ef. Böl., No: 6292/20.

Üçüncü ve son bölümde Allâh Tealaya istiğfâr, niyâz ve yakarış ile münacât yer alır.

Eserin içeriğine bakıldığında ele aldığı konuları tıpkı “Akîdetü'l-Îmân” kitabında izlemiş olduğu minvâl üzere ehli sünnete bağlı ve şeri'âta münasip olarak işlediği, bâtinî yorumlara gitmediği görülmektedir.

Okunması kulağa hoş gelen, ezberlenmesi kolay, sade ve akıcı bir üslup ile yazılmış bu muhtasar eser, klasik sünni-Hanefi çizgisini yansıtmaktadır. Osmanlı Devleti'nin resmi mezhebi Hanefilik olduğu için, o dönemde ve cumhuriyetin ilk yıllarında yazılmış olan ilmihâller de genelde bu mezhebin görüşleri çerçevesinde kaleme alınmış, diğer mezheplerin görüşlerine ilmihâllerde ya hiç yer verilmemiş ya da sınırlı sayıda konu ele alınmıştır. İbrahim Hakkı da, eserini Hanefi mezhebinin görüşleri çerçevesinde kaleme almış, ancak başka bir takım eserlerinde yerine göre birçok konuda İmam Şafi'i'nin görüşlerine de temas etmiştir.

İbrahim Hakkı'nın bu eserinde, Anadolu ve özellikle de Erzurum bölgesindeki Osmanlı medreseleri yanında başta İstanbul ve Kahire olmak üzere seyahat ettiği veya seyahat yollarında gözlemlediği medreselerde ve ilmî ortamlarda gördüğü ve muttâl olduğu mütedâvil eserleri dikkate aldığı söylenebilir.

Yine Tertib-i 'ulûm eserinde zikredilen otuz bir ilim dalı içerisinde adı geçen eserlerin Manzûm İlmihâl'in de kaynakları olması muhtemeldir. Çünkü söz konusu risaleyi müellif, bir eğitim programı olarak nazmetmiş ve kişinin kâmil bir âlim olabilmesi için okumasını gerekli gördüğü ilimleri otuz bir dalda toplamış ve her bir daldaki metinleri zikretmiştir. Müellif, ideal bir eğitimi amaçladığı bu risalede zikretmiş olduğu kaynakları muhakkak görmüş veya en azından bu kaynaklarla ilgili bilgi sahibi olmuştur.

Manzûm İlmihâl'de dikkat çeken bir diğer mesele konu ağırlığıdır. Halkın günlük hayattaki dini ihtiyaçlarına yönelik olarak yazılan eserde konular eşit ağırlıkta yer bulmamış, özellikle îmân konusu, diğer konulara nazaran çok daha uzun olarak ele alınmıştır. 116 beyitten oluşan eserin yalnızca îmân bahsi, risâlenin neredeyse dörtte üçlük kısmını oluşturmaktadır.⁹⁵ Bunun gerekçesiyle alakalı olarak müellif eserinde herhangi bir açıklama

⁹⁵ Nitekim eserin ulaştığımız bir nüshâlarında adı: “Âkâid Manzumesi” olarak da geçmektedir.

yapmamıştır. Muhtemelen müellif, inanç konusunun diğer konulara göre daha önemli ve halkın bu konudaki bilgi ihtiyacının daha fazla olduğunu düşünmüş, toplumun o günkü ihtiyaçlarını ve hassasiyetlerini göz önünde bulundurarak eserini bu şekilde tasnif etmiştir.

Mâlum olduğu üzere ilmi hâller, müslüman bireyin ve toplumun günlük yaşamındaki dini bilgi ihtiyacının kolayca karşılanması amacıyla yazılmış eserlerdir. İslâmî ilimlerin entellektüel düzlemde incelendiği klasik fıkıh eserlerinden, ele aldığı meseleler ve konuyu sunuş biçimi açısından farklılık arzeden geleneksel ilmi hâl kitaplarında olduğu gibi bu eserin de, genel olarak dinî ilimlerle meşgul olamayan halk kesimi ile, eğitime yeni başlayan talebeler dikkate alınarak yazıldığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte ilmi hâlin bilgi olarak olmasa da, edebî zevk, dil ve üslûp bakımından ilim ehline de hitap ettiği söylenebilir.

Muhâtap kitle talebe ve halk olduğundan bu eserde yapılmak istenen salt İslâmî bilgi sunmak değil, kitlenin dinî bilgiyi, dolayısıyla dinî eğitimi almalarını temin etmek olmuştur. Bundan dolayı müellifin, konuları anlatımı sırasında görüşlerden en sahih olanını ortaya koyup diğer yorumlara yer vermediği müşâhede edilmektedir.

İbrahim Hakkı, Osmanlı'nın gerileme döneminde yaşamış bir âlim olduğu için, o günkü toplumu iyi analiz etmiş, eserini ihtiyaç duyulacak temel konulara ayırmış, kolay okunur ve ezberlenebilir bir metotla kaleme almış ve bu sayede eseri toplum tarafından kabul görmüştür. Telifinin üzerinden uzun bir zaman geçmiş olmasına rağmen değerini koruyan Hüdâ Rabbim İlmihâli, bu değerini yazılmış olduğu dönemdeki toplumun temel bilgiler konusundaki ihtiyaçlarına cevap vermesinden almıştır.

d. Eserin Metni: Manzûm İlmihâl (Hüdâ Rabbim)

Bismillâhirrahmânirrahîm.

Hudâ Rabbim, nebîm hakkâ Muhammed'dir Rasûlüllâh.

Hem İslâm dînidir dînim, kitâbımdır kelâmullah.

Akâid içre ehl-i sünnet oldu mezhebim hakkâ,

Amelde Ebû Hanife mezhebimdir mezhebim vallâh.

Dahi zürriyyetiyim Hazret-i Adem nebînin hem,
Halîl'in milletiyim dahi kıblem Kâbe beytullah.

Bulunmaz Rabbimin zıddı ve ne mislî âlemde,
Ve sûretten münezzehdir, mukaddestir Teâlâallah.

Şeriki yok, berîdir doğmadan dâhi doğurmaktan,
Ehaddir, küfvü yok, İhlâs içinde zikreder Allâh.

Ne cism ü ne arazdır, ne mütehayyiz ne cevherdir.
Yemez, içmez, zaman geçmez, berîdir cümleden Allâh.

Tebeddülden, tegayyürden dahi elvân ü eşkâlden,
Muhakkak ol müberrâdır budur selbî sıfatullah.

Ne göklerde, ne yerlerde, ne sağ ve sol ve ön ardda;
Berîdir şeş cihetten ol ki yokdur hiç mekânullah.

Hudâ vardır, velî yok varlığına evvel ü âhir;
Yine ol varlığıdır kendinden, gayrı değil vAllâh.

Bu 'âlemler yoğ iken ol vâri idi, ferd ü tek ü tenhâ;
Değildir kimseye muhtac o, hep muhtac gayrullah.

Anâ hâdis hulûl etmez ve bir şey'i vâcib olmaz kim;
Her işte hikmeti vardır, 'abes fi'l işlemez Allâh.

Hulûl etmez o Zât 'abde, ve hiç bir ferde zulmetmez.
İbâdın ıslâhı lâzım değil kim, halk ede Allâh.

Anâ bir kimse cebr ile bir iş işletemez aslâ;
Ne kim kendi murad eyler, vücûda ol gelür billâh.

Anın herbir kemâli bî-tegayyür hâsıl olmuştur;
Ki, yoktur muntazır olunacak hiç bir kemâlullâh.

Sıfât-ı bâ-kemâliyle o dâim muttasıftır kim;
Kamû noksan sıfatlardan beridir zül-celâl Allâh.

Sekizdir çün sıfat-ı zâtî, 'ilm ile irâdettir;
Hayat u kudret u halk u basar, sem' u kelâmullâh.

Alîm oldur ki, ilmüne erişmez kimsenin aklı;
İhâta eylemiştir cümle bu eşyayı ilmullâh.

Mürîd oldur, dileyici ve her şey üzre kâdirdir;
Ne kim diler, olur peydâ alâ vefk-ı murâdillâh.

Cemî-i hayr ü şerri ol diler, takdîr ü halk eyler;
Velî hayrı sever, ancak ki sevmez şerleri Allâh.

Basîr oldur hakîkatte, ki hep eşyâya nâzırdır;
Velî gözden münezzehtir, basardır min sıfatillah.

Semî' oldur, işitir âvâzı hem sır ile cehri;
Münezzehtir kulaktan ol, sıfattır anda sem'ullâh.

Mütekellimdir ol ammâ berîdir dilden, ağızdan;
Hurûf ü lafz u savt ile değil vâsf-ı kelâmullâh.

Sübutiyye sıfatı kim ne ayındır ne gayridir.
Kadîm u dâim u zâtiyle kâimdir sıfâtullâh.

Hakk'ın mükrem ibâdıdır melekler yerde göklerde;
Avâmından avâm-ı nâsı efdal eylemiş Allâh.

Yemek, içmek, hem erkeklik, dişilik yoktur onlarda;
Hakk'a hiç âsî olmazlar, mutîdirler li-emrillâh.

Dahi Cibrîl ü Mîkâil ü İsrâfil ü Azrâil;
Mukarrebdir, Peygamberdir bu dördü hep emînullah.

Hakk'ın yüzdört kitabı hem, nebîler üzre inmiştir;
Kütübdür anların dördü, suhuf yüzü kelâmullah.

Zebûr'u verdi Dâvûd'a, dahi Tevrât'ı Mûsâ'ya;
Ve hem İncîl'i İsâ'ya, getirmiş Cibrîl-i billâh.

Habîbullah'a Kur'an'ı getirdi hâcet oldukça;
Yirmiüç yıl itmam eyleyib, kat' oldu vahyullah.

Dahi ben enbiyâ hakkında bildim, 'ismet ü fitnat,
Nezâfet hem emânet, sıdk ile tebliğ-i hükmüllah.

Gadirle kizb ü humk u kitmân ü hıyânetten
Münezzehdir, müberrâdır cemî-i enbiyâullah.

Nebîler ismini bilmek dediler ba'zılar vâcib,
Yirmisekizin bildirdi Kur'an'da bize Allâh:

Biri Âdem, biri İdrîs ü Nûh ü Hûd ile Sâlih,
Hem İbrâhim ü İshâk ile İsmâil zebîhullah.

Dahi Ya'kub ile Yûsuf, Şuayb ü Lût ile Yahyâ;
Zekeriyyâ ile Hârûn, ah-i Mûsâ kelîmullah.

Ve Dâvud u Süleymân, ve dahi İlyâs u Eyyûb'dur,
Birisî Elyesa'dır, dahi İsâ'dır o rûhullah.

Birisinin ismi Zül-kıfl, ve biri Yunus nebîdir hem,
Hitâmı ol habîb-i Hak Muhammed'dir Rasûlullah.

Uzeyr Lokmân u Zülkarneyn üçünde ihtilâf olmuş,
Ki, ba'zı enbiyâdır der, ve ba'zı der veliyyullah.

Cemî-i enbiyânın evvelidir Hazret-i Adem;
Kamudan efdal u âhir Muhammed'dir Habibullah.

İkisinin arasında katı çok enbiya geldi.
Hisâbın kimseler bilmez, bilir anı hemân Allâh.

Risalât-ı rüsûl, mevt ile bâtil olmaz ol kat'â,
Ve efdaldir melekler cümlesinden enbiyâullah.

Bizim Peygamberin ahkâm-ı şer'i öyle bâkîdir,
Ki ehl-i mahşeri bu şer' ile fasledecek Allâh.

Ve Mir'ac-ı Nebî haktır, ana şahsıyla muhtastır;
Çıkıp fevkal-ülâya Hakk'ı görmüştür Habibullah.

Cihan cümle cihâtıyla ve eczâ ve sıfâtıyla,
Hem ef'âl-i 'ibâdın hayr ü şerri, cümle halkullâh.

Anın ilm ü murad u halk u takdiriyle hâdistir;
Ki yoktur Hâlik u Bâri iki âlemde gayrullâh

İbâdın ihtiyârı vardır ef'âlinde cüz'ice
O ef'âl üzere bulmuşlar sevâb u hem ikâbullah

O ef'âlin cemîlidir, Hakk'ın hubb u rızâsıyla;
Kabîhinde bulunmaz ne muhabbet, ne rızâullâh.

Sevâb efdâlıdır Hakk'ın, ve 'adlidir 'ikâb anın;
Vücûb îcâbsız Hakk'a, bî-istihkâk-ı abdullâh.

Mukârindir bu fi'le istitâat kim, o kudrettir;
Bulunsa istitâat olunur teklîf-i şer'ullah.

Ki 'abdin kendi vüs'unda ne kim olmaz, ânı aslâ,
Anâ din içre teklif etmemiştir ol Rahîm Allâh.

Haram erzaktır, herkes yer içre kendi rızkın hep;
Ve kimse kimsenin rızkın alıp ekl edemez vallâh.

Ecel vaktinde meyyittir o maktûl ü ecel birdir
Ve hâl-i ye'sin imânı değil makbûl 'indallâh.

Heyulâ yoktur, ezhân içre bir cüz olduğu haktır;
Ki ol vasf-ı tecezzîden müberrâdır der ehlullâh.

Kabirde meyyite Münker-Nekir dört şey suâl eyler;
Ki Rabbin kim, nebin kimdir, nedir dinin ve kiblen gâh?

Cevabın verenin, cânıyla cismi zevk eder anda;
Şaşıp küffar u âsiler çeker anda azâbullâh.

Bu dünyaya gelen gider, ki kalmaz canlı hiç kimse;
Dahi yevm-i kıyâmette eder emvâtı ba's Allâh.

Verirler defter-i a'mâlini her âdemin anda;
Kiminin sağ eline, kimine soldan maâzAllâh.

Kitâbıyla hisâbı var, Hudâ'nın rûz-ı mahşerde;
Sorular herkesin ef'âl ü akvâlin bi-emrillâh.

Kebâirle seğâir ehline ol gün, şefâatler
Ederler Enbiyâ ve ehl-i ilm ü evliyâullah.

Ameller vezn olundukta sırâtı geçmemiz haktır;
Ve kevserle sekiz cennet, verir mü'minlere Allâh.

Girecek cennete mü'minler, anda çok bulup ni'met;
Görürler şüphesiz anda niteliksiz cemâlullâh.

Ve cennetle cehennem şimdi var, ehliyle bâkîdir.
Cehennem yedidir, ehlin yakar dâim o nârullah.

Kazâ ile gelir her hayr u şer, Tanrı cenâbından;
Bulur hayr, ehlini dâim; olur şer, ehline hem râh.

Ve Peygamber ne kim eşrât-ı saatten haber vermiş;
İnandım cümlesin izhâr eder vaktinde hem Allâh.

Çıkar yer dabbesi, Deccâl ü Ye'cûc ile Me'cûcu;
Doğar gün mağribinden, çün iner gökten o Rûhullah.

Kebîre mü'mini îmândan ihrac eylemez dahi,
Ne küfre dâhil u ne tâatin habt ede indAllâh.

O isyan, eylemez ânî muhalled hem cehenemde;
Meğer kim itikad eyler helâl anı, maâzAllâh.

Hudâ afv eylemez şirki ve illâ andan ednâyı;
Dilediği kulundan her günahı afv eder Allâh.

Kebâirden kaçan câiz, ikâb olmak sagâirle
Ve bî-tevbe giden câiz, kebâirden geçe Allâh

Kabul eyler duâyı Hak Teâlâ, kendi fazlıyla;
Ve hâcât-ı ibâdı hem kaza eyler Raûf Allâh

Dahi î mân ile İslâm, ikisi şey'-i vâhiddir.
Cenâb-ı Hak'tan ol her ne getirdiyse Rasûlullah.

Kamusın dil ile ikrâr u tasdik eyledim bil-kalb;
Birine yoktur inkârım, inandım şüphesiz vAllâh.

Çü dîn a'mâli îmandan muhakkak başka, hâricdir.
Pes, îman izdiyâd u nâkıs olmaz, hıfz ede Allâh.

Dimem ki inşâAllâh mü'minim, bel mü'minim hakkâ;
Bu mânâ ile î mân, kesbî ve mahlûktur vallâh.

Ve ammâ Tanrı'nın kendi kuluna ma'rifet gencin,
Hidâyet kıldığı mânâ ile vehbîdir ol tallâh.

Ve î mân-ı mukallid hem sahîh olmuştur, ammâ kim
Ol istidlâl-i aklı terk ile, âsîm olur billâh.

Kerâmât-ı velî haktır, nebîsi mu'cizâtıdır;
Keser az müddet içre çok mesafe evliyâullâh

Bulurlar vakt-ı hâcette, taâm u hem libâs anlar.
Behâim hem cemâd, anlarla söylerler biiznillah.

Gehî su üzerinde meşy ederler vecd ü hâletle
Havâda gâh uçarlar, hark eder âdâtını Allâh

Erişmez bir velî, hiçbir nebînin rütbesine hem;
Ana ermez ki, andan sâkıt ola emr ü nehyullah.

Ve efdal evliyâ Sıddık-ı Ekber, ba'dehû Fâruk;
Ve Zin-nûreyn'den sonra Ali'dir ol veliyyullah.

Bu dördü hem hilâfette, bu tertib üzre kâimdir.
Bu çâr-yârdan sonra hem efdâl evliyâullâh

Kalan ashabıdır ki, cümlesinin zikri hayr olsun;
Cemî-i âl ü ashâb-ı kirâmı sevmişem fillâh.

'Aşere-i Mübeşşere ve Fâtıma, Hasan, Hüseyin
Bu ümmetten bunlara, cennet ile neşhedü billâh.

Ve gayri kimseye aynıyla cennetlik denilmez kim;
O gayba hüküm olur, gaybı ne bilsin ânî gayrullah.

Ve ashâb-ı kirâmın cümlesinden sonra ümmetten,
Cemî-i tâbiîn olmuştur efdal evliyâullah.

İmamül-müslimîn, sultân-ı müslim hür mükellef hem,
Kureyşî, tâhir olmalı, edip tenfiz-i hükmüllah.

Velî Hâşimli ma'sûm, efdal olmak şart değildir kim;
O fisk u cevr için hiç mün'azil olmaz bi-emr'illâh.

Ve berr ü fâcire uyup, namâzım kılarım bile
Hem anların cenazesi namâzın kılarım lillâh

Ve huf üzre hizada, hem seferde mesh câizdir;
Ve müskir olmayan temr ü 'ineb suyu mübâhullah.

Tasaddukla duâmızdan bulur emvâtımız ni'met;
Ve fazl-ı emkine, eşhâs u ezmân haktır eyvAllâh.

Bilinmez müşrikin etfâli, cennette mi, nârda mı?
Ve küffara Kirâmen Kâtibîn vermiş kerîmullâh.

Ne ki ma'dumdur, ol şey'-i mer'i addolunmaz hem
Mükevven kâinata benzemez şeydir Teâlallâh.

İsâbet-i 'ayn câizdir ve sihr insana vâkîdir.
Beşer aklından efdaldır ulûm-u enbiyâullah.

Delile müctehid evvel bakıb eyler isabet hak;
Ve sonra hükme bakdıкта, hatâsın afveder Allâh

Ki hak birdir, muayyendir ve Kur'an u hadis ancak,
Ne mikdâr olsa mümkün zâhirine hamlolur her gâh.

Bu zâhirden ol ehl-i bâtının da'vâsı mânâyâ,
Udûl u hem nusûsu redd ü istihfâf-ı şer'ullah.

Hem istihlâl-ı zenb u rahmet-i Hak'tan ye's, hem de
'Azabından emîn olmak, bu cümle küfrdür billâh.

Ve lafz-ı küfrü ta'vîle ve kâhin sözlerin tasdik
Küfürdür, lâkin inkârı yeniden tevbedir lillâh.

Hudâ otuz iki farzı 'ibâdına buyurmuştur.
Kamusun farz bildim, boynuma aldım, bi-tav'i'llah.

Şürûtu beştir İslam'ın ki, tevhid ü salat u savm
Zekât u hac ganîler hakkında farz eylemiş Allâh.

Namâzın şartı, hariçte olanlar altı farz olmuş
Ve erkânı içinde oldular hem altı farzullâh.

Dışındaki tahâret, setr-i avret, vakti bilmektir;
Ve abdest almak u niyyet, hem istikbâl-i Beytullâh.

Namâz içinde tekbîr ü kıym ile kırâeâtır.
Rükû' u ka'de-i uhrâ, ikişer secdedir lillâh.

Vüdûun farzı yüz yumak, yedini mirfâkıyla hem.
Başa mesheyleyip, ayakları guslet dedi Allâh.

Ve guslün farzı üçtür, kim temazmuzdur hem istinşâk;
Üçüncü cümle a'zâsın yumaktır tevbeten lillâh.

Teyemmüm eylemek vacibdir abdest ile gusl için.
Su bulunmazsa, ya kudret yok isedir bu şer'ullah.

Ânın rüknü iki vurmak, şürûtu beş: biri niyyet
Sa'îd ü tâhir u mesh ü biri acz-i 'ibâdullâh.

Ve savmın farzı üç: niyyetle ekl ü şürbü terk etmek,
Fecir doğdukta, gün batınca imsak oldu emrullâh.

Dahi haccın furûzu üç: biri ihrâma girmektir,
Biri vakfe Cebel üzre, ziyâret oldu Beytullâh.

Harâmı î'tikâd etmek haram, andan sakınmaktır.
Helâli hem helâl etmek, budur cümle furûzullâh

Hem ashâb-ı güzîn ü tâbiîn ü müctehidînin
Ne kim var, ehl-i sünnet vel-cemaât cümle ehlullâh

Kamunun î'tikadın bu yüz on beyt içre bil **Hakkı**,
Budur hak mezheb ancak, bunda sâbit eylesin Allâh.

Eğer benden küfür, amd u hatâen sâdır olduysa;
Ben o küfrün cemî'inden berî oldum li-vechillâh.

Dahî şer'a muhâlifse, eğer ef'âl ü akvâlim,
Ben anlardan rücu' ettim ve tübtü kurbeten lillâh.

Ne kim kılmış Habîbullâh bize tebliğ-i ahkâmı,
Kabul ettim ânî, âmentü billâhi ve hükmillâh.

Dilim ikrârımı kalbimle tasdik eyledim cândan,
Senin hıfzında îmânım, emânet olsun ey Allâh! (Âmîn)

SONUÇ

Bu çalışmanın sonunda şu sonuçlara ulaşılmıştır:

Kısaca “davranış bilgisi” demek olan ilmihâl, her Müslümanın bilmesi gereken temel bilgilerden ibarettir. İmân, ibâdet, ahlâk ve muâmelât konularına dair ilmihâl bilgileri, İslâmî bilgilenmenin ilk aşaması ve en yaygın olanıdır.

İlmihâl kitaplarının büyük çoğunluğu mensur olmakla birlikte küçümse nemeyecek bir kısmı da manzûm olarak hazırlanmıştır. Eserin ihtiva edeceği bilgilerin manzûm olarak sunulduğunda daha kolay öğrenileceğini düşünmek ve eserin cazibesinin artırılmasında edebi sanatların sunmuş olduğu imkanlardan faydalanmak istemek, manzum eser yazımının tercih edilme sebeplerinden birkaçıdır.

İbrahim Hakkı Erzurumî'nin Manzûm İlmihâl isimli küçük hacimli risalesi Osmanlı döneminde yazılan ve nazım türü ilmihâl kategorisinde yer alan bir eserdir. Nüshalarda “Manzum İlmihâl” adı kullanılmakla beraber bazı nüshalarda “HüdâRabbim, Erzurumî Mağfûr İbrahim Hakkı Efendi Hazretlerinin Âsâr-ı Bedî'ası” şeklinde geçmektedir.

İslam bilim ve kültürünün güçlü temsilcilerinden birisi olan Hakkı, farklı konularla alakalı çok sayıda kıymetli eser yazmıştır. Yaşadığı dönemi aydınlatmakla kalmamış, kendisinden sonraki dönemlere de ışık tutmuştur. Eserlerinin adedi hakkında farklı görüş ve ifadeler bulunsa da bizzat kendisi “İnsâniyye” adlı eserinin sonunda, beş ana ve on evlat eser olmak üzere on

beş kitap yazdığını söylemektedir. İbrahim Hakkı, büyük kitaplarının içine aldığı küçük risalelerini müstakil bir eser olarak saymamıştır.

Manzûm ilmihâl, bazı nüshalarda İbrahim Hakkı dışında farklı müelliflere nispet edilmişse de bunun müstensih hatası olması ihtimali vardır. Eserin İbrahim Hakkı Erzurumî'ye nispeti en güçlü ihtimal olarak görülmektedir.

Manzûm ilmihâl, küçük hacimli bir risâle olmasına rağmen halk arasında "Hüdâ Rabbim" ismiyle büyük şöhret kazanmıştır. Eser, okunması kulağa hoş gelen, ezberlenmesi kolay, sade ve akıcı bir üslup ile yazılmıştır.

İbrahim Hakkı, Türkçe nazmettiği bu eserini Hanefi mezhebinin görüşleri çerçevesinde kaleme almıştır. Bu yönüyle Manzûm İlmihâl, klasik sünni-Hanefi çizgisini yansıtan bir eser olarak karşımıza çıkmaktadır.

Eser girizgâh ve üç bölümden meydana gelmiştir. Birinci bölüm îmânın altı esasının (âmentü) şerhi niteliğindedir. Allâh Teâlânın zâtî ve subûtî sıfatları, melek, kitap, peygamber, ahiret, kaza ve kader konuları üzerinde durulur. İkinci bölümde islam'ın şartları, namâz, abdest, gusül ve teyemmümün farzları kısaca anlatılır. Üçüncü ve son bölümde Allâh Tealaya istiğfâr, niyâz ve yakarış ile münacât yer alır.

İlmihâldeki konular eşit ağırlıkta yer bulmamış, özellikle îmân konusu, diğer konulara nazaran daha uzun ele alınmıştır. Bunun gerekçesiyle alakalı müellif, eserinde herhangi bir açıklama yapmamıştır. Muhtemelen, inanç konusunun diğer konulara göre daha önemli ve halkın bu konudaki bilgi ihtiyacının daha çok olduğunu düşünmüş, toplumun o günkü ihtiyaçlarını ve hassasiyetlerini göz önünde bulundurarak eserini bu şekilde tasnif etmiştir.

İbrahim Hakkı'nın bu eserinde, Anadolu ve özellikle de Erzurum bölgesindeki Osmanlı medreseleri yanında başta İstanbul ve Kahire olmak üzere seyahat ettiği veya seyahat yollarında gözlemlediği medreselerde ve ilmî ortamlarda gördüğü ve muttalî olduğu mütedâvil eserleri dikkate aldığı söylenebilir.

İslâmî ilimlerin entellektüel düzlemde incelendiği klasik eserlerden, ele aldığı meseleler ve konuyu sunuş biçimi açısından farklılık arzeden geleneksel ilmihâl kitaplarında olduğu gibi bu eserin de, daha çok dinî ilimlerle meşgul olamayan halk kesimi ile, eğitime yeni başlayan talebeler dikka-

te alınarak yazıldığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte eserin bilgi yönüyle olmasa da, edebî zevk, dil ve üslûp bakımından ilim ehline de hitap ettiği söylenebilir.

Muhâtap kitle talebe ve halk olduğundan bu eserde yapılmak istenen salt İslâmî bilgi sunmak değil, kitlenin dînî bilgisini, dolayısıyla dînî eğitimi almalarını temin etmek olmuştur. Bundan dolayı müellifin, konuların anlatımını sırasında görüşlerden en sahih olanını ortaya koyup diğer yorumlara yer vermediği müşâhede edilmektedir.

İbrahim Hakkı, Osmanlı'nın gerileme döneminde yaşamış bir âlim olduğu için, o günkü toplumu iyi analiz etmiş, eserini ihtiyaç duyulacak temel konulara ayırmış, kolay okunur ve ezberlenebilir bir metotla kaleme almış ve bu sayede eseri toplum tarafından kabul görmüştür. Telifinin üzerinden uzun bir zaman geçmiş olmasına rağmen değerini koruyan Hüdâ Rabbim İlmihâli, bu değerini yazılmış olduğu dönemdeki toplumun temel bilgiler konusundaki ihtiyaçlarına cevap vermesinden almıştır.

Kaynaklar

- Altıntaş, Hayrani, *Erzurumlu İbrahim Hakkı* (MEB. Yayınları) İstanbul 1997.
- Arpağuş, Hatice K, "Bir Telif Türü Olarak İlmihâl " *M.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, 22 (2002/1).
- Aynacı, Mediha, *Osmanlı Kuruluş Dönemi Türkçe İlmihâl Eserleri Çerçevesinde İlmihâllerin Fıkhi Yönden Değerlendirilmesi*, (Dokt. tezi), M.Ü. Sos. B. Enst., İstanbul 2009.
- Bağdatlı İsmail Pasa, *Hediyetül-Ârifin Esmâül-Müellifin ve Âsârul-Musannifin*, Biçici, Alaaddin, *Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Tefsir Yönü*, AÜ Sosyal Bilimler Ens. Yüksek Lisans Tezi, Erzurum, 1996.
- Binark, İsmet - Sefercioglu, Nejat, *Erzurumlu İbrahim Hakkı Bibl.*, Ank., 1977.
- Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul, trs.
- Ceviz, Nurettin, "Erzurumlu İbrahim Hakkı Hazretlerine Ait Bir Yazma: Mecmuatül-İrfâniyye," *AÜFEF Edebiyat Bil. Araş. Dergisi*, S 23, Erzurum, 1996.
- Cici, Recep, *Osmanlı Dönemi İslâm Hukuku Çalışmaları*, Bursa 2001.
- Çağrı, Mustafa, "İbrahim Hakkı Erzurumî" *DİA*, XXI, Ist., 2000.
- Çelebi, Kâtib, *Keşfü'z-zunûn* (nşr. Şerafeddin Yaltkaya- Muallim Rifat), Beyrut 1990.

- Çelebioğlu, Âmil, *Erzurumlu İbrahim Hakkı*, Ankara 1998.
- Çiftçi, Cemil, *Erzurumlu İbrahim Hakkı*, İstanbul 2000.
- Çelebioğlu, Âmil, *Erzurumlu İbrahim Hakkı*, Ankara 1988.
- Diclehan, Şâkir, *Çeşitli Yönleriyle Erzurumlu İbrahim Hakkı*, İstanbul 1980.
- Encyclopedia of Religion and Ethics, Edinburgh 1980, Catechism, III, 251-256.
- Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2005.
- Fazlıoğlu, Şükran, Ta'lim ile İrşâd Arasında:Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Medrese Ders Müfredatı, *Divân İlmi Araştırmalar*, sy. 18, 115-173 (2005/1).
- Gökpinar, Perihan, *Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Mârifetnâme'sinde Tasavvûfî Hayat*, yayımlanmamış y. lisans tezi, Ankara Üniversitesi, 2006.
- İbrahimhakkioğlu, Mesih, *Erzurumlu İbrahim Hakkı*, İstanbul 1973.
- Karaman, Hayrettin ve Arkadaşları, *İlmihâl*, I-II, T.D. Vakfı İSAM, İstanbul 1999.
- _____, *İslamın Işığında Günün Meseleleri*, Marifet Yay., III, İstanbul, 1982.
- Kelpetin, Hatice, "İlmihâl", *DİA*, XXII, İstanbul 2006.
- Kemikli, Bilal, Sun'ullah Gaybî, *DİA*, XXXVII, 533.
- _____, "Popüler Dinî Kültüre Dâir Bir Manzûme ve Üç Şâir", *İslâmî Araştırmalar*, XIV/ 3-4, Ankara 2001.
- Kırkıl, Harun, "Türk Edebiyatında Manzum İlmihal ve Fıkıh Kitapları ile Son Devre Ait Manzum Bir İlmihal: Manastırlı Mehmet Rıfat Bey ve Manzum İlmihali", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 7, 2006.
- Pckolcay, Necla ve diğerleri, *İslâmî Türk Edebiyatında Şekil ve Nevilere Giriş*. Kitabevi, İstanbul 2000.
- Revnakoğlu, C. Server, *Erzurumlu İbrahim Hakkı ve Mârifetnâmesi*, İstanbul 1961.
- Samî, Şemseddin, *Kâmûs-ı Türki*, İstanbul 1317.
- Selçuk, Köksal, *Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın "İnsaniyye" İsimli Güldestesinin Mubteva ve Türkçe Kısımının Transkripsiyonlu Metni*, AÜ Sosyal Bilimler Ens., Yüksek Lisans Tezi, Erzurum, 1996.
- Toprak, Celalettin, *Erzurumlu İbrahim Hakkı ve Hocası Seyh İsmail Fakirullah*, Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Kütp., No 18889, Ank., 1975.
- Yüksel, Emrullah, "Erzurumlu İbrahim Hakkı (1703-1780)'da Dini ve Pozitif İlimler Birbirini Tamamlar", *EAÜİFD*, sy. 11 (1993).

- Erzurumî, İbrahim Hakkı, *Cilâlül-Kulûb li Tecelliyyi'l Matlûb*, Sül. Küt., H. M. Ef. Böl., No: 2505/5; AÜ Küt., S. Özege Böl., SA, No: 79/1, (el yazma).
- _____, *Definetür-Rub*, AÜ Küt., S. Özege Böl., SA, No: 79, (el yazma); AÜFEF E. İbrahim Hakkı Arş. Mrk. Küt., Dmb. No: 10; Sül. Küt., H. M. Ef. Böl., No: 2505.
- _____, *Divan (Ilâhinâme)*, (*Divan-i İbrahim Hakkı Erzurumî*), Dâr et-Tabaati'l-Âmire, İst., 1263/1847. (Tıpkıbasımı: Elif Ofset, İst., 1977); *Divan*, (Tentitli ve Transkripsiyonlu Metin), Yayına Haz. Numan Külekçi-Turgut Karabey, AÜ Yay., Erzurum, 1997.
- _____, *el-İnsaniyye (Mecmûat'l-İnsaniyye fi Ma'rifeti'l-Vahdaniyye)*, AÜ Küt., S. Özege Böl., SA, No: 70; AÜFEF E. İbrahim Hakkı Arş. Mrk. Küt., Dmb. No: 5.
- _____, *el-Irfâniyye (Mecmûatül-Vahdaniyye fi Ma'rifeti'n-Nefsi'r-Rahmâniyye)*, AÜFEF E. İbrahim Hakkı Arş. Mrk. Küt.
- _____, *Heyetül-Islam*, AÜ Küt., S. Özege Böl., SA, No: 70.
- _____, *İnsan-ı Kamil*, Sül. Küt., H. M. Ef. Böl., No: 2505/2; AÜ Küt., S. Özege Böl., SA, No: 79/2.
- _____, *Kenzul-Fütûh*, AÜFEF E. İbrahim Hakkı Arş. Mrk. Küt., Dmb. No: 9, (el yazma); *Kenzul-Fütûh*, Erzurum - Hasankaleli İbrahim Hakkı Hz. (Haz. Sakir Diclehan), Er-Tu Matbaası, İst, 1980.
- _____, *Kıyâfetnâme*, Sül. Küt., H. M. Ef. Böl., No: 6240/2, Matbaa-i Âmire Litografya Destgâhı, İst.
- _____, *Kitabul-Âlem*, Sül. Küt., H. M. Ef. Böl., No: 2699/3, AÜ Küt., S. Özege Böl., SA, No: 79/3.
- _____, *Lübbül-Kütüb*, AÜ Küt. S. Özege Böl., SA, No: 132/1, (el yazma); AÜFEF E. İbrahim Hakkı Arş. Mrk. Küt.
- _____, *Manzum ilmihâl*, Sül. Küt., Halet Ef. Böl., No: 782/7; Sül. Küt., H. M. Ef. Böl., No: 6292/20; *Âsâr-ı Bed'â*, Dâru't-tibâatu'l-Âmire, 1339 (1920).
- _____, *Mârifetnâme*, nşr: K. Yusuf Ziya, (Matb. A. Kâmil) İst. 1330 (tıpkıbasım).
- _____, *Mecmûatül-Maânî (Mecmûatül-Hakkı)*, İst., Arkeoloji Müzesi Küt., Diyarbekirli Said Pasa Vakfı Böl., No: 576.
- _____, *Mektub es-Sırr*, AÜ Küt. S. Özege Böl., SA, No: 79/5; Sül. Küt., H. M. Ef. Böl., No: 2505/5.
- _____, *Meşâriku'l-Yub (Lübbül-Lübâb)*, Sül. Ktp., H. M. Ef. Böl., No: 3381/1,

- _____, *Murabbaa (Münâcât-ı Hıfz-ı Lisan)*, Sül. Kütp., H. M. Ef. Böl., No: 2505/7; AÜ Kütp., S. Özege Böl., SA, No: 79/7-8.
- _____, *Ruh's-Şürûh*, Sül. Kütp., H. M. Ef. Böl., No: 3381/2.
- _____, *Ruznâme*, Sül. Ktp., H. M. Ef. Böl., No. 2505/6; AÜ Ktp., S. Özege Böl., SA, No: 79/6.
- _____, *Saadet-Nâme (Rubâiyyât)* AÜ Kütp., S. Özege Böl., SA, No: 287/8.
- _____, *Sefinetü'n-Nuh (Sefinetü'n-Nuh min Vâridâtı'l-Fütûb)*, Sül., Kütp., H. M. Ef. Böl., No: 3413 ve 3812; AÜFEF E. İbrahim Hakkı Arş. Mrk. Kütp., Dmb. No: 16.
- _____, *Tertibu'l-Ulûm*, AÜ Ktp., S. Özege Böl., SA, No: 287; AÜFEF E. İbrahim Hakkı Arş. Mrk. Ktp.
- _____, *Ulfetü'l-Kulûb*, AÜFEF E. İbrahim Hakkı Arş. Mrk. Ktp., Dmb. No: 14.
- _____, *Urvetü'l-Islam*, AÜ Ktp., S. Özege Böl., SA, No: 299.

استعمال الفرزدق لـ(حيث)

الدكتور الأستاذ المشارك: مصطفى قرقر
Mustafa KIRKIZ*

المدرّس المحاضر: إسلام رشيد جانكبير
Aslam JANKIR*

الملخص

استعمل الفرزدق (حيث) بصور مختلفة دون النظر أو الالتفات إلى شيوع الاستعمال أو ندرته، وهذا ديدن الفرزدق وأسلوبه الهاجم على المعنى حتى وإن خرج على ترتيب أو قاعدة، فرأينا (حيث) في شعره باستعمالات شتى منها:
مجيئها مضافةً إلى الجملة على رأي الجمهور، وشيوع الاستعمال،

* Doç. Dr. Bingöl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi [mkirkiz@hotmail.com]

** Öğretmen, Mardin Artuklu Üni., Edebiyat Fak. [aslamsheid1@gmail.com].

ومنها مجيئها مضافةً إلى المفرد وهو قليل، وجاءت (حيث) مجرورةً بحروف جرِّ (الباء، في، على، من، إلى).

فتتبّعنا هذه الاستعمالات واستشهدنا بأبياته وعارضناها بأقوال الفصحاء واللغويين والنحاة.

ونظراً للاختلاف الذي جرى بين العلماء في استعمال حيث رأيتُ أنّ من الأهميّة كتابة بحث في هذا الاستعمال ووجوهه، وقد وقع الاختيار على شعر الفرزدق لاشتماله على صور متعدّدة لحيث واستعمالها، إضافةً إلى أنّ الفرزدق من شعراء الاحتجاج؛ فقد كُتِرَ دَوْرانُ أبياته في كتب النحاة واللغويين شواهد على الفصاحة اللغويّة، والقواعد النحويّة.

اعتمدتُ في البحث على المنهج الوصفيّ التحليلي، وقدمتُ البحث بتمهيد اشتمل على لمحة سريعة إلى حياة الفرزدق وشعره؛ لضرورة ذلك في فهم استعمال الفرزدق لحيث، ثمّ تركزتُ البحث على استعمال الفرزدق لحيث؛ صلبُ البحث. وقد أدّرتُ الاستعمال على عناوين متنوّعة بحسب الاستعمال على النحو الآتي:

- استعمال حيث للمكان.

- دخول حروف الجر على حيث.

- إضافة حيث إلى المفرد.

وأبديتُ رأيي بعد ذكر الاستعمال ولا سيّما في إكثار الفرزدق من الاستعمال النادر، ثمّ ذكرتُ نتائج البحث ومصادره ومراجعته.

Conclusion:

el-Farazdak used *haytho* (حيث) with different pictures without looking at or returning to common usage or rarity, and this is el-Farazdak' habit and attacking method on the meaning even though he got away from the order or rule. And we saw *haytho* (حيث) in his poetry with different usage as:

According to the audience, its coming as added to the sentence, and the common of the usage, and its coming as added to the singular and it is less, *haytho* (من) (على) (في) (ب) (حيث) came trailed by the preposition as: *ba* (ب) *fi* (في) *ala* (على) *min* (من) *ila* (إلى) ..

I followed this usage and I witnessed (gave) with his lines of poetry and objected them with linguists and grammarians' words.

Keywords

Haytho, Al-farazdaq, Preposition, usage

Özet:

el-Ferezdak *haysu* (حيث) mekan zarfının yaygın ve bilinen kullanımını dik-kate almadan kullanmıştır. Bu üslup ve kullanım herhangi bir gramer kura-lına aykırılık teşkil etse bile el-Ferezdak'ın sıklıkla başvurduğu yöntemler-den biridir. Onun şiirlerinde aşağıdaki örneklerde görüldüğü gibi (حيث) zar-fını farklı şekillerde kullandığı görülmektedir:

- Çoğunluğun da esas aldığı ve yaygın olarak kullandığı cümleye izafe ol-ması durumu,
- Çok nadir bir kullanıma sahip olup müfrede izafe şeklinde kullanılma-sı durumu,
- bâ (ب), fî (في), 'elâ (على), min (من), ilâ (إلى) gibi harfî cerlerden sonra mecrûr durumunda kullanması.

Bu makalede el-Ferezdak'ın yukarıda zikredilen kullanım şekilleri ele alın-a-cak, beyitlerinden örnekler alınarak, dil ve gramer âlimlerinin görüşleri ışığı-nda açıklamaya çalıştım.

Anahtar Kelimeler

haysu, kullanmak, el-Ferezdak, harfî cer.

تمهيد:

لَمُحَّةٌ إِلَى حَيَاةِ الْفَرَزْدَقِ وَأُسْلُوبِهِ الشُّعْرِيِّ:

هو هَمَامٌ بِنُ غَالِبٍ وَيَكْنَى بِأَبِي فِرَاسٍ، وَالْفَرَزْدَقُ لَقْبُهُ، وَقِيلَ فِي سَبَبِ تَلْقِيهِ بِهَذَا لِلْقَبِ أَقْوَالٌ كَثِيرَةٌ، وَلَعَلَّ السَّبَبَ الْأَقْرَبَ إِلَى الصَّوَابِ هُوَ الْغَلْظَةُ وَالْجُهِمُ الَّذِي فِي وَجْهِهِ، وَاخْتَلَفَ فِي أَصْلِ كَلِمَةِ الْفَرَزْدَقِ هَلْ هِيَ عَرَبِيَّةٌ مِنْ: فَرَزْدَقٌ، أَمْ هِيَ فَارَسِيَّةٌ مُعَرَّبَةٌ.¹

ولد في خلافة عمر بن الخطاب رضي الله عنه في حدود سنة 20 هـ، وعاش في كنف والده فأحسن تثقيفه وتهذيبه ورواه الشعر وكلام العرب، نهل الفصاحة من البادية ومن قبيلة تميم؛ فقد كانت تميم من أفصح العرب، فأحاط بسرّ العربية وأوتى القدرة على تشقيق الكلام فما زال وفيّاً للبادية مطبّعاً بطابعها يحنّ إليها ويُفضّلها على سائر الأماكن التي نعم بها. ذاع صيته في الأصقاع واشتهر بنقائضه مع جرير، وتوفي الفرزدق سنة 110 هـ على مذهب إليه أكثر الباحثين، وقيل إن وفاته كانت سنة 114 هـ.²

1 انظر الفحام، أحمد شاکر، الفرزدق، دار الفكر، دمشق، 1977، ص: 116-205.

2 انظر الفرزدق، شرح ديوان الفرزدق، ضبط معانيه وشرحه إيليا الحاوي، دار الكتاب اللبناني، بيروت 1983م. ص: 5، والفحام، ص: 116-205.

أسلوبه الشعري:

حافظ الفرزدق على خشونته البدوية؛ فكان أسلوبه صدى للطبيعة البدوية، ولم يؤثر الإسلام في أسلوبه الشعري كثيراً؛ فقد كان الفرزدق امتداداً للشعراء الجاهليين وفصاحتهم وجزالة ألفاظهم وغرابتها، ولعل الفرزدق أثر هذه الغرابة في شعره والتدرة حتى وُصف أكثر أشعاره بالتعقيد اللفظي الذي حرك في اللغويين والنحويين دافع التأويل والاحتجاج، وظهر الفرزدق متحدياً لهم، وقد قال: «عليّ أن أقول وعليكم أن تحتجوا». فلا خفاء في سعة لغة شاعرنا هذا وسعة اطلاعه ومعرفته بأيام العرب وأشعارهم؛ فقد كان حافظاً وراويّاً حتى قيل: لولا الفرزدق لضاع نصف أخبار الناس، وقيل أيضاً: لولا شعر الفرزدق لذهب ثلث لغة العرب.

استعمال الفرزدق لـ(حيث):

(حيث) ظرف مكان مبهم مثل (أين) في الإبهام والمعنى، قال تعالى: ((ولا يفلح الساحر حيث أتى)) [طه:69]3. وفي قراءة ابن مسعود رضي الله عنه ((أين أتى))4 والعرب تقول: جئت من أين لا تعلم، أي: من حيث لا تعلم5.

وقد تكون اسماً وهي في الأصل اسم مكان6، وهذا ما أجمع عليه النحاة، وقد تردّ للزمان كما سيأتي، وقد تطوّر استعمال هذه المعاني وكتبت في أبحاث وأهمها بحث بعنوان (حيث بين ثبات قواعد اللغة العربية وتطوّر صور الاستعمال) لعودة خليل أبو عودة وهو بحث تحليل الفائدة، ومما أثار اهتمامي استعمال (حيث) في شعر الفرزدق بصور متنوعة، فقد جاءت (حيث) للمكان في استعمال الفرزدق على ما هو شائع بين النحاة، مع دخول بعض من حروف الجرّ (من - إلى - في - على - الباء) عليها، ومما زاد الاهتمام بالبحث هو ورود (حيث) في شعر الفرزدق مضافةً إلى المفرد، وهذا ما يخالف إجماع النحاة على إضافتها إلى الجملة لا إلى المفرد. كل أولئك كان دافعاً ومحرّكاً للبحث في استعمال (حيث) في شعر

3 انظر: الموزعي، نور الدين، مصابيح المغاني في حروف المعاني، تحقيق عائض العمري، دار المنار، القاهرة 1414هـ - 1993م. ص: 242.

4 انظر الأندلسي، أبو حيان، تفسير البحر المحيط، تحقيق عادل عبد الموجود ومحمد عوض، دار الكتب العلمية، بيروت 1413هـ - 1993م. 261/1.

5 انظر الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، ط3، بيروت 1304هـ - 1984م. (حيث).

6 انظر قباوة، فخرالدين، إعراب الجملة وأشبهه الجملة، دار القلم العربي، ط5، حلب 1409هـ، 1989. ص: 220.

الفرزدق، ولا يخفى على ذي بال اسم في الشعر العربي كاسم الفرزدق فـ«قد كان الفرزدقُ جبل شعرٍ»، وقد كان شاغلَ علماء النحو في عصره كابن أبي إسحق ممن كانوا يتناولون شعر الفرزدق بالنقد والتمحيص.

وظهرت لغاتٌ في (حيث) فقد وردَ عن العرب (حيث) وهي اللغة الشهيرة الشائعة، و(حوث) وهي لغة طيِّية⁷.

بُنيت (حيث) لتضمنها معنى الشرط إن كانت للشرط، نحو: حيثما تكنْ أكنْ، وذلك لأنها تشبه الحرف في الافتقار؛ إذ لا تُستعمل إلا مضافةً إن لم تكن للشرط.

وإنما بنيت على الضم، تشبيها لها بـ (قبل)؛ لأنها تضاف إلى الجملة، والإضافة في الحقيقة إنما هي إلى المفرد، فكأنها مقطوعة عن الإضافة⁸ فألحقت بالغايات و«هو أجود القولين» على زعم المبرد⁹، وقال ابن هشام: «وفي التاء فيهما الضم تشبيهاً بالغايات؛ لأن الإضافة إلى الجملة كلاً إضافة؛ لأن أثرها وهو الجر لا يظهر»¹⁰.

ومن أمثله قوله تعالى: ((اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا)) [البقرة: 35].

وقوله تعالى: ((وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقْتُلُوهُمْ...)) [البقرة: 191].

فـ (حيث) في هاتين الآيتين: اسم مبني على الضم في محل نصب ظرف مكان، وهو مضاف.

ومنهم من بناها على الفتح فقال: (حيث). وعلة الفتح على ما ذهب إليه ابن السراج استئصال الكسرة، وقال ابن هشام: والفتح للتخفيف¹¹.

ومنهم من بناها على الكسر أيضاً فقال (حيث). وعلى هذا قرأ من قرأ بالكسر قوله تعالى: «سنستدرجهم من حيث لا يعلمون» [الأعراف: 182].

وتُجرُّ (حيث) أحياناً بحرف الجر (من) فتكون مبنيةً على الضم في محل جر.

ومن أمثلتها قوله تعالى: ((وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ)) [البقرة: 191].

7 انظر الأنصاري، ابن هشام، مغني اللبيب، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية 1411هـ - 1991م. 298/2.

8 انظر: ابن عقيل، بهاء الدين، المساعد على تسهيل الفوائد، تحقيق محمد كامل بركات، دار الفكر، دمشق 1400هـ - 1980م. 529/.

9 انظر المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد، المقتضب، تحقيق عبد الخالق عضية، عالم الكتب. 178/3.

10 انظر ابن هشام، المغني، 298/2.

11 المصدر نفسه، 298/2.

وقوله تعالى: ((سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ)) [القلم: 44]
 وقوله تعالى: ((كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَأَتَاهُمُ الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ)) [الزمر: 25].
 ومن العرب مَنْ يُعْرَبُ (حيث¹²) استشهداً بهذه الآية؛ لكنَّ الصَّوَابَ هو البناء لا الإعراب،
 وقد خُرِّجَتْ قراءةُ الكسرِ هذه على بناء (حيث) على الكسرِ وليس الإعراب.
 وذهب أبو علي الفارسي إلى أن (حيث) قد تقع مفعولاً به، وجعل من ذلك قوله تعالى: (اللَّهُ
 أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ) [الأنعام: 124]؛ لأنَّ المعنى أن الله يعلم المكان المستحق لوضع
 الرسالة فيه، وليس المراد أنه تعالى يعلم شيئاً في المكان، وذكر أن ناصبها (يعلم) محذوف
 مدلولٌ عليه بِـ (أعلم)، لا (أعلم) نفسه؛ لأنَّ أفعال التفضيل لا ينصب المفعول به¹³.
 ويرى أبو البقاء العكبري أنَّ (حيث) في قوله تعالى: (اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ) وقعت
 مفعولاً به، وهو بذلك يتفق مع ما قاله الفارسي في الآية نفسها¹⁴.
 وذهب بعض العلماء إلى تأويل (أعلم) بعالم، فقد ينسب العمل إليه بهذا الطريق، ولا
 يحتاج إلى تقدير عامل غيره¹⁵.

ووردت (حيث) للزمان في قول طرفة:
 للفتى عقلٌ يعيشُ بهِ حيثُ تُهدي ساقه قدمه¹⁶
 إذ التقدير: في زمنِ هدايته. والتقدير الآخر هو أنَّ حيثُ للمكان.
 وجاءت (حيث) مبتدأ في قول الأخطل:
 فإنا حيثُ حلَّ المجدُ يوماً حللناه وسرنا حيثُ سارا¹⁷
 وجاءت (حيث) اسماً في محلِّ جرٍّ مضافاً إليه واستشهد بقول زهير:
 فشدَّ ولم تفرِّجْ بُيوتٌ كثيرةٌ لدى حيثُ ألقَتْ رَحْلَهَا أمُّ قَشَعَمِ¹⁸

12 المصدر نفسه ، ص: 27.

13 المصدر نفسه ، 131/1 فما بعدها، والحيش، ناظر، تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد، تحقيق علي فاخر وآخرين ، دار السلام، القاهرة 1428هـ - 2007م، ص: 2023، و السيوطي، همع الهوامع، تحقيق أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية بيروت 1418هـ - 1998م، 212/1.

14 انظر العكبري، عبدالله بن الحسين، التبيان في إعراب القرآن، تحقيق علي البحايوي، عيسى البابي الحلبي، القاهرة، 1/ 260؛ و الأنصاري، ابن هشام، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت 177/1.

15 انظر الحيش، تمهيد القواعد، ص: 2023.

16 انظر: قباوة، إعراب الحمل، ص220.

17 انظر الفرزدق، الديوان، ص: 726.

18 المصدر نفسه: 17.

ولخص السيوطي القول في (حيث)، فقال: « (حيث) للمكان مثلثاً، و(حوت) وإعرابها لغة، وتلزم الإضافة للجُملة، ونَدَرَ للمفرد وقاسه الكسائي، وتركها أندَر فتعوض «ما»، وجوز الأخصش وقوعها للزمان، وتصرّفها نادرٌ وأنكره أبو حيان، وفي وقوعها اسمٌ إنَّ ومفعولاً خِلافٌ، وزعمها الزجاجُ موصولةً»¹⁹.

أ- استعمال (حيث) للمكان:

وهذا هو الأصل في حيث، كما سبقت الإشارة إليها فيما قبل؛ فهي تستعمل ظرفاً للمكان على اتفاق بين النحاة؛ فسيبويه يقول: «أما حيثُ فمكانٌ بمنزلة قولك: هو في المكان الذي فيه زيدٌ»²⁰.

وقال المبرد: «حيثُ اسمٌ من أسماء المكان مبهمٌ يفسرُه ما يُضافُ إليه فحيثُ في المكان كحين في الزمان..»²¹. وقال صاحب قاموس الأدوات عن حيث: «ظرف مكان مبنيٌّ على الضمِّ في محلِّ نصبٍ»²².

وقد استعمل الفرزدقُ (حيث) في شعره على هذا المعنى وهو المكان، وجاءت أبياتٌ كثيرةٌ في شعره على هذا الاستعمال نذكر بعضها على سبيل المثال لا الحصر.

قال الفرزدقُ:

فَلَعَلَّ بِاهِلَةَ بَنٍ يَعْصُرَ مِثْلَنَا حَيْثُ التَّقَى بِمَنَى مُنَاخِ الْأَرْكَبِ²³

وقال:

يَا بِنَ الْمَرَاغَةِ إِنَّ اللَّهَ أَنْزَلَنِي حَيْثُ التَّقَتْ فِي الذَّرَى الْبَيْضُ الْمَنَاجِبِ²⁴

وقال:

بِذِي الْغَافِ مِنْ وَادِي عُمَانَ فَأَصْبَحَتْ دَمَاؤُهُمْ يُجْرَى بِهَا حَيْثُ تَشْحَبُ²⁵

وقال:

19 انظر السيوطي، همع الهوامع، 152/2.

20 انظر سيبويه، الكتاب، 230/4.

21 انظر المبرد، المقتضب، 54/2.

22 انظر حسين، سرحان، قاموس الأدوات، مكتبة الإيمان، المنصورة 2007، ص: 65.

23 انظر الفرزدق، الديوان، 60/1.

24 المصدر نفسه، 119/1.

25 المصدر نفسه 126/1.

فَلَاقَتْ حَيْثُ كَانَتْ دَمًا وَمَكَانًا حَدِيثَ الْعَهْدِ قَدْ سَدِكَ الْغُبَارَا²⁶
وقال:

كَلَوْنِ الْأَرْضِ مَرَقْدٌ حَيْثُ يُضْحِي بِأَعْلَى التَّلَعِ أَضْمَرَتِ الْحِدَارَا²⁷
وقال:

أَبَا صَالِحٍ حَيْثُ انْتَقَيْنَا دِمَاغَهُ مِنَ الرَّأْسِ عَنْ ضَاغٍ مَفَارِقُهُ حَمْرٍ²⁸
وقد تَرِدُ لِلزَّمَانِ عَلَى مَا وَجَّهَ الْأَخْفَشُ بَيْتَ طَرْفَةٍ:
لِلْفَتَى عَقْلٌ يَعْيشُ بِهِ حَيْثُ تُهْدِي سَاقَهُ قَدَمُهُ²⁹
إِلَّا أَنَّ الْبَيْتَ يَحْتَمِلُ الْمَكَانَ أَيْضًا؛ لَذَا فِدَالَةٌ (حَيْثُ) لِلزَّمَانِ نَادِرَةٌ.

ب- دخول حروف الجرّ على (حيث):

بَيِّنَتْ أَنَّ حَيْثُ اسْمٌ وَلَمَّا كَانَ كَذَلِكَ فَدَخُولُ حَرْفِ الْجَرِّ عَلَيْهِ مَسْمُوحٌ بِهِ، وَقَدْ يَخْتَلَفُ
نِسْبَةُ دَخُولِ حَرْفِ جَرٍّ عَنْ آخِرٍ وَسَأَذْكَرُ ذَلِكَ عَلَى النَّحْوِ الْآتِي:

دخول حرف الجرّ (من) على (حيث):

اسْتَعْمَلَ الْفَرَزْدَقُ (حَيْثُ) مَعَ حَرْفِ الْجَرِّ (مِنْ) فِي سَبْعَةِ مَوَاضِعٍ مِنْ شِعْرِهِ، وَهَذَا هُوَ
الاسْتِعْمَالُ الْغَالِبُ عَلَى حَيْثُ فَقَدْ نَدَرَ جَرُّ (حَيْثُ) بِغَيْرِ (مِنْ).

قال الفرزدق:

وَرَبِّ ابْنِ عَمِّ حَاضِرِ السَّرِّ خَيْرُهُ مَعَ النَّجْمِ مِنْ حَيْثُ اسْتَقَلَّتْ كَوَاكِبُهُ³⁰
وقال:

بَلَّغَنَ الشَّمْسِ حَيْثُ تَكُونُ شَرْقًا وَمَسَّقَطَ قَرْنَيْهَا مِنْ حَيْثُ غَابَا³¹
وقال:

وَمَا زِلْتُ أُزْجِي الطَّرْفَ مِنْ حَيْثُ يَمَمَّتْ

²⁶ المصدر نفسه، 324/1.

²⁷ المصدر نفسه، 323/1.

²⁸ المصدر نفسه، 301/1.

²⁹ انظر ابن يعيش، شرح المفصل، إدارة الطبعة المنيرية، مصر. 92/4، و قباوة، ص: 220.

³⁰ انظر الفرزدق، الديوان، 60/1.

³¹ المصدر نفسه، 174/1.

مَنْ الْأَرْضِ حَتَّى رَدَّ عَيْنِي حَسِيرُهَا³²

وقال:

وَأَكْوِي حَيَاشِيمَ الصُّدَاعِ وَأَبْتَعِي مَجَامِعَ دَاءِ الرَّأْسِ مِنْ حَيْثُ يَنْقَعُ³³

وقال:

إِذَا هَبَطَ النَّاسُ الْمُحَصَّبَ مِنْ مَنِيَّ عَشِيَّةَ يَوْمِ النَّحْرِ مِنْ حَيْثُ عَرَّفُوا³⁴

وقال:

مَتَى يُمْنَعُ الطَّائِي مِنْ حَيْثُ يَرْتَقِي يُكُنْ مَغْنَمًا مِنْ طَيِّبٍ فِي الْمَقَاسِمِ³⁵

وقال:

مَنْ يَجْرَحَا فَكَأَنَّمَا يُرْمَى بِهِ مِنْ حَيْثُ يَرْتَفِعُ الشُّبُوبَ الْأَعْصَمُ³⁶

وهذا الاستعمال شائع في استعمال العرب، وورد في مصادر العربية، فقد جاء في القرآن الكريم: «وَأَنَاهُم الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ» [النحل:2]، وقال تعالى: « سنستدرجهم من حيث لا يعلمون» [الأعراف:182].

وقال أبو العتاهية:

وَقَدْ يَهْلِكُ الْإِنْسَانُ مِنْ بَابِ أَمْنِهِ وَيَنْجُو بِإِذْنِ اللَّهِ مِنْ حَيْثُ يَحْدَرُ³⁷

ولا يخفى أن (حيث) في هذه المواضع، ظرف مبني على الضم في محل جر بحرف الجر.

دخول (إلى) على (حيث):

كثُر استعمال الفرزدق ل(حيث) مجرورة ب(إلى) في شعره مع أن دخول (إلى) على (حيث) قليل في العربية، فقد استعملها الفرزدق في ثلاثة عشر موضعاً من شعره:

قال الفرزدق:

ومثلك قد أتعبت حتى أنحتها إلى حيث أترت من فصي رجالها³⁸

32 المصدر نفسه، 595/1.

33 المصدر نفسه، 45/2.

34 -المصدر نفسه، 127/2.

35 انظر الفرزدق، الديوان، 506/2.

36 انظر الفرزدق، الديوان، 525/2.

37 انظر البغدادي، عبد القادر، خزنة الأدب، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي ط5، القاهرة 1418هـ- 1997م.

172/8.

38 انظر الفرزدق، الديوان 2/ 309

- إلى حيث صارت من لؤي بن غالب إلى بيته أحسابها وظلالها³⁹
وقال:
وكيف تلاقي دارماً حيث تلتقي ذراها إلى حيث النجوم التوائم⁴⁰
وقال:
هدى تساق إلى حيث الدماء له يبللن من علق الأجواف كئانا⁴¹
وقال:
وأنت امرؤ من ذهل شيبان ترتقي إلى حيث ينمي مجدها من سمائها⁴²
وقال:
رأيت أبا بن الوليد نمت به إلى حيث يعلو في السماء سحابها⁴³
وقال:
إلى حيث مد الملك أطناب بيته
على ابن أبي الأعياص في المنزل الرحب⁴⁴
وقال:
إذا هي أدتني إلى حيث تلتقي طوالب حاجات بعيد مسيرها⁴⁵
وقال:
إلى حيث تلقاني تميم إذا بدت وردت على قوم عداة لتنصرأ⁴⁶
وقال:
مئعن ويستحيين بعد فرارهم إلى حيث للأولاد يطوى صغيرها⁴⁷
وقال:
وكلتاها فينا إلى حيث تلتقي عصائب لاقى بينهن المعرف⁴⁸

39 المصدر نفسه 2/ 320

40 المصدر نفسه 2/ 570

41 المصدر نفسه 2/ 599

42 المصدر نفسه 1/ 21

43 المصدر نفسه 1/ 100.

44 المصدر نفسه 1/ 131.

45 المصدر نفسه 1/ 410.

46 المصدر نفسه 1/ 560.

47 المصدر نفسه 1/ 595.

48 المصدر نفسه 2/ 124.

وقال:

وما من بلاءٍ مثلُ نَفْسٍ رَدَدَتْهَا إلى حيثُ كانتُ وهي عندَ المُحَنِّقِ⁴⁹

وقال:

نَمَاهُ أبو موسى إلى حيثُ تنتهي من الأرضِ من دونِ السَّمَاءِ جِبَالُهَا⁵⁰
وأرى أَلَا مَبْرَزَ للعلماءِ بعدَ اتساعِ الفرزدقِ في هذا الاستعمالِ في نعتهم إِيَّاهُ بالندرة! ألم
يستشهد الكوفيون بالبيت الفرْدُ؟!
دخول الباء على حيث:

واستعمل الفرزدق حرف الجرّ الباء مع حيث وهو نادرٌ فقد قال صاحب همع الهوامع: «
وندر جرّها بالباء»⁵¹، واستشهد بشطر بيت لم يُعرفَ تَمَتُّهُ:

كان مَنَّا بحيثُ يُعَكِّي الإزارُ.....⁵²

وخرج هذا الاستعمال عند الفرزدق من هذا الحكم؛ أي النادر، فقد ورد دخول حرف الجرّ
الباء على حيث في ثمانية مواضع؛ قال الفرزدق:

1- ألم يأتِ مَنَّا رَبُّ كُلِّ قَبِيلَةٍ بحيثُ حَمَارُ القَوْمِ يُلَقَى حِصَابُهَا⁵³

وقال:

2- فَطَافَتْ بِالْهَبِيرِ بِحَيْثُ كَانَتْ بِدِرَّتِهَا تَعَهَّدُهُ مِرَارًا⁵⁴

وقال:

3- نَمَى بِكَ مِنْ فَرَعِي رَيْعَةً لِلْعُلَا بحيثُ يَرُدُّ الطَّرْفَ للعينِ نَاطِرُهُ⁵⁵

وقال:

4- كَأَنَّ نَقَاءً مِنْ عَالِجٍ أَرَزَّتْ بِهِ بحيثُ التَّقَتْ أَوْرَاكُهَا وَخُصُورُهَا⁵⁶

وقال:

49 المصدر نفسه 160/2.

50 المصدر نفسه 243/2

51 انظر: السيوطي 153 / 2، وحمودة، فتحي بيومه، ما فات الإنصاف من مسائل الخلاف، ص 99

52 انظر: السيوطي 153 / 2

53 انظر الفرزدق، الديوان 109/1

54 المصدر نفسه 324/1

55 المصدر نفسه 522/1

56 المصدر نفسه 585/1

5- فَأَصْبَحْتُ قَدْ كَادَتْ بُيُوتِي يَنَالُهَا بِحَيْثُ انْتَهَى سَيْلُ التَّلَاعِ الدَّوَانِعِ⁵⁷

وقال:

6- وَقَدْ عَلِمْتُ ذَاكَ الْبَرِيَّةَ كُلُّهَا بِحَيْثُ التَّقَتِ رُكْبَانُهَا وَرِجَالُهَا⁵⁸

وقال:

7- وَرَدِّي السَّوْطَ مِنْكَ بِحَيْثُ لَاقِي لِكَ الْحَقَبِ الْوَضِينَ بِحَيْثُ جَالَا⁵⁹

وقال:

8- فَأَصْبَحَ مَطْرُوحًا وَرَاءَ غُنَائِهِ بِحَيْثُ التَّقَى مِنْ نَاجِحِ الْبَحْرِ سَاحِلُهُ⁶⁰
وهذا يدل على أن الفرزدق، وهو العالم بألسنة العرب، لم يرَ ضيراً في هذا الاستعمال، وأن عنده من الأدلة الفصيحة على هذا الاستعمال، فهو حافظة لأشعار العرب راوية لها، وبناءً على هذا نستطيع القول بإباحة هذا الاستعمال وإشاعته.

دخول (في) على (حيث):

واستعمل الفرزدق (حيث) في محلّ جرّ ب (في) في ثلاثة أبيات فقال:

1- وَجَدْنَا قِلَادَ اللَّؤْمِ حِلًّا لَطِيْبِي مُقَارِنَهَا فِي حَيْثُ بَاتَتْ وَظَلَّتِ⁶¹

وقال:

2- لِقَاؤُكَ فِي حَيْثُ التَّقِينَا وَإِنَّمَا أَطَعْتُ مَوَاتِيْقَ الْجَرِيِّ الْمُكْرَرَا⁶²

وقال:

3- نَمَاهُ أَبُوهُ فِي حَيْثُ اسْتَقَرَّتْ قُضَاعَةٌ فَوْقَ عَادِيٍّ جَسِيمِ⁶³

دخول حرف الجرّ (على) على (حيث):

وقد جاء دخول حرف الجرّ (على)، على حيث في استعمال الفرزدق في قوله:

1- طَلِيْقُ أَبِي الْأَشْبَالِ أَصْبَحَ جَارُهُ عَلَى حَيْثُ لَا يَدُنُو مَنْ الطَّوْدِ طَائِرُهُ⁶⁴

وقال:

57 المصدر نفسه 31/2

58 المصدر نفسه 229/2

59 المصدر نفسه 232/2

60 المصدر نفسه 345/2

61 المصدر نفسه 190/1

62 المصدر نفسه 559/1

63 المصدر نفسه 447/2

64 المصدر نفسه 454/1

2- ونحن ضَرَبْنَا مِنْ شُتَيْرِ بْنِ خَالِدٍ عَلَى حَيْثُ تَسْتَقِيهِ أُمُّ الْجَمَاحِمِ⁶⁵

ج - إضافة (حيث) إلى المفرد:

(حيث) من الظروف المبنية الملازمة للإضافة إلى الجملة الاسمية، وقال صاحب المعجم الوافي: «والأحسن ألا يكون الخبر فعلاً، نحو: أَجْلَسُ حَيْثُ زَيْدٌ جَالِسٌ»⁶⁶. وتُضَافُ حَيْثُ إِلَى الْجُمْلَةِ الْفِعْلِيَّةِ بِكَثْرَةٍ، وإضافة حيث إلى الجملة اتفاق بين العلماء سَرَى.

وَمَنْعُوا إِضَافَتَهَا إِلَى الْوَاحِدِ، فَقَالَ ابْنُ السَّرَّاجِ فِي مَا مَنَعَ الْإِضَافَةَ إِلَى الْوَاحِدِ وَأَضِيفَ إِلَى الْجُمْلَةِ، فَقَالَ: «وذلك حيث، وإذا، وإذا، فأما حيث فإن من العرب من يبنها على الضم، ومنهم من يبنها على الفتح، ولم تجيء إلا مضافةً إلى جملة نحو قولك: أقوم حيث يقوم زيد، وأصلي حيث يصلي، فالحركة التي في الثاء لالتقاء الساكنين، فمن فتح فمن أجل الياء التي قبلها، وفتح استثقالاً للكسر، ومن ضم فيشبهها بالغايات؛ إذ كانت لا تُضَافُ إِلَى وَاحِدٍ...»⁶⁷.

وقال ابن يعيش: «ولا يُضَافُ إِلَى غَيْرِ الْجُمْلَةِ»⁶⁸، وقد جاءت حيث مضافةً إلى الواحد (المفرد) في بعض أشعار العرب واستشهد العلماء بقول الشاعر:

أَمَا تَرَى حَيْثُ سُهَيْلٌ طَالَعَا نَجْمًا يُضِيءُ كَالشَّهَابِ لَامِعًا⁶⁹

فحيث هنا مضافةً إلى المفرد (سهيل) مضاف إليه وهذه الإضافة نادرة على مذهب البصريين بينما أخذها الكوفيون قياساً فأجازوا إضافة حيث إلى المفرد⁷⁰.

وروي البيت برفع سهيل⁷¹ وعلى هذه الرواية فإن حيث مضافةً إلى الجملة فسهيل مبتدأ وجملة المبتدأ مع خبره المحذوف في محل جر مضاف إليه، وقال ابن هشام: «ورأيت بخط

65 المصدر نفسه 2/ 569.

66 انظر الحمد، توفيق علي، والزعبي، يوسف جميل، المعجم الوافي في أدوات النحو، دار الأمل، ط2، 1414هـ-1993. ص: 148.

67 انظر ابن السراج، الأصول في النحو، تحقيق عبد الخالق الفتلي، مؤسسة الرسالة. 2/ 142.

68 انظر: ابن يعيش 4/ 90.

69 انظر: البغدادي 3/ 7.

70 المصدر نفسه 3/ 7.

71 المصدر نفسه 3/ 7.

الضابطين: أما ترى حيثُ سهيلٌ طالعا... بفتح ثاءٍ حيثٍ وخفضٍ سهيلٍ، وحيثُ بالضمِّ وسهيلٌ بالرفع؛ أي موجودٌ فحذفُ الخبر»⁷².

وقد استعمل الفرزدقُ حيثُ مضافةً إلى المفرد في موضعين فقال:

- وكيفُ تُلَاقِي دارِمًا حيثُ تلتقي * ذُرَاهَا إلى حيثُ النُجُومِ التَّوَائِمِ⁷³

و قال:

وَنَطَعُهُمْ حيثُ الحُبَا بعد ضربهُم * بِيضِ المَوَاضِي حيثُ لِي العَمَائِمِ⁷⁴

ويبقى هذا الاستعمال نادراً وتبقى الشواهدُ على هذا الاستعمال محدودةً وإن سُمِعَتْ، وهذان الشاهدان رُويَا بالكسر والرفع، لذا إباحةُ هذا الاستعمال، تفتقرُ إلى ما يقويها.

ومن الملاحظُ في استعمال الفرزدقٍ لحيثُ أنه لا يبالي بندرة هذا الاستعمال أو ذاك وهذه هي طبيعةُ الفرزدقٍ ونفسيتهُ المُتَمَرِّدَةُ التي تشطُّ عن المألوف، كيف لا وهو الذي حَيَّرَ علماء اللغة والنحو، ولَمَّا اعترضوا على بعضِ قولِهِ أجابهم: « عليّ أن أقول وعليكم أن تَحْتَجُّوا»⁷⁵.

الخاتمة:

استعمل الفرزدقُ حيثُ بصورٍ متنوّعةٍ فقد جاءت في شعره للمكان على ما هو شائعٌ وجاءت محرورةً بحروف الجرِّ (من، وإلى، والباء، وعلى، وفي)، بالإضافة إلى أنه استعملها مضافةً إلى الجملة والمفرد.

وجاءت حيثُ في كلام العرب على لغاتٍ؛ فقد وردت حوثٌ على لغةٍ طيِّبٍ و جاءت حيثُ مثلثةً التاء، ومبنيّةً ومعربةً على خلاف بين العلماء.

وجاءت حيثُ للمكان وهذا ما اتفق عليه العلماء إلا أنّها جاءت دالةً على الزمان على استحياءٍ وضعفٍ.

ونستطيعُ أن نخلص من البحث إلى النتائج الآتية:

1. استعمل الفرزدقٍ حيثُ للمكان.

72 انظر ابن هشام، المعنى 307/2.

73 انظر الفرزدق، الديوان 570/2.

74 الحُبَا: جمع حُبوة؛ وهو أن يجمع الرجل ظهره وساقيه بعمامته، وقد يحتبي بيديه. و انظر ابن يعيش 92/4، و الموزعي

243، وانظر البغدادي 4/7.

75 انظر الفحّام، شاكر، الفرزدق، ص: 456.

2. استعمال الفرزدق حيث مجرورة بحروف جرّ متعدّدة من دون مبالاة بندرة أو قلة.
 3. إكثار الشاعر من الاستعمال يخرج استعمال حيث من حكم الندرة إلى الشيوخ، والإباحة.
 4. استعمال الفرزدق حيث مضافةً إلى الجملة وهذا ما اتفق عليه العلماء.
 5. استعمال الفرزدق حيث مضافةً إلى المفرد. وهذا الاستعمال لا يبرر إضافة حيث إلى المفرد وإن سُمعت بعض روايات الأبيات المستشهد بها على هذه الإضافة.
- وفي هذا الاستعمال الواسع لحيث دليل على سعة اللغة العربيّة ومدى قدرتها على استيعاب الاحتمالات وكثرة الجوازات فيها ومرونتها.

المصادر والمراجع

1. الأندلسي، أبو حيّان، تفسير البحر المحیط، تحقيق عادل عبد الموجود ومحمد عوض، دار الكتب العلمية، بيروت 1413هـ - 1993م.
2. البغدادي، عبد القادر، خزنة الأدب، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي ط5، القاهرة 1418هـ - 1997م.
3. الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، ط3، بيروت 1304هـ - 1984م.
4. الجيش، ناظر، تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد، تحقيق علي فاخر وآخرين، دار السلام، القاهرة 1428هـ - 2007م.
5. حسين، سرحان، قاموس الأدوات، مكتبة الإيمان، المنصورة 2007.
6. الحمد، توفيق علي، والزعيبي، يوسف جميل، المعجم الوافي في أدوات النحو، دار الأمل، ط2، 1414هـ - 1993.
7. حمودة، فتحي بيومة، ما فات الإنصاف من مسائل الخلاف. د.ت.
8. ابن السّراج، الأصول في النحو، تحقيق عبد الخالق الفتلي، مؤسسة الرسالة.
9. سيبويه، كتاب سيبويه، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، ط3، مصر 1408هـ - 1988م.
10. السيوطي، همع الهوامع، تحقيق أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت 1418هـ - 1998م.

11. ابن عقيل, بهاء الدين, المساعد على تسهيل الفوائد, تحقيق محمد كامل بركات, دار الفكر, دمشق 1400هـ - 1980م.
12. العكبري, عبدالله بن الحسين, التبيان في إعراب القرآن, تحقيق علي الجاوي, عيسى البابي الحلبي, القاهرة.
13. الفرزدق, شرح ديوان الفرزدق, ضبط معانيه وشرحه إيليا الحاوي, دار الكتاب اللبناني, بيروت 1983م.
14. قباوة, فخرالدين, إعراب الجمل وأشباه الجمل, دار القلم العربي, ط5, حلب 1409هـ, 1989.
15. المبرد, أبو العباس محمد بن يزيد, المقتضب, تحقيق عبد الخالق عزيمة, عالم الكتب.
16. الموزعي, نور الدين, مصابيح المغاني في حروف المعاني, تحقيق عائض العمري, دار المنار, القاهرة 1414هـ - 1993م.
17. الأنصاري, ابن هشام:
- أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك, تحقيق محيي الدين عبد الحميد, المكتبة العصرية, بيروت. د.ت.
 - مغني اللبيب, تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد, المكتبة العصرية 1411هـ - 1991م.
18. ابن يعيش, شرح المفصل, إدارة الطبعة المنيرية, مصر.

Hint Dinlerinde Acıdan Kaçışın Bir Yolu Olarak Ötanazi*

Necati SÜMER*

ÖZET

Ötanazi, ölümcül bir hastalığa yakalanan kişiye, acı çekmemesi için bilinçli olarak yapılan bir uygulamadır. Burada, kişinin kendisinin veya bir yakınının talebi üzerine hayatına son vermesi durumu vardır. Amaç, kişiyi dayanılmaz ağrılarından ve acılarından kurtarmaktır. Geçmiş zamanlardan beri başvurulan bu yol, bugün modern dünyada yoğun olarak tartışılmaktadır. Bazı toplumlar ötanaziyi resmi bir uygulama haline getirirken bazıları da etik olmadığı gerekçesiyle onu yasaklamıştır. Hint dinlerinin ötanaziye yaklaşımı nasıldır? Çalışmada cevabı aranan temel soru budur. Bu makalede karşılaştırmalı bir yöntemle ve tarihsel sıralamasına uygun olarak Hinduizm, Budizm ve Caynizm'in ötanaziye bakışı ele alınmıştır. Üç dinin, hayatı önceleyen tutumunun ötanaziye bakışın sınırını ortaya koyduğu görülmüştür. Çünkü ister kutsal ister dindışı olarak kabul edilsin bütün toplumlarda hayata, değer verilmiştir. Dinlerin ve yönetimlerin hayat hakkını, kişi için savunması ve muhafaza etmesi önemli bir gereklilik olarak ön plana çıkmaktadır.

* “Bu makale, 2015 yılında Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Dinler Tarihi Anabilim dalında hazırlanmış Doktora tezinden üretilmiştir.”

** Yrd. Doç. Dr. Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Dinler Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

Anahtar Kavramlar

Hayat, Acı, Ötanazi, Hinduizm, Budizm, Caynizm

ABSTRACT

Euthanasia is the practice of intentionally ending a life of person who is suffering a terminal illness in order to relieve pain. Euthanasia is understood as the termination of life at the request of either a patient or a relative. The purpose herein is to relieve the patient from intractable suffering and pain. The practice of euthanasia which has been applied since past times is at the center of controversial discussions in today's modern society. While some societies have accepted euthanasia as a legal practice, others have banned it on the grounds that it is not ethically correct. What about the approach taken by the Indian religions on euthanasia? This is the main question to which the answer is searched in the study. We attempted to discuss the perspectives of religions of Hinduism, Buddhism and Jainism on euthanasia by means of a comparable method and in accordance with the chronology. We understood that the attitude of all three religions prioritizing life limits the perspective of euthanasia; for life, either it is sacred or profane is a prized right in all societies. It is of necessity that both religions and administrations should defend and preserve this right for their people.

Keywords

Life, Pain, Euthanasia, Hinduism, Buddhism, Jainism

Giriş

Hayat, insana bahşedilen en değerli hediyedir. Onu, istediğimiz gibi yaşamak elimizdedir. Bize sunulan bu fırsatın değerini bilmek için bazen fiziksel ve ruhsal acılarla sınanırız. Esasında bu durum hayatın değerinin daha iyi anlaşılmasını sağlar. Fakat bazı insanlar, hayatın zorluklarına tahammül etmek yerine ondan kaçmak ister. İşte ötanazi, böyle bir kaçış durumudur. Başkasından yardım alarak hayatını bilinçli olarak sonlandırmak, insanın öteden beri seçtiği bir yoldur. Peki, Hint inanç sistemlerinin bu uygulamaya bakışı nasıldır? Ötanazinin Hinduizm, Budizm ve Caynizm'deki yeri nedir? Bu soruların cevabını bulmak, çalışmanın temel amacı olacaktır.

1) Ötanazi

Ötanazi¹, bir insan veya hayvanın çaresiz ve tedavi edilemez durumlarıdaki acılarına son vermek için ağrısız bir şekilde ölümünü gerçekleştirmektir. Bu kavram, tıp literatüründe iyileşmesi mümkün olmayan bir hastanın kendisinin veya yakınlarının talebi üzerine hayatına son vermeye yönelik her türlü faaliyet şeklinde tanımlanır.²

Tıpta ötanazi, pasif ve aktif olmak üzere ikiye ayrılır. Pasif ötanazi, yaşam destekleyici tedaviyi sunmayarak veya sona erdirerek hastanın ölümünü sağlamaktır. Aktif ötanazi ise hastanın hemen ölmesine neden olacak ölümcül dozdaki ilacı vererek ölümünü gerçekleştirmektir.³

Pasif ve aktif ötanazi ayrımının temelinde iki tez yatmaktadır. Birinci teze göre aktif ötanazide bir eylem söz konusuysen, pasif ötanazide yalnızca bir kaçınma veya kişinin ölümüne sebep olabilecek şeylere müdahale etmeme durumu vardır. Çifte etki doktrini diye de adlandırılan ikinci teze göre ise aktif ötanazide ölüm amaçlanırken, pasif ötanazide ölüm sadece öngörülmektedir.⁴

Aktif ötanazinin gönüllü ötanazi, gönülsüz ötanazi ve istemsiz ötanazi olmak üzere üç şekli vardır. Gönüllü ötanazi hastanın talebi üzerine, istemsiz ötanazi herhangi bir talebi olmadığı halde hastanın çektiği acılara son vermek amacıyla, gönülsüz ötanazi ise hastanın onay veremeyecek durumda iken ona uygulanan bir ötanazi şeklidir.⁵

Günümüzde birçok ülkede sıkça başvurulanan bir yöntem olan ötanazi, eskilere dayanan bir uygulamadır. Eski Yunan'da ötanazi, belli şartlar altında onurlu bir ölüm olarak görülmüş ve tedavi edilemez hastalar için acıdan kaçmanın bir yolu olmuştur. Atina gibi bazı Yunan şehirlerinde yaşayan insanlar, yönetimden kendilerine ötanazi uygulanmasını istemiş fakat Sokrat,

¹ Ötanazi, Yunanca "euthanasia"dan gelmektedir. "Euthanasia", güzel anlamında kullanılan "eu" ile ölmek anlamına gelen "thanatos" kelimelerinin birleşmesinden meydana gelmiştir. Dolayısıyla bu kelime kibar veya güzel ölüm anlamına gelmektedir. Bkz. John Keown, *Euthanasia, Ethics and Public Policy: An Argument against Legalisation*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), s.10.

² Marvin Kohl, "Euthanasia", *Encyclopedia of Ethics*, Ed. Lawrence; Charlotte Becker, 2. Edition, (New York: Routledge Press, 2001), s.492.

³ Sibel İnceoğlu, *Ölme Hakkı, Ötanazi*, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999), s.135.

⁴ İnceoğlu, *Ölme Hakkı, Ötanazi*, s.141.

⁵ Jenifer Fecio McDougall; Martha Gorman, *Euthanasia, A Reference Handbook*, 2. Edition, (California: ABC Clío Press, 2008), s.2.

Platon ve onlar gibi düşünen filozoflar buna karşı çıkmıştır. Bu düşünürler belli şartlar altında dahi ötanaziye doğru bulmadıklarını dile getirmiştir.⁶

Ötanazi, antik dönemlerde olduğu gibi Orta Çağ boyunca da genellikle hoş karşılanmamıştır. Özellikle Batı'da 15 ve 16. yüzyılda Kilise, ötanazi gibi intihar anlamına gelebilecek her türlü eylemi yasaklayıp bu tür eylemlerde bulunanlara sert yaptırımlar uygulamıştır. Fakat 19. yüzyılın sonlarına gelindiğinde bazı tıbbi sektörler ve bilimsel topluluklar ötanaziye destek vermiştir.⁷ Zamanla ötanazi yasallaşma sürecine girmiştir. Ötanaziye yasalılaştıran ilk öneri, 1870'lerde sunulmuştur. Ötanazi hakkındaki bu ilk öneri, bir hekim tarafından umutsuzca acı çeken bir hastaya kapsamlı bir tedavi uygulanarak, yaşam olanaklarını kısıtlayıp hastanın acısına son verme şeklinde sonuçlanmıştır. Thomas More ve Francis Bacon da 19. yüzyılın sonlarında ötanazi üzerine kafa yormuştur. More, ötanazide hekimlerin etkisinden hiç söz etmeyerek pasif ötanaziye vurgu yapmıştır. Bacon da aktif öldürmenin doğru olmadığını belirtmiştir.⁸

Tıbbi teknik alanında 19. yüzyılın ikinci yarısında yaşanan önemli gelişmeler, ötanazi yöntemleri üstüne bazı tartışmaları beraberinde getirmiştir. Bir yandan umutsuzluktan ölmek isteyen hastaların durumu diğer yandan gelişen cerrahi müdahale ve tıbbi destek sistemleri, ötanazi tartışmasını iyice alevlendirmiştir. Bütün tartışmalar sonucunda 1960'lardan itibaren ötanazi, Avrupa ve Amerika'da yaygınlık kazanmıştır.⁹ Günümüz dünyasının bir gerçeği haline gelen ötanazi, acaba Hint coğrafyasında nasıl karşılanmıştır? Bu soruya Hinduizm, Budizm ve Caynizm ölçeğinde cevap bulmaya çalışacağız.

2) Hinduizm'de Ötanazi

Belli bir kurucusu ve inanç sistemi bulunmayan Hinduizm, Hint alt kıtasında ortaya çıkmış en eski gelenektir. MÖ 1300-800 yılları arasına ait

⁶ Lisa Yount, *Right to Die and Euthanasia*, Revised Edition, (New York: Facts on File Publishing, 2007), s.5.

⁷ Barry Rosen Feld, *Assisted Suicide and The Right to Die, The Interface of Social Science, Public and Medical Ethics*, (Washington: American Psychological Association, 2004), s.24-26.

⁸ Shai J. Lavi, *The Modern Art of Dying, A History of Euthanasia in the United States*, (Princeton: Princeton University Press, 2005), s.4.

⁹ Lavi, *The Modern Art of Dying, A History of Euthanasia in the United States*, s.4.

olan Veda ilahileri ile daha sonraki dönemde derlenen Brahmanalar, Upanişadlar, çeşitli destan ve kanun kitapları Hinduizm'in kutsal literatürünü oluşturmaktadır. Bu inanç sisteminin en belirgin özellikleri kast sistemi, karma doktrini ve *samsara*dır.¹⁰ Hindular, çoğunlukla politeist bir inanca sahiptir. Hinduizm'de yüzlerce Tanrı'nın varlığı görülsede Brahma, Vişnu ve Şiva Tanrı üçlüsü ön plana çıkmaktadır. Hindular Tanrı'yı temsil eden heykel ve suretlere tapar, onlara hediyeler sunar. Onların kurban törenleri ve hac ziyaretleri gibi dinsel ritüelleri de vardır.¹¹ Hinduizm'in ötanazi anlayışını ele almadan önce bu inanç sisteminin hayata ve ölüme nasıl baktığını irdelememiz gerekir.

Sanatana Dharma adı verilen Hinduizm, ezeli ebedi din anlamındadır. Hindu felsefesine göre *dharma*, birey ve toplumun ahlaki kurallara göre bir hayat sürmesi anlamına gelir. Hindular için hayat rehberi olan *dharma*, hem yasa hem de din demektir. Hindular sorumluluk ve görevlerini bu ahlaki yaşam prensibine uygun olarak yerine getirmeye çalışır.¹² Hinduizm'de hayatın gerçek gayesi, kişinin dini ve ahlaki kuralları yerine getirmesi, kendisine ve ailesine yetecek kadar mala sahip olması, cinsel arzularını meşru bir şekilde karşılaması ve bunları yaptıktan sonra *samsara* çarkından kurtulup mutlak kurtuluşa ulaşmasıdır.¹³ Hinduizm, hayat gibi ölümü de uzun soluklu bir eylem olarak görür. O, ölümü birey için hayatın sonu değil daha önceki eylemlerine bağlı olarak kişinin ruh göçü sürecine girmesi ve neticede yeni bir hayatın takip edilmesi olarak ifade eder. Hinduizm'de ölüm, bir anlamda ruhun mola vermeden tekrar yeni bir bedende yeni bir yolculuğa çıkması demektir.¹⁴

Hindu inancında ölüm aynı zamanda iyilikle kötülük arasındaki dengeyi koruyan, yeryüzünde hızlı nüfus artışını engelleyen ve insan hayatına ölçü

¹⁰ Hint düşüncesinde karma doktrinine bağlı olarak ruhun sürekli bir ruh göçü sürecinde bulunmasını veya dünyadaki doğum, ölüm ve yenedoğuş döngüsünü ifade eden bir kavramdır. Ali İhsan Yitik, *Hint Dinleri*, (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2005), s.8.

¹¹ Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, (Konya: Vadi Yayınları, 1998), s.172.

¹² Namita Nimbalkar, *Euthanasia: The Hindu Perspective*, National Seminar on Bio Ethics, 24-25 January, Joshi- Bedekar College, Thane, 2007, s.56.

¹³ Ali İhsan Yitik, "Hinduizm", *Yaşayan Dünya Dinleri*, Ed. Şinasi Gündüz, (İstanbul: DİB Yayınları, 2007), s.290.

¹⁴ Karel Werner, *A Popular Dictionary of Hinduism*, (Richmond: Curzon Press, 2005), s.39.

ve değer veren bir eylem olarak görülür. O, acı ve ıstıraplı hayattan kurtulmanın da bir aracıdır. Hinduizm'e göre ölüm anı yaklaştığı zaman insanın duyularında bir zayıflama meydana gelir ve kişinin zihni melekeleri etkisizleşir. Bu durumda duyular dış dünyayla iletişim kurmayı bırakır ve tamamen ruhun (*atman*)¹⁵ merkezinde yoğunlaşır. Atman, Hinduizm'de değişmeyen bir öz veya cevheri ifade etmektedir. Bütün duyuların burada yoğunlaşması neticesinde ruh, hayat nefesleriyle birlikte bedenın deliklerinden çıkar. Böylece ruh, bedeni cansız bir ceset yığını halinde bırakmış olur.¹⁶

Hinduizm inancına göre ruhun bir sonraki bedene geçmesi için onun maddi olan vücuttan kurtulması gerekir. Bedenin ölümüyle atman, tenasüh yoluyla başka bir hayata tekrar doğabilmektedir. Fakat burada atman için amaç, sonsuz yeniden doğuş çemberi olan samsaradan kurtulmaktır. Hinduizm'de kişi, fenomenler dünyasının temelindeki yüce hakikat olan Brahma'nın bilgisine ulaştınca tenasühten kurtulur. Bu anlamda ölüm, *mokşaya*¹⁷ ulaşmak isteyen bir Hindu için ciddi bir aşamadır.¹⁸ Hinduizm'de bedenden değiştirilebilen ve kendisinden kurtulunabilen bir eşya gibi görüldüğü için ruhun varlığı ve yaşayacağı bu süreç daha çok önemsenir. Hindular, fiziksel ölümü bir son olarak görmediğinden kutsal metinleri *Bhavağadgita*,¹⁹ ölümü yıpranan bir elbisenin değiştirilmesine benzetmiştir. Bu kutsal metin, ölenler için üzülmemeyi tavsiye ederek insanların yeni bir vücutta yeni bir elbise giyer gibi tekrar ruh bularak dönüş yapacaklarını söylemiştir.²⁰

¹⁵ "Sanskritçede nefes ve ruh gibi anlamlara gelen bu kavram, Hint felsefesinde kâinatın özünü oluşturan sabit bir öz veya ruhu ifade etmektedir." Bkz. Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, s.48.

¹⁶ Güngör, Ali İsmail Güngör, "Ölüm Ötesi", *Dinler Tarihi*, Ed. Ahmet Hikmet Eroğlu, (Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, 2013), s.240.

¹⁷ Diğer adı Nirvana da olan bu terim, kişinin doğum ölüm çemberinden ve bunun neden olduğu her türlü acı ve kederden kurtulup mutlak aydınlanmaya ulaşması anlamına gelmektedir. Bkz. Yitik, *Hint Dinleri*, s.9.

¹⁸ Kyoko Murata, *Grieving Tradition in a New Land: Hindu Death and Dying Rituals in America, Religion, Death and Dying*, Vol.1, (California: Praeger Perspectives Publishers), 2010, s.127. James, G., Lochtefeld, *The Illustrated Encyclopedia of Hinduism*, (New York: The Rosen Publishing Group, 2002), s.127.

¹⁹ Hinduizmde kaynağı beşeri olan ve Mahabharata destanının yedi yüz beyitlik küçük bir bölümünü oluşturan metindir. Hinduların dini hayatı üzerinde önemli etkisi olan bir kutsal metin olarak bilinmektedir. Bkz. Yitik, *Hint Dinleri*, s.27.

²⁰ Klaus K., Klostermaier, *A Concise Encyclopedia of Hinduism*, (Oxford: Oneworld Oxford Publishing, 2003), s.57.

Hindular, ölüme yükledikleri derin anlamdan dolayı ölen kişinin cesedini yakarak dünyadaki son görevini yerine getirir. Bu çerçevede Hinduizm'de ölenler için törenler genellikle iki amaç için yapılmaktadır. Birincisi, ölen kişinin cesedinin başında kutsal tütsüler yakarak ölünün zihnini sakinleştirmektir. Diğeri ise cesedi yakıp küllerini Ganj Nehri'ne atmak suretiyle vücudu arındırmaktır. Bazı durumlarda ölen kişinin avucuna inek kuyruğu konulur. Hindu inancına göre bu kuyruk sayesinde ölen kişi, ruh göçü sırasında Vaitarani Nehri'ni kolaylıkla geçebilmektedir. Hinduizm'de ölen kişinin karmik unsurların verdiği karmaşadan kurtulması için onun zihni bazı dualarla sakinleştirilmeye çalışılır. Ayrıca kişinin korku, keder ve acılarının ortadan kalkması için dini metinler okunur. En sonundaysa ölü için *Antyeshthi Samskara* olarak bilinen bir tören yapılır ve ölünün cesedi yakılır.²¹

Ceset yakıldıktan sonra cenazeye katılanlara tatlı ikram edilir. Hindu inancında bu ikram, törenin başarıyla tamamlandığını ifade eder. Buna benzer ikramlar ölümün onuncu, yirminci günleri ile yıl dönümlerinde yapılır. Tekrarlanan ikramlar sayesinde ölünün bedenden ayrılan ruhunun yeni bir bedene girmesine yardım edilmiş olur. Hinduizm'de cenaze törenleri ruhun cesetten ayrılarak bu dünyayı terk etme ve atalar diyarına ulaşmasını sağlama, onun hayalete dönüşerek dünyadaki yakınlarına zarar vermesini engelleme ve ölümlle birlikte ortaya çıkan manevi kirlenmeyi ortadan kaldırma gibi amaçlarla gerçekleştirilir.²²

Hinduizm'de ölüm, acılı ve ıstıraplı hayattan kurtulmanın aracıyken ölüm sonrası hayat ise karmanın neden olduğu doğum-ölüm döngüsü şeklinde devam eden uzun bir süreçtir. Hinduizm inancına göre bedenden ayrılan ruh tanrılar yurdu (*Devayana*), atalar yurdu (*Pitryana*) ve doğrudan yeniden bedenlenme şeklinde üç yol takip etmektedir. Bedenden ayrılan ruhun hangi yolu izleyeceği ise kişinin daha önceki hayatlarında işlemiş olduğu eylemlerin sonucuna bağlıdır. Hinduizm'e göre yüksek bir cenneti ifade eden tanrılar yurduna daha önceki hayatında çile çeken, Brahman'a aşkla tapınan ve yaşamını ibadetle geçiren dindarlar gider. Atalar yurduna insanlar için faydalı şeyler yapan, ihtiyacı olanlara yardım eden, adalet ve barışa

²¹ Lochtefeld, *The Illustrated Encyclopedia of Hinduism*, s.180.

²² Yitik, *Yaşayan Dünya Dinleri*, s.300.

inanan, dini ayin ve törenleri yerine getiren kişiler gitmektedir. Hinduizm'e göre tanrılar ve atalar yurduna giremeyen ruhlar ise ölümden hemen sonra tekrar dünyada farklı bir varlık formunda bedenlenmektedir.²³

Hayat ve ölüm, Hinduizm'de birbirini tamamlayan önemli süreçlerdir. Fakat bazı olaylar, bu doğal akışı sekteye uğratar. Ötanazi, böyle bir durumdur. Hinduizm'de ötanazi için *tercihte özgürlük* ifadesi kullanılmaktadır. Bu ifade, kişinin tedavi edilemez bir hastalık ya da aşırı yaşlılıkla yüz yüze geldiğinde ıstırap ve acı çekmek yerine kendini öldürmeyi istemesi anlamına gelir. Hinduizm'e göre çaresiz durumdaki bir hasta, resmi olarak yöneticilerden kendini öldürme talebinde bulunursa buna belli şartlar altında onay verilebilir. Öncelik, hastanın tüm imkânlar kullanılarak yaşatılmasıdır. Hinduizm'de ötanazi, son çare olarak gündeme gelmektedir. Fakat bazı Hindu din adamları ötanazinin uygulanmasında sakınca görmedikleri gibi onu teşvik bile etmektedir. Ötanazi hakkında Hinduizm'deki farklı görüşler bu konunun günümüzde tartışılmasına neden olmaktadır.²⁴

Hinduizm'de ötanazinin tartışılma nedenlerinden biri de bu dinin zamanla farklı yerlere yayılması ve bunun neticesinde bünyesinde birçok mezhebin ortaya çıkmasıdır. Mezheplerin ötanazi ile ilgili kendi fikirlerini ileri sürmeleri bu konuda çeşitli bakış açıları ortaya çıkarmıştır. Hindular arasındaki bir görüşe göre karma teorisi gereği ruh ve beden doğru zaman gelmeden birbirinden ayrılamayacağı için doktorun hastasına ötanazi uygulaması doğru değildir. Eğer buna izin verilirse hem doktor hem de hastanın karması bu durumdan zarar görür. Bu anlayış çerçevesinde kişinin kasıtlı olarak hayatını sonlandırmasına izin verilmez. Çünkü bu görüşe göre ötanazi, kötü karmaya neden olacağı için ölüm-doğum çemberini bozmaktadır. Ayrıca bunu yapan kişi, ölüm ve yeniden doğuş çemberini aniden yarıda keserek bu sürece zarar vermiş olmaktadır.²⁵

Hindular arasında ötanazi hakkında yaygın olan başka bir görüşe göre hastanın acısını azaltmak ve onun ağrılı yaşamına son vermek için hastaya yardım edilmelidir. Doktor bu şekilde iyi bir iş yaptığı için hem kendisi

²³ Güngör, *Dinler Tarihi*, s.240-241.

²⁴ Harold G., Coward vd., *Hindu Ethics, Purity, Abortion and Euthanasia*, (New York: State University of New York Press, 1989), s.74.

²⁵ Nimbalkar, *Euthanasia: The Hindu Perspective*, National Seminar on Bio Ethics, s.56.

hem de hastası iyi karma kazanmış olur. Bu konuyla ilgili her mezhep kendine göre bir yorum yapsa da neticede Hinduizm, ötanazi gibi kendini öldürme anlamına gelebilecek her türlü fiilin ruhun geçireceği doğal süreçleri bozduğunu söylemektedir. Hinduizm'e göre bu eylemler aynı zamanda kişilere de kötü karma bırakır. Çünkü bu durum şiddetsizlik²⁶ prensibinin ihlali anlamına gelmektedir.²⁷

3) Budizm'de Ötanazi

Budizm, MÖ 6. yüzyılda Kuzey Hindistan'da yaşadığı kabul edilen Siddharta Gautama Sakyamuni'nin öğretilerine bağlı olarak ortaya çıkan ve daha sonra Asya halkları arasında yayılan bir inanç sistemidir.²⁸ En önemli kutsal metinleri Pali dilinde yazılmış olan Tripitaka (üç sepet) adlı kitaplardan oluşan Budizm, iki temel mezhebe ayrılmıştır. Güney Budizm'i olarak bilinen Hinayana mezhebi Sri Lanka, Birmanya, Tayland ve Laos gibi Güney Doğu Asya ülkelerinde; Kuzey Budizm'i olarak bilinen Mahayana mezhebi ise Tibet, Çin, Japonya ve Kore gibi ülkelerde yayılmıştır.²⁹ Bu dinin hayat ve ölüm hakkındaki görüşlerini bilmek, ötanazi konusunu anlamamıza katkı sağlayacaktır.

Hinduizm içerisinde reformist bir hareket olarak ortaya çıkan ve Budda'nın öğretilerine dayanan bu din, hayatın ebedi olmadığı, acı ve ıstıraplar üzerine kurulu olduğu felsefesine dayanır.³⁰ Herhangi bir Tanrı veya yüce gücün varlığını kabul etmeyen Budizm, hayattaki acı ve ıstıraplardan kişinin ancak kendi çabalarıyla kurtulabileceğini savunur. Budizm'e göre kurtuluş, öncelikle bazı hakikatleri kabul etmeye bağlıdır. Bu çerçevede o, dört hakikati ön plana çıkarır. Birincisi, hayatın acılarla dolu olduğudur. Bu acı ve ıstırapların nedeninin arzu olması ise ikinci hakikattir. Üçüncü

²⁶ Şiddetsizliğin diğer adı Ahimsa'dır. Bu kavram, Caynizm'de hiçbir canlıyı öldürmeme veya hiçbir canlıya zarar vermeme anlamına gelir. Şinasi, Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, (Ankara: Vadi Yayınları, 1998), s.21.

²⁷ Nimbalkar, *Euthanasia: The Hindu Perspective*, National Seminar on Bio Ethics, s.57.

²⁸ Ali İhsan Yitik, "Budizm", *Yaşayan Dünya Dinleri*, Ed. Şinasi Gündüz, (İstanbul: DİB, Yayınları, 2007), s.308.

²⁹ Yitik, "Budizm", s.337.

³⁰ Frederic T.L. Leong-Mark M. Leach, *Suicide Among Racial and Ethnic Minority Groups: Theory, Research and Practice*, (New York: Routledge Press, 2008), s.123.

hakikate göre acı ve sıkıntıları ortadan kaldırmak, bunları istemekten vazgeçmeye bağlıdır. Son olarak arzuların üstesinden gelmek için kişinin *Sekiz Dilimli Yol'u*³¹ takip etmesi gerekir. Budizm'e göre bunları iyi kavrayıp uygulayan kişiler, her türlü arzuyu terk edeceği için onlar samsara çarkından kurtulup *Nirvana'ya*³² ulaşabilirler.³³

Hayata karamsar bir pencereden bakan Budizm'e göre dünya dengeden yoksundur ve onun belirgin özelliği acıdır. İnsanın arzuları engellense bile bireyler yeni arzu ve ıstıraplar peşinde koşarak tekrar acı çekmeye devam eder. Budizm inancı açısından dünyada her şey geçici olmasına rağmen insanlar, nesnelere sanki kalıcılar gibi görmek ister. Bu nedenle onlar, kendi benlikleri sanki sürekliliği ve başka benliklerden bütünüyle bağımsızmış gibi düşünür. Üstelik herkes kendi benliğinin dünya kaygısı için diğer farklı benliklerle yarıştığını zanneder. Oysa Budizm'e göre kendi bedeni ve zihni dâhil olmak üzere insanın arzu ettiği her şey, eninde sonunda bir gün yok olmaya mahkûmdur.³⁴

Hayatın geçici olduğunu ifade eden Budizm, ölümü acılara son vermeyen ve yeni bir hayatta başka bir bedende tekrar kişinin karşısına çıkan bir hakikat olarak görür. Budizm'de ölüm, hayatın kaçınılmaz bir parçasıdır. Bu nedenle Budizm, insanın mümkün olduğu kadar hayatı anlamasını, kabul etmesini ve ölüme hazırlıklı olmasını ister. Budizm'e göre insan, ölüm gerçeğini kabullenmeden yaşamaya çalışırsa hayatın bir anlamı olmayacaktır. Budizm açısından kendisinin, yakınlarının ve mallarının geçici olduğunu anlayan ve bu duruma üzülmemeyen kişiler, ruh huzurunu daha rahatlıkla koruyabilir. Fakat sonsuz olmayan dünya için ağlayanlar, acı ve ıstırapla-

³¹ Budda'nın hayatının dört hakikati olarak ortaya koyduğu, acının dindirilmesi ve Nirvana'ya ulaşmanın yolu olarak önerdiği sekiz temel yoldur. Bunlar doğru bilgi/iman, doğru amaç/düşünce, doğru konuşma, doğru davranış, doğru meslek, doğru/sürekliliğe çaba, doğru/sürekliliğe gözetim ve doğru/tam konsantrasyondur. Ortayol olarak bilinen bu sekiz kural bireyin derin düşünmesini sağlamaktadır. Bkz. Yitik, *Hint Dinleri*, s.64-65.

³² Sözlükte sönmek ve sakinleşmek gibi anlamlara gelen bu terim, Budizm'de eşyanın gerçek mahiyetinin kavranıp dünyevi varoluş çarkının sona erdiği mutlak aydınlanma ve huzur halidir. Budizm inancına göre Nirvana'ya ulaşan kişi nihai kurtuluşa ulaşmıştır. Bkz. Yitik, *Hint Dinleri*, s.67.

³³ Yitik, "Budizm", s.321.

³⁴ Joseph Runzo-Nancy M. Martin, *Dünya Dinlerinde Hayatın Anlamı*, Çev. Gamze Varın, (İstanbul: Say Yayınları, 2002), s.172-173.

rını daha da büyütür. Budizm inancına göre bu kişiler hastalanır ve dünyada huzur bulmazlar.³⁵

Budizm'e göre insanın kaderi, Tanrı'nın istemesine değil kişinin yaptığı iradi eylemlere bağlıdır. Karma prensibi gereği bu süreç, yanan bir mumun diğer mumu yakması gibi Nirvana'ya kadar devam eder. Bu prensip çerçevesinde Budizm'e göre hayatı sona eren kişi, ölümünden sonra karmik fiillerine bağlı olarak cennet veya cehennemde yeniden doğacaktır. Budizm'de cennet veya cehennem inancı ise mutluluk veya ıstırap yurdu olarak değerlendirilir. Buddha, vaazlarında iyilik yapanların ölümünden sonra cennette mutlu bir şekilde doğacaklarını, kötülük yapanların ise fiillerin sonucuna göre cehennemde yeniden doğarak ceza göreceğini söylemiştir. Fakat Budizm inancında cennet veya cehennem âlemleri geçicidir. Çünkü Budizm'de asıl amaç, sonsuza kadar devam eden olumlu veya olumsuz ruh geçlerinin kısır döngüsünden kurtularak Nirvana'ya ulaşmaktır.³⁶

Acıdan kaçışın bir yolu olarak ötanazi ise Budistler arasında yaygın olarak bilinen bir uygulama değildir. Zaten erken dönem Budist metinlerinde ötanaziyle ilişkili veya bu durumu karşılayan herhangi bir kelime bulunmamaktadır. Fakat Budizm inancını ve manastır hayatını düzenleyen kuralların bulunduğu bazı kutsal metinlerde intihar bağlamında ötanazinin de yasak olduğuna vurgu yapılır. Özellikle manastır kurallarının yer aldığı metinlerde ötanazi ile ilgili altmışa yakın örnek verilmiştir. Onun suç olduğu ve bu suçu işleyenlerin manastırdan aforoz edilmeye kadar varan çeşitli cezalar alacağı belirtilmiştir.³⁷

Günümüzde Budistler, aktif ötanaziyi doğru bulmamaktadır. Hastanın acılarına son vermek yerine ona tıbbi tedavinin uygulanmasını önermektedir. Fakat Budistler, gönüllü ve gönülsüz adı verilen aktif ötanazinin diğer türlerine belirli koşullarda izin vermektedir.³⁸ Budizm'in yaşandığı yerlerde Budist din adamları ve kanunları ötanazinin hangi durumlarda uygulan-

³⁵ Güngör, "Ölüm Ötesi", s.243.

³⁶ Güngör, "Ölüm Ötesi", s.244-245.

³⁷ Damien Keown, *End of Life: The Buddhist View*, (London: Golsmith College University, 2005), s.952-955.

³⁸ Roy W Perrett, "Buddhism, Euthanasia and Sanctity of Life", *Journal of Medical Ethics*, 1996, Vol.22, s.309-313.

cağı ile ilgili ortak bir görüşe varmış durumdadır. Buna göre hastalık ölümcülse ve tıbbi tedaviyle iyileştirilemeyecekse, ağrı hem hasta hem de yakınları için tahammül edilemez boyutlardaysa, hasta bu yöntemle huzura kavuşacaksa, kişi bu yöntemi bilinci yerindeyken kabullenmişse, doktor tarafından onay verilmişse ve uygulanacak yöntem insani ise ötanaziye izin verilmektedir.³⁹

4) Caynizm'de Ötanazi

Caynizm, MÖ 6. yüzyılda Hint yarımadasının kuzeyinde Ganj havzasında yer alan Bihar eyaletinde geleneksel Hindu dininin kast anlayışına ve kanlı kurban törenlerine karşı tepkisel bir hareket olarak ortaya çıkmıştır. Caynizm, bugün Hindistan'da varlığını sürdürmeye devam etmektedir. Bu inanç sisteminin kurucusu Vardhamana'dır. Ona *Jina* (muzaffer) veya *Mahavira* (büyük kahraman) ünvanı verilmiştir. Hayatının son otuz yılını öğretilerini yaymakla geçiren Vardhamana, yetmiş yaşlarında hayatını kaybetmiştir.⁴⁰ Caynizm, tıpkı Budizm gibi karamsar bir hayat anlayışına sahiptir. Bu anlayış, Caynistlerin ölüme de benzer şekilde yaklaşmalarına neden olmuştur. Dolayısıyla Caynizm'in ötanazi hakkındaki tutumunu anlamak için bu dinin hayat ve ölüm üzerine ne söylediğine bakmamız gerekir.

Caynizm, insanın ve içinde yaşadığı âlemin bir yüce Tanrı veya benzeri bir varlık tarafından yaratılmış olduğu fikrine karşı çıkan bir inanç sistemidir. Caynizm'e göre insanın içinde yaşadığı âlem, ezeli ve ebedidir. Bu anlamda Caynist düşünce, âlemin ve oradaki fenomenlerin reel gerçekliğini kabul eder. Bu inanç sistemine göre fiziki dünya, sınırsız sayıdaki *pudgala* (madde) ve *jiva* (ruh) atomlarının birbiriyle temas etmesi sonucu oluşmuştur. Varoluşun başlangıcı ise jiva atomlarının hareketiyle bilinmeyen bir zamanda gerçekleşmiştir. Caynizm'e göre jiva cansız nesnelere, bitki, hayvan ve insana kadar bütün varlıklara canlılık vermektedir.⁴¹

Caynizm'in hayat felsefesi, madde ve ruh hakikatine dayanmakta-

³⁹ Carl B. Becker, "Buddhist Views of Suicide and Euthanasia", *Philosophy East and West, Understanding Japanese Values*, 1990, Vol.40 No.4, s.543-556.

⁴⁰ Yitik, "Hint Dinleri", s.95-97.

⁴¹ Ali İhsan Yitik, "Caynizm", *Yaşayan Dünya Dinleri*, (İstanbul: DİB Yayınları, 2007), s.364.

dır. Caynizm'e göre temel özellikleri bakımından birbirinin aynı olan jiva atomları, ince toz zerrecikleri halindeki madde ile temasa geçtikleri andan itibaren farklılaşmaya ve temel özelliklerini yitirmeye başlar. Diğer taraftan maddi atomların ruha karşı akışı karmik unsurların oluşmasına neden olur. Doğal halinde parlak ve saf olan ruh, karmik unsurlarla birleşince kalınlaşır ve tanınmaz hale gelir. Böylece ruhu kuşatan karmik unsurlar yeni eylemlere onlar da yeni karmik birikimlere yol açar. Caynizm'e göre bu süreç, ruhlar için sonsuza kadar devam eder.⁴²

Caynizm'e göre ruhu örten maddi kalın tabakalar, kişinin hayatta doğruya ulaşmasının önünde büyük engel teşkil eder. Tam bu noktada Caynizm'in *Mokşa* inancı devreye girer. Mokşa, ruhun karmik birikimlerden tamamen özgürleşmesi ve kurtulmasıdır. Bu inanç sayesinde mükemmel bilgiyle donatılmış olan ruh, dinginlik ve mutluluğa ulaşarak maddeyle örülmüş bedenden kendisini kurtarmış olur. Caynizm'e göre ruh, Mokşa sayesinde yıkıcı (*Ghatiya*) olan ve olmayan (*Aghatiya*) karmik birikimden uzaklaşmış olur. Caynizm inanç sistemine göre kişi, ancak bu şekilde karmadan kurtulur ve mutlak aydınlanmaya ulaşır. Aydınlanmaya ulaşmış kişi ise artık dünya hayatının meşgaleleriyle uğraşmaz ve kimseye zararı olmayan sakin bir hayat yaşar.⁴³

Caynizm'e göre bütün ruhlar kurtuluşa ve sakinliğe ulaşamaz. Ancak özel kabiliyete sahip ruhlar, sayısız bedenlenmelerin sonunda dingin bir hayata kavuşabilir. Caynizm açısından bir ruh mutlak aydınlanmaya ulaşmak istiyorsa onun karmik unsurların nüfuzundan korunması ve kendisinde var olan mevcut karmaları ortadan kaldırması gerekir. Kişinin ruhunu karmaya karşı koruması için hayatta iken bazı kurallara uyması gerekir. Bunlar öldürmemek, doğru sözlü olmak, hırsızlık yapmamak, cinsellikten uzak durmak ve kanaatkâr olmak şeklindeki beş yasağa uymaktır. Bunların üstesinden gelebilmek için kişinin disiplinli, sabırlı ve nefsini öldürmüş olması gerekir. Bu çerçevede Caynizm'de ancak katı bir züht hayatına girenler ve dünyayı tamamıyla terk eden rahip ve rahibeler ruh göçünden kurtulup Nirvana'ya ulaşabilmektedir.⁴⁴

⁴² Yitik, "Caynizm", s.364-365.

⁴³ Jagmenderlal Jaini M.A., *Outlines of Jainism*, (London: Cambridge University Press, 1916), s.41.

⁴⁴ Abdurrahman Küçük vd., *Dinler Tarihi*, (Ankara: Berikan Yayınevi, 2009), s.201.

Caynizm'de huzura ulaşmanın ve sonsuza kadar devam eden sarmaldan kurtulmanın yolu bireysel çabalardan geçer. Fakat hayatta gösterilen gayretlerin ve yapılan iyi davranışların son bulacağı bir zaman dilimi vardır. Caynizm'e göre kişinin dünya hayatını bitirip onu başka bir çarka taşıyan hakikat ölümdür. Bu çerçevede Caynist inanç sisteminde ölüm, atomların parçalandığında dünya hayatının sona ermesi veya hayatın atomlarının havaya uçması olarak ifade edilir.⁴⁵ Caynizm, ölümlü bedenden ayrılan ruhun dünyadaki özgür eylemlerinin sonucu olarak tanrılar âlemi (*urduva*), yeryüzü (*madhya*) ve kötülerin kalacakları yer altı dünyası (*adho*) denilen katmanlardan birinde hayatını sürdüreceğini söyler. Caynizm'de insanın içinde yaşadığı âlem, ezeli ve ebedi görüldüğü için bu dinde kıyamet ve onunla ilgili öğretiler bulunmamaktadır.⁴⁶

Ölümü hayatın doğal bir neticesi olarak ifade eden Caynizm, ötanaziye insan onuruna ve saygınlığına yapılan bir hakaret olarak görür. Caynizm, kişinin başkasına veya kendisine herhangi bir yöntemle zarar vermesine karşı çıkar. Bunun yerine insanlara sevgi, saygı dolu ve mütevazı olmalarını ayrıca yaptıkları hatalar için pişmanlık ve üzüntü duymalarını tavsiye eder. Caynizm'e göre insan, yeryüzündeki bitki ve hayvan dâhil olmak üzere tüm canlılara karşı şefkatli olmalıdır. Bu durum Caynizm'in canlılara zarar vermeme prensibi Ahimsa çerçevesinde değerlendirilir. Bu inanç sistemine göre hayvan, bitki ve en küçük varlık parçacıklarının bile bir ruhu vardır. Bu nedenle Caynistler, canlılara zarar vermekten mümkün olduğunca kaçınırlar. Yaralı hayvanları tedavi etmek için kliniklerde oldukça fazla para harcayan Caynistler, yağmurlu açık bir havada ya da karanlıkta uçuşan bir böceği yutmamak için çok dikkatli davranırlar. Sıradan Caynistler, böcek boğazına kaçmasın diye suyu üç kere süzdükten sonra içerken daha dindar olanlar, ellerinde bir süpürgeyle önlerindeki canlıları temizleyerek dolaşırlar. İbadet esnasında dua okuduklarında ağızlarına herhangi bir böcek girmemesi için yüzünü peçeyle örten dindar Caynistler bile vardır.⁴⁷

⁴⁵ Colette Caillat, *Fasting Unto Death, According to the Jaina Tradition*, Acta Orientalia 38, 1977, s.115.

⁴⁶ Yitik, "Caynizm", s.364.

⁴⁷ G. T. Bettany, "Jainism", *The Great Indian Religions*, (New York: Ward, Lock, Browden and Co., 1892), s.241.

Bütün canlılara karşı hassas olmayı önemli bir ilke olarak benimseyen Caynizm, ötanazi gibi bir uygulamayı hayatı sonlandıran yapay bir yöntem olarak görür. Caynizm'e göre böyle bir yöntem, insanın yaşadığı dünyada hayatın anlamını kavramasına ve manevi tatmin yaşamasına engel olmaktadır. Caynist din adamlarına göre kişiler, bedenleri üzerinde hak sahibi olmalarına rağmen sırf acı çektikleri için ötanaziye başvurduklarında şiddet kavramının içeriğini genişletmiş olurlar. Caynizm açısından ötanazi, kişinin karmik kaderine de zarar veren bir eylemdir. Çünkü bu inanç sistemine göre kişiler geçmişte yaptıkları amellere göre tekrar iyi veya kötü bir formda dünyaya gelmektedir. Dolayısıyla Caynizm, ötanaziyi karmasını kötüleştirdiği, kişinin kurtuluşuna engel olduğu ve şiddetsizlik prensibini ihlal ettiği gerekçesiyle doğru bulmaz.⁴⁸

Yeryüzündeki bütün canlıların hayatına değer verdiği için ötanaziye karşı çıkan Caynizm'in Sallekhana, Santhara ve Samadhi-Marana gibi oruçlarla bedenine zarar vermeyi yüceltmesi bir çelişki olarak görünmektedir. Eliade'a göre çelişki gibi algılanan bu durum, Caynizm'in Tanrı'yı inkâr eden ve kötümserliği ön plana çıkaran yaklaşımından kaynaklanır. Eliade'a göre Caynizm'in tinsel ve kozmik ötesi bir mutluluğa yoğunlaşması ve dünyadaki her şeyin geçici olduğu inancı, Caynistlerin dünyaya ilgisiz kalmalarına neden olmuştur. Buna Caynizm'in dünya hayatında sürekli çıplaklığı ve katı çileciliği vurgulayan anlayışı ve bedenin kirli olduğu yaklaşımı da eklenince karamsar bir dünya algısına kapılan bazı Caynistler, herhangi bir zorluk karşısında sığınacağı yüce bir varlık bulamayınca hayatlarına son verirler. Fakat tüm bunlara rağmen ilke olarak Caynizm, ötanaziye şiddetsizlik prensibine aykırı olduğu ve kozmik ötesi mutluluğu engellediği için karşı çıkmaktadır.⁴⁹

SONUÇ

Ötanazi, bugünün meselesi gibi görünse de eskilere dayanan bir uygulamadır. O, geçmişten günümüze birçok toplumda acı çekmekten kaçışın bir yolu

⁴⁸ Hazel Biggs, *Death with Dignity and Law*, (Oxford: Hart Publishing, 2001), s.152-154.

⁴⁹ Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi, Gotama Budha'dan Hristiyanlığın Doğuşuna*, Çev. Ali Berktaş, C.2, (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2012), s.98.

olarak uygulanmıştır. Çünkü hayatın olduğu her yerde hayata dair güçlükler, acılar, ıstıraplar ve kederler vardır. Bazı insanlar hayatın sıkıntılarına göğüs gerip acılarla yaşayabilirken bazıları da acı çekmemek uğruna hayatına son vermektedir. Ötanazi isteğinde bulunanlar, genellikle fiziksel veya ruhsal acıya katlanamayanlardır. Böyle insanlar, dayanılmaz ağrılar içinde bir hayat sürmektense ölümü hızlandıran ilaçlar alarak aniden ölmeyi tercih ederler. Dolayısıyla ötanazi, kişinin her şeye rağmen yaşamaya devam edip etmeyeceği sorunudur. Başka bir deyişle o, kalmak ile gitmek arasındaki keskin bir tercihtir.

Hint inanç sistemlerinden ilki olan Hinduizm'in ötanaziye *tercihte özgürlük* demesinin sebebi, aslında onun hayatla ölüm arasındaki ince çizgiyi belirtmiş olmasındandır. Başka bir sebep de Hinduizm'in dünya algısını acı ve keder üzerine kurmasıdır. Çünkü bu din, dünyanın bir tuzak olduğu ve ruhun ondan kurtulmaya çalıştığı felsefesini ön plana çıkarmıştır. Bedeni yıpranan bir elbiseye benzeten Hinduizm, ruhun kurtulması için bu elbisenin değiştirilmesi gerektiğini söylemiştir. Karamsar bir yaklaşım ortaya koyan bu inanç sistemi, böylece dolaylı da olsa ötanaziye teşvik etmiştir. Fakat gerek geçmişte gerekse de günümüzde Hindular, ötanazinin ancak hastanın ölmeyi talep edemeyecek kadar ağır bir durumda olduğunda uygulanabileceğini belirtmişlerdir. Bu anlamda Hinduizm'de ötanazi, ilke olarak yasaklanmış fakat pratikte belli şartlar altında kabul edilmiştir.

Hinduizm'in bazı uygulamalarına tepki olarak ortaya çıkan Budizm de ötanaziye teşvik edici bir yaklaşım sergilemiştir. Budda'nın hayatın acı ve ıstıraplarla dolu olduğuna vurgu yapan karamsar görüşleri, dünyanın geçici olduğu vurgusu ve münzevi hayatı özendirme Budistlerin bu uygulamaya sempatiyle yaklaşmasının belli başlı nedenleri olmuştur. Budda, kişinin samsaradan değil dünyadan korkması gerektiğini söylemiş ve hayatı korkunç bir doğumevine benzetmiştir. Ona göre hayat, evlatlarını yutan ve yuttuklarını tekrar doğuran bir cehennem gırtlığıdır. Bu kötümser anlayış nedeniyle Budistler, özellikle pasif ötanazinin uygulanmasını olumlu bulmuşlardır. Dolayısıyla Budizm de Hinduizm gibi aktif ötanaziye karşı olumsuz, pasif ötanaziye karşı ise olumlu bir tutum içindedir.

İnanç konusunda Budizm'le benzer yaklaşımlara sahip olan Caynizm de ötanaziye dolaylı olarak teşvik etmiştir. Bu dinin yüce bir yaratıcı anlayışını reddetmesi, dünyayı ve içindeki her şeyi geçici görmesi, insanın zavallı,

yalnız ve çaresiz olduğuna vurgu yapması, maddenin ruhta karmik birikim oluşturduğu için herkesin kurtuluşa ulaşamayacağı ilkesi ve katı züht hayatını önermesi gibi karamsar anlayışları nedeniyle ötanazi Caynistler arasında ilgi görmüştür. Caynizm şiddetsizlik prensibine (Ahimsa) vurgu yapmış fakat önerdiği münzevi ve kötümser hayat biçimleriyle hem ötanaziye hem de *Sallekhana*, *Santhara* ve *Samadhi Marana* gibi ölüm oruçlarına kapı aralamıştır. Neticede Caynizm, *Abimsa* prensibi çerçevesinde aktif ötenaziyi yasaklamış fakat pasif ötenazinin de uygulanmasına hayır dememiştir.

Kaynaklar

- Becker, Carl B., “Buddhist Views of Suicide and Euthanasia”, *Philosophy East and West*, Understanding Japenese Values, 1990, Vol.40 No.4, s.543-556.
- Bettany, G.T., “Jainism”, *The Great Indian Religions*, (New York: Ward, Lock, Browden and Co., 1892).
- Biggs, Hazel, *Death with Dignity and Law*, (Oxford: Hart Publishing, 2001).
- Caillat, Colette, “Fasting Unto Death, According to The Jaina Tradition”, *Acta Orientalia*, 1977, Vol. 38, s.43-66.
- Coward, Harold G. vd., *Hindu Ethics, Purity, Abortion and Euthanasia*, (New York: State University of New York Press, 1989).
- Eliade, Mircea, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, Gotama Budha’dan Hıristiyanlığın Doğuşuna, Çev. Ali Berktaş, C.2, (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2012).
- Gündüz, Şinasi, *Din ve İnanç Sözlüğü*, 1. baskı, (Ankara: Vadi Yayınları, 1998).
- Güngör, “Ölüm Ötesi”, *Dinler Tarihi*, Ed. Ahmet Hikmet Eroğlu, (Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, 2013).
- Feld, Bary Rosen, *Assisted Suicide and the Right to Die, The Interface of Social Science, Public and Medical Ethics*, (Washington: American Psychological Association, 2004).
- İnceoğlu, Sibel, *Ölme Hakkı, Ötenazi*, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999).
- Jaini M.A., *Jagmanderlal, Outlines of Jainism*, (London: Cambridge University Press, 1916).
- Keown, Damien, *End of Life: The Buddhist View*, (London: Golsmith College University, 2005).
- Keown, John, *Euthanasia, Ethics and Public Policy: An Argument against Legislation*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

- Kohl, Marvin, “Euthanasia”, Encyclopedia of Ethics, Ed. Lawrence; Charlotte Becker, 2. Edition, (New York: Routledge Press, 2001).
- Klostermaier, Klaus K., A Concise Encyclopedia of Hinduism, (Oxford: One-world Oxford Publishing, 2003).
- Küçük, Abdurrahman; Tümer, Günay; Küçük, Mehmet Alparslan, Dinler Tarihi, (Ankara: Berikan Yayınevi, 2009).
- Lavi, Shai J., The Modern Art of Dying, A History of Euthanasia in the United States, (Princeton: Princeton University Press, 2005).
- Leong Frederic T.L.- Leach, Mark M., Suicide Among Racial and Ethnic Minority Groups: Theory, Research and Practice, (New York: Routledge Press, 2008).
- Lochtefeld, James, G., The Illustrated Encyclopedia of Hinduism, (New York: The Rosen Publishing Group, 2002).
- Mcdougall, Jenifer Fecio- Gorman, Martha, Euthanasia, A Reference Handbook, 2. Edition, (California: ABC Clio Press, 2008).
- Murata, Kyoko, Grieving Tradition in a New Land: Hindu Death and Dying Rituals in America, Religion, Death and Dying, Vol.1, (California: Praeger Perspectives Publishers, 2010).
- Nimbalkar, Namita, Euthanasia: The Hindu Perspective, National Seminar on Bio Ethics, 24-25 January, Joshi- Bedekar College, Thane, 2007.
- Perrett, Roy W, “Buddhism, Euthanasia and Sanctity of Life”, Journal of Medical Ethics, 1996, Vol.22, s.309-313.
- Runzo, Joseph- Martin, Nancy M., Dünya Dinlerinde Hayatın Anlamı, Çev. Gamze Varın, (İstanbul: Say Yayınları, 2002).
- Werner, Karel, A Popular Dictionary of Hinduism, (Richmond: Curzon Press, 2005).
- Yitik, Ali İhsan, Hint Dinleri, (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2005).
- _____, “Hinduizm, Budizm, Caynizm”, Yaşayan Dünya Dinleri, Ed. Şinasi Gündüz, (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007).
- Yount, Lisa, Right to Die and Euthanasia, Revised Edition, (New York: Facts on File Publishing, 2007).

خطبة أبي بكر وآفاق الرشد السياسي

Atia ADLAN*

ملخص البحث

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وبعد.. فلقد تأملت خطبة أبي بكر فوجدتها تشتمل على جملة من القواعد الهامة في الممارسة السياسية. يتناول البحث خطبة أبي بكر بالدراسة التحليلية؛ بغرض الخروج بجملة من القواعد في الممارسة السياسية؛ باعتبار أنّ الخلفاء الراشدين كانوا يراعون المقاصد. أهداف البحث هي إبراز التراث السياسي للأمة الإسلامية في مواجهة الزحف الغربي و الاستفادة من القواعد والأسس التي أرساها الجيل الأول في السياسة والحكم. مشكلة البحث: هل كانت الممارسة السياسية للأمة الإسلامية تمضي على قواعد وأسس يمكن أن تشكل في مجموعها نظرية سياسية تجمع بين الأصالة والمعاصرة؟ وهل يمكن أن تكون خطبة الخليفة الأول مشتملة على جملة منها؟ يقوم البحث على الجمع بين المنهج التحليلي والمنهج الاستقرائي والمنهج الاستدلالي؛ لدعم مخرجات النص بشواهد الواقع التاريخي وبمعطيات الشرع والعقل والتجربة. يشتمل البحث على المحاور الآتية: مصادر شرعية الحاكم.. الحسبة على الحاكم.. السياسة والأخلاق.. بين السيادة وسيادة القانون.. رسالة الدولة في الإسلام.. جوهر السلطة بين الشرعية والاستبداد، هذا سوى الخاتمة التي اشتملت على النتائج.

* Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

Abstract

I have pondered sermon Abu Bakr found them to include a number of important political practice rules. This paper deals with a sermon Abu Bakr analytical study; in order to get out a set of rules in the political practice; considering that the Caliphs were paying attention to the ends. Highlighting the political heritage of the Islamic nation in the face of Western crawl. Take advantage of the rules and principles laid down by the first generation in politics and government. If the political practice of the Islamic nation is moving on the rules and principles can together constitute the political theory that combines tradition and modernity? Is it possible that the speech be the first caliph containing, among them? The research on the combination of the analytical method and inductive and deductive approach; to support for text output evidences historical reality and with data-Shara andreason and experience. The source of the legitimacy of the ruling. Arithmetic on ruling. Politics and morality. Between sovereignty and the rule of law. Mes- sage state in Islam. The essence of power between the law and tyranny.

توطئة

لم تكن مجرد خطبة استهل بها حكمه؛ وإنما كانت فوق ذلك منهج حكم رشيد، ودستور دولة عادلة، ورغم قلة كلماتها وقصر عباراتها أحاطت بأسس الحكم الإسلامي وركائز الدولة في النظام الإسلامي.

وقف الصديق خطيباً بعد أن بويع من الأمة بالخلافة؛ فقال: «أيها الناس إنني قد وليت عليكم ولست بخيركم فإن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني، الصدق أمانة والكذب خيانة، الضعيف فيكم القوي عندي حتى أريح عليه حقه إن شاء الله، والقوي فيكم الضعيف عندي حتى آخذ منه الحق إن شاء الله، لا يدع قوم الجهاد في سبيل الله إلا ضربهم الله بالذل، ولا ظهرت الفاحشة في قوم إلا عمهم الله بالبلاء، أطيعوني ما أطعت الله ورسوله فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم»⁽¹⁾.

تحدثت هذه الخطبة عن السيادة، وعن السلطة، وعن الشرعية ومصدرها، وعن علاقة الحاكم بالمحكوم والمعارضة الرشيدة البناءة، وعن وظيفة الدولة ورسالتها في الإسلام، كل هذه الموضوعات الكبار اشتملت عليها تلك الكلمات القصار.

¹ ابن هشام، السيرة النبوية، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط2، 1375هـ - 1955 م 661/2 - الطبري، تاريخ الطبري، دار التراث، ط2، بيروت 1387 هـ. 210/3 - ابن كثير، البداية والنهاية، دار إحياء التراث العربي

مصدر شرعية الحاكم

بدأ الصديق كلمته بهذا التوصيف الذي تُبنى عليه فلسفة الحكم العادل الرشيد؛ فهو لم يأخذ الحكم أخذاً ولم يستلبه استلاباً؛ ولم يأت إلى قصر الرئاسة على ظهر دبابه، ولم يهبط إلى الملك بتفويض من السماء، وإنما الذي حدث هو أنّ جهةً هي التي ولّته ونصّبت حاكماً بناءً على عقد: «وُلِّيت عليكم» هكذا بالبناء للمجهول، فالفاعل ليس هو، وإنما الأمة، وتجهيل الفاعل في سياق كهذا تفخيمٌ له وتعظيمٌ لشأنه.

ثم هو لم ينل هذا المنصب لخيرية علا بها عليهم، ولا لفوقية تميز بها بينهم، فقلوه: «ولست بخيركم» ليس مجرد تواضع، وإنما قبل ذلك هو استبعاد لأيّ مبرر للحكم سوى الشرعية، التي لا يمكن أن يكتسبها إلا برضى الأمة صاحبة القرار؛ فالأمة هي صاحبة الأمر، وصاحبة السلطان ومصدر السلطات؛ ولذلك أمسك رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الوصية بعد أن همّ بها، وردّ الأمر في الجانب القدريّ إلى الله وفي الجانب التكليفيّ إلى الأمة فقال: «يَأْتِي اللَّهُ وَالْمُؤْمِنُونَ إِلَّا أبا بَكْرٍ»⁽²⁾ وفي رواية: «يَأْتِي اللَّهُ وَيَدْفَعُ الْمُؤْمِنُونَ، أَوْ يَدْفَعُ اللَّهُ وَيَأْتِي الْمُؤْمِنُونَ»⁽³⁾

وترك النبي صلى الله عليه وسلم للاستخلاف مع توافر الدواعي وانتفاء الموانع واتساع الظرف؛ ليس له إلا تفسير واحد، وهو أنّه ترك الأمة لتمارس حقها وواجبها في اختيار من يحكمها؛ ليؤصل ويؤسس لمبدأ الشرعية السياسية، هذا هو الأصل الذي بنى عليه الصحابة النظرية السياسية الإسلامية، وكان استخلاف من استخلف استثناءً من الأصل؛ للضرورة التي ظهرت لهم، ومن تصفح الروايات التاريخية أيقن أنّه لم يكن سوى ترشيحاً لا تولية، مع نوع مشاركة من الإمام للأمة في الاختيار في الوقت الذي يشرف فيه على الموت ويقارب إنهاء عقده مع المسلمين؛ باعتباره واحداً من أهل الحلّ والعقد.

وقد بين عمر بن الخطاب هذا الأصل الكبير، فعندما قال أحد الناس «لَوْ قَدَ مَاتَ عُمَرُ، لَقَدَ بَايَعْتُ فَلَانًا، فَوَاللَّهِ مَا كَانَتْ بَيْعَةُ أَبِي بَكْرٍ إِلَّا فَلْتَةً فَتَمَّتْ، فَعُضِبَ عُمَرُ، ثُمَّ قَالَ: إِنِّي إِنْ شَاءَ اللَّهُ لَقَائِمُ الْعَشِيَّةِ فِي النَّاسِ فَمُحَدِّثُهُمْ هَؤُلَاءِ الَّذِينَ يُرِيدُونَ أَنْ يَعْصِبُوهُمْ أُمُورَهُمْ...» وخطب خطبة طويلة ختمها بقوله: «مَنْ بَايَعَ رَجُلًا عَنْ غَيْرِ مَشُورَةٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ، فَلَا يَبَايِعُ هُوَ: وَلَا الَّذِي بَايَعَهُ تَعَرَّةً أَنْ يُفْتَنًا»⁽⁴⁾.

2 صحيح: رواه مسلم ك فضائل الصحابة باب من فضائل أبي بكر الصديق؛ برقم "4406" (ج7ص3057)،

3 صحيح: روه البخاري ك الأحكام باب الاستخلاف برقم "6706" (ج11ص5412)

4 صحيح: رواه البخاري ك المحاربن من أهل الكفر والردة باب الرجم برقم "6358" (ج11ص5126)

بل إنَّ أبا بكر نفسه قال عندما حضرته الوفاة كلاماً يؤكد أنَّ هذا الفهم كان مستقراً، وأنَّ العلاقة بين الحاكم والمحكوم في الإسلام علاقة عقدية، فقد روى ابن الجوزي في مناقب عمر عن الحسن بن أبي الحسن قال: «لما ثقل أبو بكر رضي الله تعالى عنه واستبان له من نفسه، جمع الناس فقال: إنه قد نزل بي ما ترون، ولا أظنني إلا لمأتي، وقد أطلق الله أيمانكم من بيعتي، وحل عنكم عقدتي، ورد عليكم أمركم، فأمرؤا عليكم من أحببتهم، فإنكم إن أمرتم عليكم في حياة مني كان أجدر ألا تختلفوا بعدي»⁽⁵⁾، فهي عقدة وبيعة، وهم أصحاب الأمر فيها.

هذا التوصيف الدقيق من أبي بكر الصديق هو الذي يمهد لتحديد موقع الحاكم من الأمة، فهو في الفقه الإسلامي نائِبها ووكيلها، يقول الإمام البهوتي في توصيف تصرف الإمام وتكليفه: «وتصرفه على الناس بطريق الوكالة لهم»⁽⁶⁾، ويبدع الإمام البغدادي وهو يحدد موقع الإمام بدقة؛ فيقول: «ومتى زاغ عن ذلك - أي عن الشريعة والمنهج - كانت الأمة عياراً عليه في العدول به من خطأه إلى صوابه، أو في العدول عنه إلى غيره، وسبيلهم معه فيها كسبيله مع وزرائه وقضاته وعماله وسعاته، إن زاغوا عن سننه عدل بهم أو عدل عنهم»⁽⁷⁾.

الحسبة على الحاكم

ثم يوطد الخليفة الأول لمبدأ الحسبة السياسية، التي يحلو للبعض أن يسميها المعارضة - وإن كان مصطلح المعارضة لا يفي بالمعنى فوق أنه دخيل - عندما يقول: «إن أحسنت فأعينوني وإن أسأت فقوموني» فهذه العبارة توضح قاعدة التعامل بين الحاكم والمحكوم، فهو ليس إلهاً يسمو فوق النقد والتقويم، وليس في ذات الوقت شيطانا مريداً يستوجب (المعارضة) الدائبة الدائمة التي لا يقر لها قرار حتى يخسر عرشه ويزول ملكه، وإنما هو بشر يخطئ ويصيب، وموظف ينجح ويخفق، والأمة تنصح له وتمارس الحسبة السياسية تجاهه، فإن أحسن أعانته وإن أساء قومته.

والحسبة السياسية - التي تعتبر صمام الأمان في الحكم الإسلامي - ليست هوية يمارسها هواة، ولا حرفة يحترفها محترفون، وإنما هي واجب كبير داخل في إطار واجب أكبر

5 ابن الجوزي، أبو الفرج، مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، دار ابن خلدون الإسكندرية، مصر. (ص55).

6 البهوتي، منصور بن يونس، كشاف القناع عن متن الإقناع، الناشر: دار الكتب العلمية. 160/6

7 عبد البغدادي، عبد القاهر، أصول الدين، ط1، مطبعة الدول إستنبول تركيا برعاية مدرسة الإلهيات بدار الفنون بإستنبول.

من واجبات هذا الدين، وهو واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كما أنّ النصيحة من الأمة للحاكم تُعدّ من الحسبة، وقد جاء في حديث تميم الداري أن النبي I قال «الدينُ النَّصِيحَةُ، قُلْنَا: لِمَنْ؟ قَالَ: لِلَّهِ، وَلِكِتَابِهِ، وَلِرَسُولِهِ، وَلِأَيِّمَةِ الْمُسْلِمِينَ، وَعَامَّتِهِمْ»⁽⁸⁾، وليست النصيحة واجباً فحسب؛ بل عدّ العلماء أن من حق الإمام على رعيته بذل النصح له سرا وعلانية⁽⁹⁾.

وهناك جملة عظيمة من الآيات والأحاديث تدل على وجوب الحسبة السياسية، وتدل بمجموعها وسياقات الكثير منها على وجودها تاريخياً في حياة الأمة وفي بنية النظام الإسلامي، من هذه الأدلة ما يلي:

1- قول الله عز وجل: (فَلَوْلَا كَانَ مِنَ الْقُرُونِ مِنْ قَبْلِكُمْ أُولُوا بَقِيَّةَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْفَسَادِ فِي الْأَرْضِ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّنْ أَنْجَيْنَا مِنْهُمْ وَاتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا مَا أُتْرِفُوا فِيهِ وَكَانُوا مُجْرِمِينَ) أي: «فهلأ وجد من القرون الماضية بقايا من أهل الخير ينهون عما كان يقع بينهم من الشور والمنكرات والفساد في الأرض»⁽¹⁰⁾ ولكن لما لم يقم بذلك من يكفي «اتبع الذين ظلموا ما تجبروا فيه من الملك، وعتوا عن أمر الله»⁽¹¹⁾، وواضح من سياق الآية الكريمة ومن جمعها بين صفات لا تجتمع إلا في حكم ظالم مستبد (الفساد والظلم والترف والإجرام) أنّ الحسبة المفقودة هي الحسبة على الحكام ومعاونيهم.

2- قول الله تعالى: ﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾ [الحج: 41]، والتمكين في الأرض لا يكون إلا بإقامة الدولة التي تحمي العقيدة وتصون الملة؛ هذا التمكين يسان

بالحسبة التي قرن بينها وبين الصلاة والزكاة لكونها ركن كبير من أركان هذا الدين، والسياق هنا أيضاً يشير إلى ارتباط الحسبة بالدولة التي هي صورة التمكين الظاهرة.

3- قول الله تعالى: (وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ) قال القرطبي: «و (مِنْ) فِي قَوْلِهِ تَعَالَى (مِنْكُمْ) لِلتَّبَعِيضِ...»

8 رواه مسلم ك الإيمان باب بيان أن الدين النصيحة برقم "85" [ج 1ص114]

9 ابن جماعة، بدر الدين، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، ت: د. فؤاد عبد المنعم أحمد، دار الثقافة، ط3، الدوحة. (ص: 62)

10 ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، دار الكتب العلمية، بيروت. (4/ 309)

11 الطبري، محمد بن جرير، تفسير الطبري جامع البيان في تأويل القرآن، ت أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة. (15/

وَقِيلَ: لَيَبَيِّنَ الْحَنَسِ... وَالْقَوْلُ الْأَوَّلُ أَصَحُّ» (12) وعلى الوجه الذي رجحه القرطبي تكون الآية قد وضعت الأصل لإنشاء مؤسسات الحسبة.

4- عن عبد الله بن مسعود أن رسول الله I قال: «مَا مِنْ نَبِيٍّ بَعَثَهُ اللَّهُ فِي أُمَّةٍ قَبْلِي، إِلَّا كَانَ لَهُ مِنْ أُمَّتِهِ حَوَارِيُونَ، وَأَصْحَابٌ يَأْخُذُونَ بِسُنَّتِهِ وَيَقْتَدُونَ بِأَمْرِهِ، ثُمَّ إِنَّهَا تَخْلُفُ مِنْ بَعْدِهِمْ خُلُوفٌ، يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ، وَيَفْعَلُونَ مَا لَا يُؤْمَرُونَ، فَمَنْ جَاهَدَهُمْ بِيَدِهِ فَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَمَنْ جَاهَدَهُمْ بِلِسَانِهِ فَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَمَنْ جَاهَدَهُمْ بِقَلْبِهِ فَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَلَيْسَ وَرَاءَ ذَلِكَ مِنَ الْإِيمَانِ حَبَّةٌ خَرْدَلٍ» (13)

5- عن عبد الله بن مسعود مرفوعاً: « ثلاث لا يغفل عليهن قلب مسلم: إخلاص العمل لله، ومناصحة أئمة المسلمين، ولزوم جماعتهم، فإن الدعوة تحيط من ورائهم» (14) فهذه الثلاثة التي تنفي الغل عن قلب المسلم تتوسطها الحسبة السياسية؛ لكونها تذهب الغضب من القلب إذا قام المسلم بواجبه في الاحتساب على الحاكم.

9- عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: « إن الله يرضى لكم ثلاثاً، ويسخط لكم ثلاثاً: يرضى لكم أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئاً، وأن تعتمسوا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا، وأن تناصحوا من ولاه الله أمركم، ويسخط لكم: قيل وقال، وإضاعة المال، وكثرة السؤال » (15) فهذا الحديث يبين أن أسباب القوة ثلاثة وأسباب الضعف ثلاثة، من بين أسباب القوة الحسبة السياسية، التي عبر عنها بمناصحة أولي الأمر من المسلمين.

ومما تجدر الإشارة إليه أن التقويم - وهو داخل في إطار الحسبة السياسية - لا يقف فقط عند حدّ النصح، بل يتعداه إلى اتخاذ الإجراءات المشروعة من خلال المؤسسات التي لها شرعية، مثل مؤسسة أهل الحل والعقد التي تختارها الأمة، وتبنيها عنها في ممارسة سلطتها في التولية والعزل والمحاسبة والمراقبة والتقويم والتسديد.

السياسة والأخلاق

والسياسة في الإسلام لا تجافي الأخلاق، إذ ليست - كما يصورها البعض - دنساً أو

12 القرطبي، تفسير القرطبي الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب المصرية، القاهرة. (4/ 165)

13 رواه مسلم ك الإيمان باب بيان كون النهي عن المنكر من الإيمان.... برقم "74" (ج 1ص108)

14 الترمذي، أبو عيسى، سنن الترمذي، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط2 - مصر 1975م. (5/ 34)

15 مسلم، بن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم، ت محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت. (3/ 1340)

مسند أحمد ط الرسالة (14/ 400)

حبتاً؛ فما ذاك إلا السياسة الشيطانية، أمّا السياسة الشرعية فهي كما عرفها ابن عقيل الحنبليّ: « ما كان من الأفعال؛ بحيث يكون الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد »(16)، ورأس هذه الأخلاق: الصدق، الصدق السياسيّ والإعلاميّ، الصدق بين الحاكم والمحكوم، الصدق الذي تؤدي به الأمانة وتنفى به الخيانة، « الصدق أمانة والكذب خيانة».

إنّ أخطر ما يواجه السياسة هو (الميكيفيلية) التي ترتكب المحازر والمويققات متذرة بالمصلحة العامة، وإنّ الإسلام لا يقرّ تلك القاعدة الباطلة: «الغاية تبرر الوسيلة» ولا يعترف بتلك المنطلقات التبريرية التي يتذرع بها الحكام الميكيفيليين، من مثل ما أذاعه إمامهم ميكيفاللي في كتابه الأمير: «وقد يقال عن الناس بصورة عامة: إنهم ناكرون للحميل، متقلبون مرأؤون، ميالون إلى تحنب الأخطار، شديدو الطمع، وهم إلى جانب ذلك طالما أنك تقيدهم يبذلون لك دماءهم وحياتهم وأطفالهم... ومصير الأمير الذي يركن على وعودهم دون اتخاذ أية استعدادات أخرى إلى الدمار والخراب»(17).

وإن حاجة السياسة إلى الأخلاق في عالمنا هذا أشدّ، لأنّ التكنولوجيا التي أتتحت أسلحة وآليات حرب جهنمية تضخم من حجم الكوارث الناتجة عن تدهور الأخلاق السياسية، وهذا ما بدأ الغرب يتنبه له، وإن كان غير قادر على تطبيقه، فهذا فوكوياما يقول: « إنّ قدرة العلم والتكنولوجيا على تحسين الحياة الإنسانية تتعلق بشكل وثيق بالتقدم الأخلاقيّ الموازي عند الإنسان، وبدون هذا التقدم الأخير تتجه قوة التكنولوجيا بكل بساطة نحو أهداف مدانة..»(18).

وإذا كانت الصرخة التحذيرية لفوكوياما مكتومة بدافع حرصه على تلميع وجه الليبرالية وتقديمها للعالم على أنها نهاية التاريخ؛ فإنّ هنالك أصوات أخرى انطلقت بدويّ أشدّ لكونها تحشى ألا تكون نهاية التاريخ كما يراها فوكوياما، فهذا هو ريتشارد كوك يقول: « إنّ مورثات العدوان الصليبيّ المنحرف، والمدعومة بالعلم والتقنية وأقوى النظم الاقتصادية والعسكرية التي شوهدت في أيّ وقت قد قوت الغرب بقوة شديدة وأدت في القرن التاسع عشر للمهيمنة على العالم، وفي النصف الأول من القرن العشرين مزقت هذه المورثات المنحرفة الغرب تقريباً ومن ورائه العالم إلى أجزاء، وحين يعاد توحيد مورثات التعصب المفرق مع الأصولية الدينية؛ فإنّ

16 إعلام الموقعين عن رب العالمين، دار الجيل، بيروت ط 1973. (4/372)

17 ميكيفاللي، كتاب الأمير، تعريف خير حماد، المكتب التجاري، ط 1، بيروت، 1962م. الباب السابع.

18 فوكوياما، فرنسيس، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، ترجمة فؤاد شاهين وآخرين، مركز الإنماء القومي، لبنان 1993م. ص

هذه المورثات تبقى تهديداً قوياً للغرب، لا من الخارج فقط بل من الداخل الذي يعتبر أكثر تهديداً» (19). لأجل هذا كانت هذه الإشارة السريعة إلى أهمية الأخلاق: «الصدق أمانة والكذب خيانة».

جوهر السلطة بين الشرعية والاستبداد

ثم ينتقل بنا ويعلم السياسة نقلة بعيدة عندما يحدثنا عن جوهر السلطة؛ فيضيف إلى الفكر السياسيّ عنصراً يكاد يكون مفقوداً في هذه المساحة، فجوهر السلطة كما هو في علم السياسة المعاصر: احتكار أدوات الإكراه الماديّ، وقد عبر الصديقي عن هذا المعنى بقوله: «القويّ فيكم ضعيف عندي» فكل قويّ يكون تجاه الدولة ضعيفاً؛ لأنّها وحدها تملك أدوات الإكراه الماديّ وتحتكرها بما لا يجعل لأحد أو جهة معها نصيب، إلا أنّ احتكار أدوات الإكراه إذا لم يكن مرتكزاً على الشرعية فالتغول على حريات الأفراد وحقوقهم هو النتيجة الحتمية؛ لذلك أشار أبو بكر إلى حدود الاستعمال، فقال: «حتى آخذ الحق منه» ذلك القيد إضافة - لا شك - تعزز من قيمة الفرد تجاه الدولة، وتحّد بدرجة كبيرة من تغول الدولة بسلطانها على الفرد والمجتمع.

إنّ هذا التقييد «حتى آخذ الحقّ منه..» مقصود بلا أدنى شك، فالصحابة - لاسيما الخلفاء - يستبطنون مقاصد التشريع في كلامهم، وفائدة هذا التقييد في معرض الحديث عن سلطة الدولة كبيرة جداً عند من يدرك خطورة تغول الدولة بآلتها على المجتمع وعلى الأفراد، وهو ما لم تسلم منه الدولة المدنية المعاصرة، وجاء هذا التغول للدولة المدنية مبنياً على بعد ميتافيزيقي له علاقة بالقيم الحدائثية القائمة على الاعتقاد بهيمنة الإنسان على الطبيعة، فالواقع الذي يرصده المراقبون أنّ «الدولة هي الفاعل الأعلى في تشريع العنف، ذلك أنّه حتى لو افترضنا أنّ بعض العقوبات المشروعة إلهياً يجب تطبيقها أو تبنيها، فإنها تتبنى كخيار للدولة وكتعبير عن إرادتها، فالدولة هنا هي التي تقر الإرادة الإلهية وليس العكس، وبعبارة أكثر صراحة فهي تفق باعتبارها رب الأرباب، وإذا كانت الإرادة السيادية هي الإله الجديد كما رأينا؛ فلا إله إلا الدولة، ولذلك فإنّ الحق الحصريّ في ممارسة العنف والتهديد به لإنفاذ الإرادة القانونية السيادية هو أحد أهم سمات الدولة الحديثة، والتركيز هنا ليس على الأسلوب

19 كوك، ريتشارد، وكريس سميث، انتحار الغرب، ترجمة محمد محمود التوبة، ط1، العبيكان، السعودية 2009م. ص

القديم لقدرة الحاكم على إنفاذ العنف، بل على العلاقة الفريدة بين العنف وميتافيزيقا الإدارة السياسية» (20).

وإذا كانت عبارة الصديق على هذه تُعدُّ إضافة كبيرة؛ فإنَّ الإضافة التي تمثل نقلة هائلة هي أنَّه شفع ذلك الاحتكار الذي لا بدَّ منه للسلطة بأمرٍ آخر واقع في ذات المساحة، وهو الكفاية، فالدولة التي يتحقق سلطانها باحتكار أدوات الإكراه إذا لم تحقق بها كفاية الحماية فإنَّ احتكارها هذا يفقد قيمته، ويصبح أداة للعبث والاستبداد ومدعاة للتسلط والقمع؛ لذلك شفعها الصديق بما يزنها ويضبطها، فقال: « والضعيف فيكم قويّ عندي » فكل ضعيف بنفسه قويّ بدولته عزيز بسلطانها.

إنَّ الدولة ستار لقدرة الله، يدفع بها الظلم والفساد، هذه هي حدود استعمالها للقوة، ومن جميل ما قيل في ذلك قول أحد الأئمة في تأويله لقول الله تعالى: « ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض » يقول: « وقد امتن الله على عباده بنصبه السُّلطان في الأرض ليدفع الظلم عَنِ الْمَظْلُومِ قَالَ اللهُ تَعَالَى { وَلَوْلَا دَفَعَ اللهُ النَّاسَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ } بَعْنِي لَوْلَا أَنَّ اللهُ أَقَامَ السُّلْطَانَ فِي الْأَرْضِ يَدْفَعُ الْقَوِيَّ عَنِ الضَّعِيفِ وَيَنْصِفُ الْمَظْلُومَ مِنَ الظَّالِمِ لِأَهْلِكَ الْقَوِي الضَّعِيفِ وَتَوَاتَبَ الْخَلْقُ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ فَلَا يَنْتَظِمُ لَهُمْ حَالٌ فَتَفْسُدُ الْأَرْضُ وَمَنْ عَلَيْهَا. » (21)

رسالة الدولة في الإسلام

وما سبق ينقلنا مباشرة إلى إحدى وظائف الدولة في الإسلام، وهي وظيفة لها ارتباط باحتكار الدولة للقوة ومبرراته، وبواجب الحماية المكمل لمعادلة السلطة، فإنَّ مما تتميز به الدولة الإسلامية أنَّ لها وظيفة ورسالة فوق الوظائف الأساسية التي تشترك فيها مع أيِّ دولة عادلة، هذه الوظيفة المميزة المتميزة هي هداية الخلق إلى الخالق، وحماية منهج الله تعالى وتحقيق سيادته، ومن هنا جاءت عبارة أبي بكر في سياق خطبته التي يؤسس بها لنظام حكمه: « ما ترك قوم الجهاد في سبيل الله إلا ضربهم الله بالذلّ »، وإذا كانت الدولة ترقى بوظائفها إلى هذا المستوى فيجب ألا تغفل عن التذكية الذاتية، وهذا هو مورد العبارة الأخرى:

20 حلاق، وائل، ت عمرو عثمان، الدولة المستحيلة، الإسلام والسياسة ومأزق، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

« ولا ظهرت الفاحشة في قوم إلا عمهم الله بالبلاء. » فهي - إذن - دولة تعتمد في تحقيق رسالتها على دعمتين متكاملتين: القوة والقدوة.

ولا تنسب فريضة الجهاد إلى العدوان؛ ولا تتهم بالمنافاة للحرية العقديّة؛ لأنّ الجهاد لم يفرض على المسلمين لإرغام الناس على الدخول في الإسلام، ولا لفرض العقيدة بقهر السيف؛ فإنّ الأصل المقرر سلفاً، والذي لم ينسخ - على الصحيح من أقوال المحققين - هو أنّ الإنسان مخير في نظر الشريعة، ولا يكره على الدين قط، والقرآن الكريم لم يذكر قط في غايات الجهاد إكراه الناس على الدخول في الإسلام، بل قرر في سورة البقرة - وهي مدنية - أن لا إكراه في الدين، قال تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ [البقرة: 256] ويؤكد القرآن في مواضع عديدة أن الرسول ليس عليه إجبار الناس على الدخول في الإسلام، وليس هو بمسيطر عليهم، وإنما هو مبلغ عن الله U وحسب، وعليه أن يقول الحق فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر، قال تعالى: ﴿نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ فَذَكَرْ بِالْقُرْآنِ مَنْ يَخَافُ وَعَبِدُ﴾ [ق: 45] ﴿فَذَكَرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُسَيِّرٍ﴾ [الغاشية: 21، 22] ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ [الكهف: 29].

وإنما فرض الجهاد لإتاحة حرية العقيدة التي هي الباب الوحيد لدخول الناس في الإسلام، وذلك بتحطيم قوى الشرّ والطغيان التي كانت ولا زالت تمارس الفتنة بالحيلولة دون توفير الحرية الحقيقية للاعتقاد وممارسة شعائر الدين وتحكيم شرائعه، لذلك جاءت الآيات مبينة الغاية الكبرى من شريعة الجهاد، بأنّها إمطة الفتنة: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنِ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: 193].

بين السيادة وسيادة القانون

أهم شيء في النظرية السياسية هو تحديد مصدر السيادة، والتنسيق بين هذه السيادة وبين مبدأ سيادة القانون أو مبدأ خضوع الدولة للقانون، وهي إحدى المعضلات التي يعانيتها الفكر السياسي الغربي إلى الآن، فالسيادة - التي تعني التفرد بالحق في إنشاء الخطاب الملزم - هي في الفكر الغربي للشعب، والذي يمارسها على الحقيقة البرلمان، والبرلمان جزء من الدولة، فهو سلطة من سلطات الدولة الثلاث، ومهما قيل عن مدى تمثيله للشعب صاحب السيادة فإنّ المفكرين السياسيين في الغرب يرون أنّ خضوع الدولة للقانون الذي لا تتحقق سيادة القانون إلا به لا يمكن تحقيقه مع القول بسيادة البرلمان، مما دعا كثير من المفكرين أمثال (جورج سل) إلى هدم مبدأ السيادة، ولقد نجح سل ومن وافقه في دحض كل

المحاولات التي قدمها القانونيون لإزالة ما يوجد من تعارض بين مبدأ السيادة ومبدأ خضوع الدولة للقانون.»(22)

والذي يضمن التناغم بين مبدأ السيادة ومبدأ خضوع الدولة للقانون هو أن تكون السيادة خارج يد النظام الحاكم جملة، وهكذا هي في النظام الإسلامي الذي يجعل السيادة للشرع، بمعنى أن تكون الشريعة الإسلامية وحدها دون غيرها هي صاحبة السيادة، هي المتفردة بإنشاء الخطاب الملزم، هي المرجعية العليا التي تفردت بوضع القوانين، وهي التي عناها أبو بكر بقوله: «أطيعوني ما أطعت الله ورسوله» أي أطيعوني ما أطعت الكتاب والسنة، فإن خالفتهما فقد خرجت على القانون، ولم تعد الدولة خاضعة للقانون، ومن ثم تفقد الدولة شرعيتها، فيسقط حق الطاعة للحاكم.

وليس في هذا أدنى تمكين لرجال دين يحتكرون فهم النص؛ فإن هذا إن وقع تكون الشريعة بريئة منه، ويكون في تفريط الأمة في حقها، فإن فهم كتاب الله ليس في الإسلام حكراً على من يسمون رجال الدين، وإنما هو حق كل من استكمل الشروط التي تؤهله للنظر في كتاب الله وسنة رسوله، وهي شروط موضوعية ليس فيها أدنى تسلط، ولا يمكن أن يحدث في هذه المساحة انحراف تكون الشريعة سبباً فيه، وإنما يأتي الانحراف من جهة تفريط الأمة في حقها، تماماً مثلما فرطت الأمة في حق الشرعية السياسية سواء بسواء.

ليس في الإسلام رجال دين يحتكرون حق الفهم عن الله والتلقي عن السماء، وإنما فيها العلماء الربانيون والمجتهدون المخلصون الذين يقولون للناس: إذا وجدتم في قولنا ما يخالف الكتاب والسنة فاضربوا به عرض الحائط، والذين يعطون الحق لكل فرد في الأمة أن يناقشهم ويجادلهم في ضوء الوحي السماوي الذي يهيمن على العالمين، والذين يخضعون كما يخضع سائر الناس لسيادة الشرع.

وبجعل السيادة للشرع فإن النظام الإسلامي يقدم ضماناً أقوى لعدم الاستبداد، أو لتقليل الاستبداد بقدر الإمكان؛ فإن الغاية الكبرى التي يتغيها أي نظام ينحاز للإنسانية ولحقوق الإنسان هي منع الاستبداد، والاستبداد كما يكون في ممارسة السلطة التنفيذية يكون كذلك - وبصورة أشد - في ممارسة السلطة التشريعية، وكما يكون الاستبداد من الفرد الحاكم أو النخبة القليلة الحاكمة يكون كذلك من الأغلبية التي أتت بها الصناديق، وهو استبداد - وإن كان أقل شناعة لكونه ليس من فرد أو طغمة أقلية - ولكنه ربما يكون أكثر ضرراً بشريحة

كبيرة من المجتمع لم يحالفها التوفيق للفوز بالأغلبية، فإذا انحصر استبداد الأغلبية في نطاق التنفيذ دون التشريع تقلص الضرر الواقع على باقي المجتمع إلى أكثر من نصفه تقريباً، وذلك لأن التشريع مصدره واحد للجميع، وهو الشرع المعصوم. تلك كانت بعض الخطوط العريضة في الخطبة التي افتتح بها أبوبكر رضي الله عنه خلافته، ووراء الخطوط العريضة تفاصيل نمسك عنها خشية الإطالة، ولكنّ اللبيب تكفيه الإشارة، والأريب تغنيه عن الإطالة العبارة.

الخاتمة (نتائج البحث)

نخلص مما تقدم إلى نتيجتين:

الأولى: أننا نمتلك تراثاً فقهياً وسياسياً وتاريخياً يصلح لأن يستقى منه نظرية سياسية رشيدة، ويبلغ من التمام والكمال بما يغنيننا عن التبعية الفكرية؛ فلا نستمدّ من غيرنا إلا ما كان من قبيل الأدوات والآليات المحايدة التي تمحضت للتجربة البشرية، فجميع ما يمكن أن تتيه به الثقافات المعاصرة لدينا ما يفوقه ويربو عليه من حيث الرعاية لحقوق الإنسان، ومن حيث تحقيق العدل والاستقرار.

الثانية: أنه يجدر بنا أن نثق بتراثنا، وقد آن الأوان للتفريق بين ما هو من قبيل المبادئ والأحكام وما هو من قبيل الوسائل والأدوات، فالأول ليس لنا عن استمداده من شريعتنا وثقافتنا وتراثنا بَدٌّ، والثاني ليس علينا حرج في الاستفادة من غيرنا بالاعتباس والتطوير؛ لكونه متروكا للاجتهاد الإنساني وواقعا في مساحة العفو التشريعيّ.

وأخيراً لا ننسى أننا - في مرحلتنا هذه التي نعاني فيها الخروج من عنق الزحاجة - يجب علينا أن نعتمد في رسم استراتيجياتنا على تاريخنا وتراثنا وثقافتنا؛ لأنّ المكون الثقافيّ مع التاريخ والتركيبية السكانية الواعية برصيدنا الحضاريّ يعدّ من أهم عناصر القوة ومن أكبر المرجحات في موازين القوى.

المصادر المراجع

القرآن الكريم

1. إعلام الموقعين عن رب العالمين، دار الجيل، بيروت ط 1973.
2. البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله، صحيح البخاري - الجامع المسند الصحيح المختصر، دار طوق النجاة (ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي) ط 1، 1422هـ.

3. البغدادي, عبد القاهر, أصول الدين, ط1, مطبعة الدول إستنبول تركيا برعاية مدرسة الإلهيات بدار الفنون بإستنبول, 1928م.
4. البهوتي, منصور بن يونس, كشاف القناع عن متن الإقناع, الناشر: دار الكتب العلمية.
5. الترمذي, أبو عيسى, سنن الترمذي, مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي, ط2 - مصر 1975م.
6. ابن جماعة, بدر الدين, تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام, ت: د. فؤاد عبد المنعم أحمد, دار الثقافة, ط3, الدوحة.
7. ابن الحوزي, أبو الفرج, مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب, دار ابن خلدون الإسكندرية, مصر.
8. حلاق, وائل, ت عمرو عثمان, الدولة المستحيلة, الإسلام والسياسة ومأزق, المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
9. درويش, إبراهيم, علم السياسية, دار النهضة العربية 1975م.
10. الطبري, تاريخ الطبري, دار التراث, ط2, بيروت 1387 هـ
11. الطبري, محمد بن جرير, تفسير الطبري جامع البيان في تأويل القرآن, ت أحمد محمد شاكر, مؤسسة الرسالة.
12. فوكوياما, فرنسيس, نهاية التاريخ والإنسان الأخير, ترجمة فؤاد شاهين وآخرين, مركز الإنماء القومي, لبنان 1993م.
13. القرطبي, تفسير القرطبي الجامع لأحكام القرآن, دار الكتب المصرية, القاهرة.
14. ابن كثير, البداية والنهاية, دار إحياء التراث العربي 1988م.
15. ابن كثير, أبو الفداء إسماعيل بن عمر, تفسير القرآن العظيم, دار الكتب العلمية, بيروت.
16. كوك, ريتشارد, وكريس سميث, انتحار الغرب, ترجمة محمد محمود التوبة, ط1, العبيكان, السعودية 2009م.
17. مسلم, بن الحجاج النيسابوري, صحيح مسلم, ت محمد فؤاد عبد الباقي, دار إحياء التراث العربي, بيروت.
18. ابن الموصلي, حسن السلوك الحافظ دولة الملوك, دار الوطن, الرياض.

19. میکیافیلی، کتاب الأمر، تعریب خیر حماد، المكتب التجاري، ط1، بیروت، 1962م.
20. ابن هشام، السیرة النبویة، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط2، 1375هـ - 1955م.

Sosyal Bütünleşme Bağlamında Kutlu Doğum Faaliyetleri

Adem AKARSU*

Özet

Günümüz toplumlarının karşı karşıya buldukları en önemli meselelerden biri sosyal bütünleşme sorunudur. Sosyal bütünleşme, modern sosyolojinin de önemli konuları arasında yer almaktadır. Bu makalede Türk toplumunun birlik ve beraberliğinin sağlanması ve güçlü kılınması yönünde oldukça önemli bir yere sahip olan din olgusu ile sosyal bütünleşme kavramı arasındaki ilişki üzerinde durulmuştur. Bu bağlamda Hz. Peygamberin doğumu etrafında yapılan kutlamalar bütünü ifade eden “kutlu doğum” faaliyetleri ile sosyal bütünleşme arasındaki ilişkiye yönelik algı, alan araştırması ile saptanmaya çalışılmıştır. Kutlu Doğum Haftası’nda yapılan faaliyetlerin toplumu ne ölçüde kaynaştırdığı, ortak duyguları ne ölçüde geliştirdiği ve bu anlamda sosyal bütünleşmeye ne ölçüde katkı sağladığı ampirik bulguların da desteği ile değerlendirilmiş ve yorumlanmıştır. Araştırmada anket tekniği kullanılmıştır. Çalışmanın evreni Türkiye’dir. Ancak örneklem alınarak toplam 666 kişiye ulaşmak hedeflenmiştir. Ancak eksik ve yanlış doldurulmuş anketler çıkarıl-

* Dr., Din Sosyoloğu, akarsuadem@gmail.com

duğunda toplam 656 anket analize dahil edilmiştir. Sonuçlar göstermiştir ki Türkiye’de sosyal bütünleşme bağlamında Kutlu Doğum etkinliklerinin toplumsal birlik ve beraberliği geliştirdiği ve toplumu farklılıklarından arındırıp birlikte teneffüs edilebilecek bir atmosfere taşıdığı algısı oldukça yaygındır. Bu çerçevede dini ritüellerin, tören ve ibadetlerin, sosyal çatışma ve ayrışmaları giderici fonksiyonu etrafında Kutlu Doğum Haftası’nın da Türk toplumu üzerinde birleştirici bir potansiyel taşıdığı önermesine ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler

Din, toplum, sosyal bütünleşme, kutlu doğum.

Abstract

Holy Birth Week Activities in the Context of Social Integration

One of the most important issues that the societies face in today’s environment is the problem of social integration. Because of this, social integration is considered as the very important issue for the modern sociology. Accordingly, this article is prepared to evaluate the relationship between the religion and the social integration in the context of Turkish society. In this context, Prophet’s birthday celebrations held around the whole of representing “holy birth” was taken as a focus point for investigating the perception regarding the relationship between activity and social integration. In this manner, questionnaire was conducted among the Turkish people. The population of the study was people who live in Turkey. In this context, sampling was applied and the researcher aimed at collecting 666 questionnaires among the people. After eliminating the questionnaires which are not fully filled by the respondents, 656 questionnaires were included into the analysis. Findings of the analysis showed that respondents have the perception that Holy Birth activities significantly help in social integration. Therefore, it was suggested in this study that religion activities helps in social integration and accordingly, Holy Birth activities should be carried out in Turkey in order to improve social integration in Turkey.

Keywords

Religion, society, social integration, Holy Birth.

GİRİŞ

Sosyolojide, toplumu meydana getiren gruplar, menfaat birlikleri, cemaatler ve müesseseler gibi unsurlar arasındaki tamamlanma ve kay-

naşma durumunu ifade etmek için *bütünleşme (integration)* kavramı kullanılmaktadır.¹ “Bütünleşme toplum halinde yaşamının ilk şartıdır”². Sosyal bütünleşme ise herhangi bir toplum ve sosyal grup içinde hâkim olan dini ve sosyo-kültürel değerlerin toplumu meydana getiren bireyler tarafından alınarak kendilerine mal edilmesi ve böylece bireylerin toplumun sosyo-kültürel değerlerini kazanarak onunla uyumlu bir halde yaşama durumuna gelmeleri sürecini ifade etmektedir.³ Bir başka deyişle sosyal bütünleşme, toplumdaki farklı grup, cemaat ve kurum gibi sosyal unsurların kendi özgünlüklerini koruyarak bütünlük oluşturacak şekilde birleşmesi ve ortak değerler altında kaynaşmasıdır.⁴

Sosyologlar, din ile sosyal bütünleşme arasındaki karşılıklı ilişki üzerinde dururken, dinin sadece sosyal bütünleşmeye etkisi olmadığı, bununla birlikte toplumda çeşitli ayrışmaları, zıtlaşmaları, çözümleri ve çatışmaları tetikleyici olduğuna da, işaret etmişlerdir. Ancak din ve toplum arasındaki karşılıklı ilişkinin birleştirici ve çatışmacı yönlerinin kıyaslanmasına yönelik bu değerlendirmelerde, dinin toplum üzerindeki birleştirici, bütünleştirici rolünün, ihtilaf doğurucu, çatışmacı ve ayrıştırıcı işlevinden daha yaygın ve daha belirgin olduğu tezine vurgu yapmışlardır.⁵ Bu çerçevede dinin entelektüel/inanç boyutundaki tartışmalar toplumsal farklılaşmaları, çatışmaları ve bölünmeleri tetiklerken, ritüellerin/ibadetlerin genellikle farklılıkları ortadan kaldırmaya ve toplumu birleştirip bütünleştirmeye neden olduğu değerlendirilmiştir.⁶

Bu noktadan hareketle bu çalışmanın amacı Kutlu Doğum Haftası sebebiyle yapılan sosyal ve kültürel etkinliklerin toplumda nasıl algılandığını saptamak olarak belirlenmiştir. Bir başka ifadeyle araştırma, “Kutlu Do-

¹ Hilmi Ziya Ülken, *Sosyoloji Sözlüğü*, (İstanbul: M.E.B Basımevi, 1969), s. 54.

² Gürcan Şevket Avcıoğlu, “Kriz Dönemlerinde Sosyal Bütünleşme: Milli Mücadele Örneği” *Uluslararası Tarih Ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 10 (2013), ss. 155-170.

³ Mimar Türkkahraman, Hüseyin Tutar, “Sosyal Değişme, Bütünleşme ve Çözümle Bağlamında Toplumda Farklı Kültür Ve Anlayışların Yeri Ve Önemi” *Alanya İşletme Fakültesi Dergisi*, 1:1 (2009), ss. 1-16.

⁴ Frederick Elkin, *Çocuk ve Toplum*, terc. Nazife Güngör, (Ankara: Gürdoğan Yayınları, 1995) s. 10., Mustafa E. Erkal, *Sosyoloji*, (İstanbul: Der Yayınları, 1998), s. 264., İzzet Er, *Sosyal Gelişme ve İslam*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1999), s. 4.

⁵ Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, çev. Ünver Günay, (İstanbul, 1995), ss. 292-296.

⁶ Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), s. 247.

ğum Haftası” etkinliklerinin toplumsal hayattaki yansımalarını ampirik verilerle ortaya koyarak sosyal bütünleşmeye katkı sağlayacak önemli bir olguyu ele almak amacını taşımaktadır.

LİTERATÜR

Din Olgusunun İnsan ve Toplum Hayatı Üzerindeki Etkisi

Din olgusunun insan ve toplum hayatı üzerindeki etkilerinin saptanması ve anlaşılmasına yönelik olarak din sosyologları bu etki-tepki ilişkisini çeşitli açılardan kategorize etmişler ve yaptıkları din tariflerinde temel aldıkları kriterlere göre birbirinden farklı tipolojiler ortaya koymuşlardır. Bunlardan en önemlilerinden biri Glock ve Stark’a aittir. Glock ve Stark’ın birlikte yaptıkları araştırmada herhangi bir dini yaşayışın gözlemlenebilir olmasının inanç, tecrübe, bilgi, pratikler ve etki olmak üzere beş boyutta gerçekleştiği sonucuna ulaşmışlardır.⁷

İnanç (belief) boyutu her dinin müntesiplerine kurduğu inanç sisteminin bilinmesini ve bu inanç ilkelerine iman edilmesini bekler. Dinin *tecrübe (experience) boyutu* ile dindar bireyin inandığı dinin tecrübî esasları ile kendi dünyasındaki tecrübeleri biçimlendirdiği düşünülür. Bu biçimlendirmenin boyutları ve şekli bireysel ve dinsel farklılıklara göre değişse de, her din mensubunun bu duyguları yaşadığı kabul edilir. Bireysel dindarlığın güçlü göstergelerinden biri olan sübjektif dini tecrübeye her din belli bir önem atfeder. Dini tecrübenin *bilgi (knowledge) boyutu* ile tüm dinlerin müntesiplerinden belirli bir düzeyde bilmelerini istediği temel inanç normları ve kutsal metinlerinin olduğu kabul edilir. Bu anlamda bireyin iman esaslarına karşı takındığı inanma veya inkâr etme tutumlarının, duyma ve görme yetileriyle beslenen düşünme, anlama ve akletme süreçleri neticesinde ortaya çıktığı kabul edilmektedir. Dinin *pratikler (practice) boyutu*, din mensuplarının yerine getirdikleri bütün dini pratikleri, ibadet ve ritüelleri kapsar. Dini tecrübenin bu boyutu dini inanç boyutu ile de çok yakından ilişkilidir. Dini tecrübenin teorik ifadesiyle pratik ifadesi arasında güçlü bir ilişki vardır. Dinin *etki (effect) boyutu* ise bireylerin dinsel yaklaşımlarını kendi toplum hayatlarına aksettirmeleri ile ilintilidir. Bu anlamda din bireylerin

⁷ Günay, Din Sosyolojisi, ss. 237-238.

yemek yeme alışkanlıklarından ahlaklarına kadar her konuda toplum hayatına etki etmektedir.⁸

Bu boyutlar İslam dini içinde geçerlidir. Ancak, İslam bilginleri iman ile amelin yani İslam dininin inanç ve pratik boyutunun birbirini tamamladığını, imansız amelin ve amelsiz imanın tek başına bir anlamı olmayacağını ifade etmişlerdir.⁹

İslam'da etki boyutu sosyal bütünleşme açısından oldukça önemlidir. Gerçekten de İslam dininin toplum hayatının pek çok temel faaliyetleri ve olayları için bir takım dini hükümler, ibadetler, merasimler ve dua programları koymuş bulunması ile dini pratiklerin toplumda oynadığı bütünleştirici fonksiyon arasında yakın ilişki bulunmaktadır. Örneğin; doğum sünnet, evlenme ve ölüm gibi kişi ve toplum hayatında bir safhadan bir başkasına geçişi ifade eden önemli olayların ve durumların dini kalıplar içerisinde cereyan etmesi ve/veya bu tür olaylar vesilesiyle yerine getirilen örf, adet, tören ve uygulamalar içinde dini bir rengin olması, İslam'ın bütünleştirici fonksiyonla yakından ilişkilidir.¹⁰

Sosyal Bütünleşme ve Din Olgusu

Sosyal bütünleşme konusunda dinin önemini vurgularken yalnız akide tarafının değil, amel (ibadet/ritüel) tarafının da sosyal bütünleşmeyi artırdığını belirtmek gerekmektedir. Gerçekten de “hiçbir teolojik doktrin, dogma ya da inanç, ayin, tören ve menasikin sağladıkları birleştirici etkiyi yapamamaktadır.”¹¹ Çünkü ibadetler bireylerde ortak tasavvurlar edinme ve ortak inançlara sahip olma şuurunu yerleştirerek onları birbirine daha fazla yaklaştırır.¹²

Bu anlamda örneğin Konfüçyüs “emredilen dini ayin ve merasimlerin hiç değiştirilmeksizin aynen muhafaza edilmesi ve yerine getirilmesi gerekliğine vurgu yaparak toplumun bekasının buna bağlı olduğu hususu üzerinde önemle durmuştur”.¹³

⁸ Niyazi Akyüz, İhsan Çapcıoğlu, “Dini Tecrübenin İfade Şekilleri”, Niyazi Akyüz, İhsan Çapcıoğlu (ed), Din Sosyolojisi El Kitabı, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), s. 50.

⁹ Niyazi Akyüz, İhsan Çapcıoğlu, “Dini Tecrübenin İfade Şekilleri”, s. 50.

¹⁰ Günay, Din Sosyolojisi, s. 248.

¹¹ Günay, Din Sosyolojisi, s. 249.

¹² Hans Freyer, Din Sosyolojisi, çev. Turgut Kalpsüz, (Ankara, 1964), ss. 35-36.

¹³ Günay, Din Sosyolojisi, s. 249.

Toplumun dini ve ahlaki temelli ibadetler etrafında bir araya gelmesinin bütünleşme üzerinde müessir olduğuna vurgu yapan Türk sosyologu Gökçalp, bu tür ritüellerin “mefkûre” inşa edebilecek potansiyeline dikkat çekmektedir. Gökçalp, dini içerikli ayin, tören, kandil vb etkinliklerin daha sosyal bir veçheye kavuşturularak toplumsal bütünleşmeyi sağlayacağını savunmaktadır.¹⁴ İçinde yaşadığı toplumun dağılımılaşığına çare arayan bir düşünür olarak Mehmet Akif’in refleksleri ve yaklaşımları da sosyal bütünleşmenin toplumsal çalkantı ve kaos ortamlarında ritüeller vasıtasıyla tesis edilmesinin gerekliliğini gösteren tipik bir örnek durumundadır. Akif, din sosyologlarının sosyal bütünleşme bağlamında önem atfettikleri bir konu olan ibadet ve takvanın birleştiriciliği üzerinde durmuştur. Ona göre, ibadet birleştirici ve bütünleştiricidir. Fakat insanlar ibadetin atmosferinden çıktıkları andan itibaren yine tefrikaya düşmektedirler.¹⁵ İbadetlerin asli formuna riayet edilerek yapılmasının müntesipler üzerindeki bütünleştirici tesirinin farkına varan pek çok din, ibadet birliğini sağlama konusunda ısrarcı bir tutum sergilemektedirler.¹⁶ Zaten genel olarak sosyologlar, pratiği olmadan bir dinin varlığını devam ettirebileceğine şüphe ile bakmaktadırlar. Ayrıca toplu halde yapılan ibadetlerin zorunlu olarak fertleri aşarak diğer bütün şahıslar üzerinde de tesirler meydana getireceğinde şüphe görünmemektedir. Toplu yapılan ibadetin, ibadet edenler üzerinde, inandıkları müşterek inancın canlanmasında önemli tesirler meydana getirdiğini de ifade etmek gerekmektedir.

Bu bakımdan olsa gerek İslam dininde de toplu yapılan ibadetlere daha çok önem verilmiş ve inananların birbirleriyle kaynaşmaları için birer vesile oldukları kabul edilmiştir.¹⁷

Sosyal Bütünleşme ve Kutlu Doğum Faaliyetleri İlişkisi

Din sosyolojisi değer yargısı vererek dini veya dinleri araştırmaz; din ile sosyal olanın etkileşimini ve bu etkileşimden doğan davranış tipleri-

¹⁴ Ziya Gökçalp, Makaleler VII, haz. Abdulkadir Çay, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1982), ss. 50-51.

¹⁵ Ahmet Faruk Kılıç, Milli Yürek, Mehmet Akif Ersoy’un Din ve Toplum Anlayışı, (İstanbul: Değişim Yayınları, 2008), s. 162.

¹⁶ Günay, Din Sosyolojisi, s. 249.

¹⁷ Günay, Din Sosyolojisi, s. 249.

ni ve davranış modellerini betimler; olması gereken değil olan üzerinde çalışır.¹⁸ Sosyal bünye üzerinde birleştirici-bütünleştirici veya çatışmacı-ayrıştırıcı sonuçlar doğuran olaylara ve olgulara, iyi-kötü, değerli-değersiz, güzel-çirkin şeklinde peşin hükümler vermek de din sosyolojisinin görevi değildir. ‘Olan’ın tasviri kabilinden olgusal gerçekliğin sosyolojik betimlemesi ise din sosyolojisinin görevidir. Bu anlamda sosyal bir olgu olan Kutlu Doğum faaliyetlerinin toplum ile olan karşılıklı etkileşiminin tasviri din sosyolojisinin konusudur.

Toplumı meydana getiren bireylerin, grupların ve kurumların birbirlerini ötekileştirmeden, kutuplaşmalara ve ayrışmalara düşmeden, müşterek paydalarda bir arada bulunmaları şüphesiz toplumsal gerçekliğin tüm yönleri bakımından pozitif bir durumdur. Söz konusu pozitif tablonun inşa edilebilmesi için müşterek paydaların ikamesi ve bu paydaların nesnel olması oldukça önemlidir. Toplum tarafından muteber kabul edilen inanç, örf, adet, gelenek ve göreneklerin onayından geçmiş ritüeller toplum üzerinde yüksek tesir icra etmektedir. Dini ritüellerin güncel-reel hayatın içine nüfuz edecek biçimlerde renklendirilerek gerçekleştirilmesi de toplumsal tabanda hüsn-ü kabul görmektedir. Bu çerçevede tamamına yakını Müslüman olan Türk toplumu açısından Kutlu Doğum programları, muhatap kitle tarafından takip edilip dikkate alınacak potansiyel ritüel olarak kabul edilebilir görünmektedir. Dolayısıyla İslam Peygamberi Hz. Muhammed’in miladi doğum yıldönümünde yapılan faaliyetler bütünü, sosyal bütünleşme bakımından tüm İslam toplumları için önem taşıyan olgusal bir gerçekliğe dönüşmüştür.

İslamiyet’te Hz. Muhammed’in doğumunu ifade eden “Mevlid”, “Hz. Muhammed’in doğumu bayramı” ve “Hz. Muhammed’in doğumu menkıbesi” anlamlarında Hindistan’dan Endülü’s’e kadar bütün İslam coğrafyasında kullanılan ve etrafında birçok kutlamalar yapılan geleneksel-dinsel bir ritüeldir.¹⁹ Bu dini referanslı etkinlikler bütünü, makalemizin konusu olan Kutlu Doğum olgusunun temel dayanağı olması yönüyle önem ta-

¹⁸ Zeki Arslantürk, “Din Sosyolojisinin Konusu”, Niyazi Akyüz, İhsan Çapcıoğlu (ed), Din Sosyolojisi El Kitabı, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), s. 17.

¹⁹ Necla Pekolcay, “Mevlid”, TDV İslam Ansiklopedisi, (Ankara, 2004), s. 2.

şımaktadır. Buna göre Kutlu Doğum faaliyetleri sürekli bir oluş ve hareket halindeki toplumun gerçekleri ışığında kadim Mevlid geleneğinden beslenerek vücuda gelmiş organizasyonlar bütünüdür.²⁰

“Kutlu Doğum” adı yeni olsa da, bu isim etrafında gerçekleştirilen etkinlikler tarihi temellere, temayüllere ve geleneklere dayanmaktadır. Genel kabule göre, ilk mevlid programı 13. yy da yapılan Erbil kutlamalarıdır.²¹ Ayrıca İslam toplumlarındaki Mevlid geleneği incelendiğinde Şii Fatımi Devleti zamanında Mısır’da kutlamalar göze çarpmaktadır. İlk defa minarelerde kandiller yakılarak halka duyurulduğu için “kandil” olarak da anılan²² gecelere dâhil edilen Mevlid Kandili, Mısır’da Şii Fatımi Devletinin resmen kurulmasının ardından resmi olarak kutlanmaya başlanmıştır.²³ İslam tarihinde Peygamberin doğum günlerinde şenlikler yapmak âdeti de ilk olarak Mısır’daki Şii Fatımi Devletinin kurulduğu bu dönemde ortaya çıkmıştır.²⁴ Bu programlar daha sonra çeşitlenerek Müslüman toplumların yapısal durumuna göre, günümüze kadar sürdürülmüştür.

Türkiye’de ise Kutlu Doğum düşüncesi ilk defa 1989 yılında Türkiye Diyanet Vakfı Mütevelli Heyeti tarafından yayın kurulu kurma görevi ile vazifelendirilen Prof. Dr. Süleyman Hayri Bolay’ın başkanlığında oluşturulan yayın kurulunca üretilmiş ve hayata geçirilmiştir.²⁵

Mevlid’i Türk kültürünün sağlam bir mesnedi ve Türk milletini birlik ve bütünlük içinde aydınlık geleceğe taşıyacak sağlam bir gelenek olarak gören Türkiye Diyanet Vakfı²⁶ 1989 yılında kadim mevlid geleneğini güçlendirerek, ‘Kutlu Doğum Haftası’ adı altında bir gelenek başlatmak niyetiyle yola çıkmıştır.²⁷ Dolayısıyla “Kutlu Doğum Haftası” çerçevesinde planlanan

²⁰ Süleyman Hayri Bolay, “Kutlu Doğum Haftasının Doğuşu”, Diyanet Aylık Dergi, (Ankara, 1991), 10, s.14.

²¹ Ahmet Özel, “Mevlid”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 29, (2004), s. 475.

²² Nebi Bozkurt, “Kandil”, Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA), 24, (İstanbul, 2001), s. 300.

²³ Özel, “Mevlid”, s. 475.

²⁴ Ahmet Kabaklı, Türk Edebiyatı, (İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, 1997), 2, s. 381.

²⁵ Süleyman Hayri Bolay, “Kutlu Doğum Köklü Bir geleneğin Modern Tarzda İhyasıdır”, Diyanet Aylık Dergi, (Ankara, 2007), 198, ss. 14-18.

²⁶ Mehmet Kervancı, “Kutlu Doğum Haftası Kutlamaları ile İlgili olarak TDV Genel Müdürü Mehmet Kervancı ile Yapılan Röportaj”, Diyanet Aylık Dergi, (Ankara, 1999), 100, ss. 37-40.

²⁷ Recep Kılıç, “On dokuz Yıllık Kutlu Doğum Haftası Tecrübesi Üzerine”, Diyanet Aylık Dergi, (Ankara, 2007), 198, ss. 5-13.

ve tertip edilen programlar ve organizasyonlar kadim bir gelenek olan Hz. Peygamber'in doğumunu anma faaliyetlerinin, modern bir tarzda ihya edilmesi ve mevlidin taşıdığı değerler bütünü'nün reel hayat içinde sürdürülebilirliğinin sağlanması çabasıdır.²⁸

Kutlu Doğum faaliyetleri, kısa zaman içerisinde toplumun tüm katmanlarına yayılmış ve çok farklı sosyo-kültürel etkinlikler yelpazesine taşınmıştır. Gerek Türkiye'de gerekse yurtdışında yaşayan Türk vatandaşlarının bulunduğu ülkelerde başta Diyanet İşleri Başkanlığı'nın eliyle olmak üzere birçok sivil toplum kuruluşunun da bu hafta vesilesiyle çeşitli etkinlikler düzenledikleri bilinmektedir. Bu etkinliklerin büyük kalabalıklar tarafından ilgi ile takip edilen ve önemli ölçüde kaynaşma ve birlik ruhunun inşasına yönelik potansiyel taşıdığı söylenebilir. Yapılan faaliyetlerin toplum nezdinde önemli bir yer bulması, muteber kabul edilmesi ve kitleleri bir araya getirmesi şu veya bu sebepten daha ziyade, İslam inancındaki 'peygamber sevgisi' unsurundan kaynaklanmaktadır.

Bu nedenle, Hafta çerçevesinde yapılan faaliyetler toplumda kendisini kısa zamanda kabul ettirmiş ve aradan geçen yaklaşık çeyrek asırlık zaman dilimi içinde, "Kutlu Doğum Haftası" toplumsal olgu haline gelmiştir.

ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Araştırmada nicel yöntemlerden faydalanılmıştır. Bu anlamda ampirik veriler anket formları aracılığı ile toplanmıştır. Anket soruları yazın taraması sonucunda elde edilen veriler ışığında oluşturulmuştur. Araştırmanın evreni Türkiye nüfusudur. Evrenin tamamına yönelik bir çalışma yapılmasının imkânsızlığı araştırmacıyı örneklem oluşturmaya yöneltmiştir. Örneklem oluşturmada "sample size calculator" kullanılmıştır. 'Sample size calculator', Creative Research Systems isimli firma tarafından geliştirilmiş ve herkesin kullanımına açılmış olan ücretsiz bir örneklem hesaplama yazılımıdır. 1982 yılında kurulmuş olan firma 30 yılı aşkın bir süredir anket, örneklem, analiz ve benzeri konular üzerinde hem halka açık hem de kurum-

²⁸ Bolay, "Kutlu Doğum Köklü Bir geleneğin Modern Tarzda İhyasıdır", ss. 14-18., Kervancı, "Kutlu Doğum Haftası Kutlamaları ile İlgili olarak TDV Genel Müdürü Mehmet Kervancı ile Yapılan Röportaj", ss. 37-40.

lara özel çözümler sunmaktadır. Firma tarafından geliştirilmiş olan örneklem hesaplama metodu dünya çapında geçerliliği olan ve birçok çalışma ve firma tarafından kullanılmış olan bir yazılımdır. Bu hesaplama yöntemine takip eden linkten ulaşılabilir - <http://www.surveysystem.com/sscalc.htm>.

Bu çalışmada population yani evren sayısı 77.695.904 (<http://www.nufusu.com/> - 2014 yılı Türkiye nüfusu) olarak alınmıştır. Confidence Interval yani sapma aralığı 5 olarak belirlenmiştir. Confidence Level yani doğruluk düzeyi ise %99 olarak alınmıştır. Bu anlamda ortaya çıkan örneklem sayısı 666 olmuştur. 666 sayısına ulaşabilmek için eksik ve yanlış doldurmalar ve geri dönüş olmama ihtimaline karşı toplam 800 adet anket basılmış ve dağıtılmıştır.

Algı yönelimini daha doğru tespit edebilmek adına anketi tek bir şehirde uygulamak yerine çeşitlilik yaratılmasının daha uygun olacağı düşünülmüş ve böylece anket Türkiye'nin sekiz farklı ilinde yapılmıştır. Bu iller, Ankara, Aydın, İstanbul, Diyarbakır, Düzce, Sakarya, Kırklareli ve Bingöl'dür ve rastgele örneklem methodologyyla seçilmişlerdir. Anketin uygulanmasında, örnekleme oluşturan yerlerde MEB'e bağlı ortaöğretim okullarında çalışan öğretmenlerden destek alınmıştır.

Araştırma grubu seçilirken genel kabule göre ergenlik döneminin başlangıcı olduğu kabul edilen 15 yaşın üstünde olma şartı dışında herhangi bir sınırlamaya gidilmemiştir.²⁹ Anket formları işçi, memur, ev hanımı, esnaf, öğretim üyesi, öğretmen öğrenci vb farklı gruplara rastgele bir şekilde dağıtılmıştır. Anketler dağıtılırken cinsiyet oranlarının birbirine yakın olması yönünde gerekli tedbirler alınmıştır.

800 anketin tamamı geri dönmüştür. Ancak sağlıklı bir sonuç elde etmek gayesi ile anket formları dikkatle incelenmiş, ankette belirlenen parametreler arasında uyumsuzluğa sebebiyet verecek şekilde eksik olan formlar dikkate alınmamıştır. Sonuçta 656 adet anket formu değerlendirmeye tabi tutulmuştur.

Araştırma çerçevesinde toplanan veriler, frekans yüzdeleri ile yorumlanmış, değerlendirilmiş ve anlamlandırılmıştır. Ancak SPSS programına

²⁹ Mustafa Koç, "Gelişim Psikolojisi Açısından Ergenlik Dönemi ve Genel Özellikleri", Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, (Kayseri, 2004), 17, ss. 231-256.

yüklenen verilerden parametreler arasındaki ilişkiler tespit edilmiş olmasına rağmen, bu çapraz ilişkileri gösteren tablolar araştırmayı fazla rakama boğacağı endişesi ile çalışmanın dışında tutulmuştur. Sadece yorumlardan istifade edilme yolu tercih edilmiştir. Ayrıca çapraz ilişki tabloları araştırmacı tarafından incelenerek önemli bulunan sonuçlara metin içerisinde yer verilmiştir.

Bu anlatılanlar ışığında araştırmanın çeşitli sınırlılıkları olduğu söylenebilir. Bu anlamda bu çalışma sonuçları yapılmış olan örneklem boyutuyla sınırlıdır. Çünkü 666 sayısına net bir şekilde ulaşamamıştır. Aynı zamanda anket rastgele seçilmiş iller üzerinde yapılmıştır ve hiçbir kota-lama sistemi uygulanmamıştır. Yine bu çalışma nicel analiz sonuçları ile sınırlıdır çünkü nitel veri analizi yapılmamıştır. Bu sınırlılıklar göz önünde tutulduğunda araştırmanın yönelim ölçme çabası şeklinde anlaşılması gerekmektedir.

ARAŞTIRMA BULGULARI

Örneklem Grubunun Demografik Yapısı

Anket soruları hazırlanırken demografik değişkenler olarak cinsiyet, eğitim düzeyi, meslek, yaş ve ikamet edilen yerleşim birimi değişkenlikleri seçilmiştir. Bu değişkenlerin seçilme nedeni örneklem grubunun temsil gücünü ortaya koyabilmektir.

Tablo 1: Örneklem Grubunun Demografik Yapısı

Örneklem Grubunun Demografik Yapısı							
		F	%			F	%
<i>Şehirler</i>				<i>Yaş grubu</i>			
	İstanbul	30	9,8		15-29 yaş arası	63	0,1
	Ankara	05	6		30-44 yaş arası	65	0,4
	Düzce	0	0,6		45-59 yaş arası	04	5,9

	Bingöl	0	,6		60 yaş ve yukarısı	4	,7
	Kırklareli	0	9,1		Toplam	56	00
	Aydın	0	0,6	<i>Eğitim Durumu</i>			
	Diyarbakır	5	2,9		Okur-yazar	8	,8
	Sakarya	6	3,1		İlköğretim	53	3,3
	Toplam	56	00		Lise ve dengi	94	9,6
					Ön lisans	1	,3
					Lisans	72	6,2
					Lisansüstü	8	,8
					Toplam	56	00
<i>Yaşadığı Yer</i>				<i>Meslek Grubu</i>			
	Büyükşehir	13	7,7		Çiftçi	2	,4
	İl merkezi	75	6,7		İşçi	2	4,0
	İlçe merkezi	20	8,3		Serbest meslek	8	,3
	Köy	8	,3		Esnaf	7	1,7
	Toplam	56	00		Öğrenci	13	7,2
					Ev hanımı	10	6,8
					Emekli	1	,3
					Memur	37	0,9
					İşsiz	6	,4
					Toplam	56	00

Kutlu Doğum Etkinliklerine Katılma Durumu ve Sayısı

Aşağıda peş peşe verilen iki tablonun ilkinde (Tablo.2) araştırma grubunun Kutlu Doğum faaliyetlerine katılıp katılmadığı; ikincisinde (Tablo.3)

ise faaliyetlere katılanların kaç defa bu faaliyetlere katılıp gözlemlediği ve o atmosferi tecrübe ettiği tespit edilmiştir.

Tablo 2: Kutlu Doğum Etkinliklerine Katılma Durumu

	Dağılım (F)	Yüzde (%)
Hayır	226	34,5
Evet	430	65,5
Toplam	656	100 100,0

Tabloya göre katılımcıların %65,5'i etkinliklere katıldığını belirtirken; %34,5'i ise, etkinliklere hiç katılmadığını belirtmiştir. Kutlu Doğum etkinliklerine bizzat katılarak tecrübe etmiş olan katılımcı oranı araştırmanın amacını gerçekleştirecek düzeyde bir çoğunluk taşımaktadır. Bu durum araştırma verilerinden sağlıklı sonuçlar elde etmeye olanak sağlayıcı bir durum olarak kabul edilebilir.

Tablo 3: Kutlu Doğum Programlarına Katılma Sayısı

	Dağılım (F)	Yüzde (%)
1 defa	61	14,2
2 – 4 arası	222	51,6
5 – 7 arası	95	22,1
8 ve üzeri	52	12,1
Toplam	430	100

Tablo'da sorulan sorunun devamı olarak yukarıdaki tabloya baktığımızda Kutlu Doğum Haftası programlarına katıldığını belirten 430 kişinin (ki bu sayı araştırmanın tamamına katılanların %65,5'ini teşkil etmektedir), %14,2'si (61 kişi) programlara 1 defa katıldığını belirtmiştir. %51,6'sı (222 kişi) etkinliklere 2-4 arası katıldığını ifade etmiştir. 5-7 defa programlara katıldığını söyleyenler ise %22,1 (95 kişi) olarak tabloya yansımıştır. Son

olarak, programlara 8 ve daha fazla katıldığını belirten katılımcıların %12,1 (52 kişi) olduğunu görmekteyiz.

Kutlu Doğum Haftası'nın Gerekliliğine Olan İnanç

Sosyal bir olgunun toplumsal hayat üzerinde etkinliğinin toplum tarafından kabul edilip edilmemesi ve kabul edilme biçimi ile yakından ilgisi vardır. Kutlu Doğum faaliyetlerinin doğru ve gerekli olduğu yönündeki inanç ve yaklaşım bu faaliyetler etrafında topluma salgılanan bilgi, kültür ve kanaatlerin toplum üzerinde tesir icra edeceği ve toplumun zihniyet dünyasının bu faaliyetlerden etkileneceği varsayımını destekleyici bir bulgu olarak kabul edilebilir. Bu durumun araştırma grubu üzerinde ne ölçüde bir gerçeklik taşıdığının saptanmasına yönelik sorulan soru aşağıdaki tabloyu ortaya çıkarmıştır.

Tablo 4: Kutlu Doğum Haftası'nın Kutlanması Gerekliği

	Dağılım (F)	Yüzde (%)
Evet	640	97,6
Hayır	16	2,4
Toplam	656 656	100 100,0

Görüldüğü gibi, yukarıdaki soruya araştırmaya katılanların %97,6'sı 'evet' demiş, %2,4 ise Kutlu Doğum Haftası'nın kutlanmasının gerekli olmadığını düşündüğünü belirtmiştir. Tabloya göre, Kutlu Doğum Haftası'nın çeşitli etkinliklerle kutlanması katılımcıların hemen hemen tamamı tarafından bir gereklilik olarak hissedilmektedir. Bu da, Kutlu Doğum Haftası'nın toplumda bir sosyal olgu haline geldiğinin göstergesi olarak yorumlanabilir.

Kutlu Doğum Haftası Çerçevesinde Yapılan Etkinlik Türlerine Yaklaşımlar

Kutlu Doğum Haftası'nda icra edilen çok çeşitli sosyal ve kültürel faaliyetler vardır. Bunlar arasında bazıları adeta zaman içinde klasikleşmiştir.

Bunlar, “Türk Tasavvuf Musikisi Konserleri”, “Gül Günü” ve “Kutlu Doğum Aşı” organizasyonlarıdır.³⁰ Her ne kadar bu üçü klasikleşmiş olsa da, sosyal ve kültürel faaliyetler bunlarla sınırlı kalmamıştır. Bilgi yarışması, şiir dinletisi, konferans ve paneller, kitap dağıtımı, kermes, ağaç dikimi, afiş-pankart, kan bağıışı, fakir ailelere yardım, hastane, huzurevi ve cezaevi ziyaretleri, sportif faaliyetler gibi çok çeşitli etkinliklerle Kutlu Doğum Haftası zaman içerisinde renklendirilmiştir. Dolayısıyla bu farklı etkinlikler bütünü içinde işlenen konular temelde Hz. Peygamber olmakla birlikte çeşitlilik göstermektedir. Bu çeşitliliğin katılımcılar tarafından ne şekilde değerlendirildiğini saptamaya yönelik sorulan soru aşağıdaki tabloyu ortaya çıkarmıştır.

Tablo 5: En Önemli ve Gerekli Kutlu Doğum Etkinliği Algısı

	Dağılım (F)	Yüzde (%)
Konferans- Panel- Sempozyum	241	36,7
Kutlu Doğum Aşı	11	1,7
Kitap dağıtımı	31	4,7
Sinevizyon Gösterisi	26	4,0
Tasavvuf Musikisi Programı	7	1,1
Fakir Ailelere Yardım	109	16,6
Sağlık Taraması	6	0,9
Gül Dağıtımı	21	3,2
Kuran/ Mevlid/ Hatim Programı	203	30,9
Diğer	1	0,2
Toplam	656	100

“Size göre en önemli ve gerekli Kutlu Doğum Etkinliği Hangisidir?” önermesine cevap olarak ‘Konferans-Panel-Sempozyum’ diyenlerin oranı %36,7, ‘Kutlu Doğum Aşı’ diyenlerin oranı %1,7, “Kitap dağıtımı (K. Kerim, Meal)” diyenlerin oranı ise %4,7’dir. ‘Sinevizyon gösterisinin en

³⁰ Kılıç, “On dokuz Yıllık Kutlu Doğum Haftası Tecrübesi Üzerine”, s. 11.

önemli ve gerekli etkinlik olduğunu belirtenlerin oranı, %4 iken, ‘Tasavvuf Musikisi Programı’nın en önemli ve gerekli olduğuna inanların oranını %1,1 olarak tabloya yansımıştır. Diğer seçeneklere ise katılım düzeyleri şu şekilde ortaya çıkmıştır: ‘fakir ailelere yardım’ %16,6, ‘sağlık taraması’ %0,9, ‘gül dağıtımı’ %3,2, ‘Kuran/ mevlid/ hatim programı’ %30,9 ve ‘diğer’ %0,2.

Diyanet İşleri Başkanlığı’nın yaptığı bir alan araştırmasında da benzer sonuçlara ulaşıldığını görmekteyiz. Söz konusu çalışmada, deneklerin %55,5 gibi büyük bir çoğunluğu Kutlu Doğum Haftası etkinlikleri kapsamında düzenlenen konferans, panel ve sempozyumlara ilgi gösterdiklerini belirtmişlerdir. İkinci olarak ise %20,9’luk bir oranla Kur’ân, mevlid, hatim etkinliklerinin ilgi gördüğü ortaya koyulmuştur.³¹ Her iki araştırmanın ortaya koyduğu bulgular, Kutlu Doğum etkinliklerinin klasik diyebileceğimiz konferans, sempozyum, panel ve mevlit programları şeklinde gerçekleştirilmesinin daha çok ilgi gördüğünü göstermektedir.

Programlarda İşlenen Konulara İlişkin Bulgular

Hafta çerçevesinde yapılan panel sempozyum ve konferans konuları her yıl Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından Hz. Peygamber’in farklı bir yönünü ön plana çıkaracak şekilde kararlaştırılmaktadır. Belirlenen bu konuların katılımcılar tarafından nasıl değerlendirildiğinin saptanmasına yönelik sorulan soru aşağıdaki tabloda yansıtılmıştır:

Tablo 6: Kutlu Doğum Haftası Etkinliklerinde İşlenen Konuların Bireylere Hitap Etmesi

	Dağılım (F)	Yüzde (%)
Evet	486	74,1
Hayır	170	25,9
Toplam	656	100 100,0

³¹ DİB, Kutlu Doğum Raporu, (Ankara: Basılmamış Kutlu Doğum Raporu, 2008).

Tabloya göre etkinlikler çerçevesinde işlenen konuların kendisine hitap ettiğini düşünenler %74,1'dir. Etkinlikler çerçevesinde işlenen konuların kendisine hitap etmediğini düşünenlerin oranı ise %25,9'dur. Tablodan da anlaşıldığı üzere, katılımcıların büyük çoğunluğu kendisini, belirlenen konuların muhatabı olarak görmektedir.

Konuşmacıların Nitelikleriyle İlgili Beklentiler

Yukarıdaki bulgularda da tespit edildiği üzere Kutlu Doğum etkinliklerinin konferans, panel ve sempozyum şeklinde toplumu bilgilendirici faaliyetler içermesi katılımcılar tarafından daha çok önemsenmektedir. Bu bağlamda bu tür etkinliklere konuşmacı olarak katılanların niteliğine yönelik katılımcıların yaklaşımları tespit edilmiştir.

Tablo 7: Konuşmacıların Nitelikleriyle İlgili Beklentiler

	Dağılım (F)	Yüzde (%)
İlahiyat Fakültesi Öğretim Elemanları	342	52,1
Diyanet Personeli	163	24,8
Tanınmış ilim, fikir, sanat ve iş adamları	151	23,0
Toplam	656	100

Tabloya göre deneklerin %52,1'i İlahiyat fakültesi öğretim elemanları; %24,8'i Diyanet personeli ve %23'ü "tanınmış ilim, fikir, sanat ve işadamları" seçeneklerini işaretlemiştir. Buna göre etkinliklere katılan örneklem grubunun büyük çoğunluğunun konferans, panel, sempozyum gibi bilginin merkezde olduğu bu faaliyetlerde ilahiyat fakültelerinin devrede olması gerektiği hususunda açık bir kanaat ortaya koydukları anlaşılmaktadır.

Tablo 8: Konferans vb Etkinliklerde Konuşmacıda En Çok Dikkat Edilen Özellik

	Dağılım (F)	Yüzde (%)
Anlattığı Konunun Sunumu / Hitabeti	400	61,0
Anlattığı Konunun İçeriği	196	29,9
Alanında Tanınmış Olması	60	9,1
Toplam	656	100

Tablodan da anlaşılacağı gibi örneklem grubu konferans, panel ve sempozyum gibi etkinliklerde konuşmacı olarak katılanlarda konunun dinleyicilere sunumunu oldukça önemsemektedirler. Tablo'daki sonuçlarla birlikte değerlendirdiğimizde konuşmacının titri, makamı, uzmanlık alanı katılımcılar tarafından önemsenmekle birlikte, konuşmacıda aranan en büyük özelliğin, iyi bir hatip olması ve anlatacağı konuyu muhatap kitleye gerektiği şekilde sunabilme yetisi olduğunu söyleyebiliriz.

Kutlu Doğum Haftası'nın Resmi veya Sivil Olarak Kutlanmasına İlişkin Bulgular

Kutlu Doğum faaliyetlerinin resmi olarak yapılması ve bu faaliyetlere hem yerelde hem de ulusal boyutta devlet erkânının katılması 'laiklik' kavramı ve 'Diyamet'in meşruluğu' etrafında çeşitli akademik ve entelektüel tartışmalara neden olmaktadır. Araştırmamızın makale boyutunda olması bu tartışmalara girmemize mani olmakla birlikte, halk nezdinde ampirik gerçekliğin tespiti bakımından alan araştırmasında katılımcılara Kutlu Doğum etkinliklerinin resmi olarak kutlanmasına dair yaklaşımları sorulmuştur. Buna göre aşağıdaki tablo ortaya çıkmıştır:

Tablo 9: Kutlu Doğum Haftası'nın Resmî Olarak Kutlanmasının Önemi

	Yüzde (%)
Kesinlikle Katılıyorum	55,5
Katılıyorum	23,9

Kısmen Katılıyorum	13,1
Katılmıyorum	4,7
Kesinlikle Katılmıyorum	2,8

Tabloya göre “Kutlu Doğum Haftası’nın resmî olarak kutlanması önemlidir” görüşüne katılımcıların %55,5’i ‘kesinlikle katılıyorum’, %23,9’u ‘katılıyorum’, %13,1’i ‘kısmen katılıyorum’, %4,7’si ‘katılmıyorum’ ve %2,8’si ‘kesinlikle katılmıyorum’ şeklinde cevap vermiştir. Görüldüğü gibi Kutlu Doğum’un resmi olarak kutlanması katılımcıların %92,5’i tarafından memnuniyetle karşılanmakta ve bu durumun önemli olduğu kabul edilmektedir. Bununla bağlantılı olarak söz konusu etkinliklerde sivil toplum kuruluşları ve diğer kurumların rollerine dair yaklaşımların biçimini anlamaya yönelik de katılımcılara sorulan soru aşağıdaki tabloyu ortaya çıkarmıştır:

Tablo 10: DİB, Kutlu Doğum Haftası Etkinliklerini Resmî Kurumlar Ve STK’lar İle İşbirliği İçerisinde Gerçekleştirmelidir Algısı

	Yüzde (%)
Kesinlikle Katılıyorum	55,0
Katılıyorum	25,2
Kısmen Katılıyorum	13,3
Katılmıyorum	3,4
Kesinlikle Katılmıyorum	3,2

Tabloya göre katılımcıların %55,0’i ‘kesinlikle katılıyorum’, %25,2’si ‘katılıyorum’, %13,3’ü ‘kısmen katılıyorum’, %3,4’ü ‘katılmıyorum’ ve %3,2’si ‘kesinlikle katılmıyorum’ şeklinde cevap vermiştir.

Bu sonucu Tablo’da ortaya çıkan rakamlar ile birlikte değerlendirdiğimizde, katılımcıların Diyanet eliyle yapılan resmi kutlamalardan memnun olduğu ölçüde, Diyanet’in STK’lar ve diğer resmi kurumlarla birlikte etkinlikler düzenlemesinden memnun olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır.

Tablodan anlaşıldığı üzere DİB ve STK'ların Kutlu Doğum etkinliklerinde işbirliği yapması deneklerin büyük çoğunluğu tarafından önemsenmekte ve istenmektedir.

Etkinliklerin Önceki Yıllarla Kıyaslanması

Kutlu Doğum faaliyetleri farklı biçim ve boyutta 1989 yılından beri ülke genelinde kutlanmaktadır. Faaliyetlerin zamanın değişen şartları ve toplumun ihtiyaçları çerçevesinde güncellendiği faaliyetleri organize eden ilgililer tarafından dile getirilmektedir. Etkinliklerdeki dinamizmin ve yeniliklerin katılımcı kitle tarafından nasıl algılandığını tespit etmek amacıyla sorulan anket sorusundan aşağıdaki tablo ortaya çıkmıştır:

Tablo 11: Etkinliklerin Önceki Yıllarla Kıyaslanması

	Yüzde (%)
Kesinlikle Katılıyorum	37,5
Katılıyorum	22,0
Kısmen Katılıyorum	29,0
Katılmıyorum	7,9
Kesinlikle Katılmıyorum	3,7

Tabloya göre ankete katılanların %37,5'i kesinlikle katılıyorum, %22,0'si katılıyorum, %29,0'u kısmen katılıyorum, %7,9'u katılmıyorum ve %3,7'si kesinlikle katılmıyorum şeklinde cevap vermiştir. Tabloya genel olarak değerlendirdiğimizde, etkinliklerin her geçen yıl daha canlı ve dinamik olarak yapıldığı konusunda katılımcıların hemfikir olduğu sonucuna ulaşmak mümkün görünmektedir.

Kadın ve Çocuk Programlarıyla İlgili Görüşler

Etkinlikler yelpazesi içerisinde kadın ve çocuklara hitap eden programların varlığı, Hz. Peygamber'i doğru anlama gayretlerinin toplumun temel yapıtaşı olan aile kurumuna ulaşması anlamına gelecektir. Bununla birlikte etkinliklerde çocuklara yönelik faaliyetlerin fonksiyonel bir bi-

çimde yer alması Hz. Peygamber sevgisinin ve buna bağlı olarak doğru bir din anlayışının gelecek nesillere ulaştırılmasında önemli bir amildir. Yapılan Kutlu Doğum faaliyetlerinde söz konusu bu iki önemli hususun ne ölçüde dikkate alındığı ampirik bulgular ile tespit edilmeye çalışılmıştır. Ankete katılan örneklem grubuna, yapılan etkinliklerin kadınlara ve çocuklara ne ölçüde hitap ettiği sorulmuştur:

Tablo 12: Çocuklara Yönelik Programların Yeterliliği

	Dağılım (F)	Yüzde (%)
Yeterli	53	8,1
Yetersiz	293	44,7
Geliştirilmeli	310	47,3
Toplam	656	100

Tabloya göre, Kutlu Doğum Haftası etkinliklerinde kadınlara ve çocuklara yönelik yapılan programları ankete katılanların %8,1'i yeterli bulmaktadır. Kadın ve çocuk programlarının 'yetersiz' olduğunu söyleyenler katılımcıların %44,7'sini teşkil ederken; %47,3'ünün kadınlara ve çocuklara yönelik programları için 'geliştirilmeli' demektedir. Genel olarak bu tablodan, Kutlu Doğum Haftası çerçevesindeki etkinliklerde katılımcıların tamamına yakını (%92), kadınların ve çocukların ihmal edildiğinde hem fikir görünmektedir.

Tablo'da Kutlu Doğum Haftası etkinliklerinde işlenen konuların halkın dini duyarlılığını arttırdığını düşünen deneklerin oranı %94,5'i bulurken, kadın ve çocuklara yönelik programlara karşı belirtilen memnuniyetsizlik dikkat çekicidir. Bu iki tabloyu karşılaştırdığımızda, etkinliklerin verimliliğini kabul eden kitlenin tamamına yakınının kadın ve çocuklara yönelik programların yetersizliğinden şikâyetçi olduğunu görmekteyiz.

Etkinliklerin Toplumsal Bütünleşme ve Dini Duyarlılığa Etkisi

Ankette, etkinliklerin sosyal bütünleşme ile olan ilişkisinin katılımcılar tarafından ne şekilde algılandığına yönelik sorulan soru ve ortaya çıkan tablo aşağıda gösterilmektedir:

Tablo 13: Etkinliklerin Toplumsal Bütünleşme ve Dini Duyarlılığa Etkisi

	Yüzde (%)
Kesinlikle Katılıyorum	47,0
Katılıyorum	33,2
Kısmen Katılıyorum	13,6
Katılmıyorum	3,8
Kesinlikle Katılmıyorum	2,4

Tabloda cevapların dağılımı; %47,0 kesinlikle katılıyorum, %33,2 katılıyorum, %13,6 kısmen katılıyorum, %3,8 katılmıyorum ve %2,4 kesinlikle katılmıyorum şeklinde olmuştur. Buna göre ankete katılanların %93,8 gibi önemli bir kesiminin Kutlu Doğum Haftası etkinliklerinin, halkın milli ve manevi bütünlüğüne katkı sağladığı yönünde bir düşünceye sahip olduğunu göstermektedir.

Tablo 14: Etkinliklerde İşlenen Konuların Dini Duyarlılığı Artırması

	Yüzde (%)
Kesinlikle Katılıyorum	46,5
Katılıyorum	29,9
Kısmen Katılıyorum	18,1
Katılmıyorum	2,9
Kesinlikle Katılmıyorum	2,6

“Kutlu Doğum Haftası etkinliklerinde işlenen konular halkın dini duyarlılığını artırmaktadır.” yaklaşımına verilen cevapların dağılımı; %46,5 kesinlikle katılıyorum, %29,9 katılıyorum, %18,1 kısmen katılıyorum, %2,9 katılmıyorum ve %2,6 kesinlikle katılmıyorum şeklindedir. Buna göre, “kesinlikle katılıyorum”, “katılıyorum” ve “kısmen katılıyorum” diyenlerin oranının toplamı %94,5 görünmektedir.

Buna göre, Kutlu Doğum Haftası’nda işlenen konuların halkın dini du-

yarlılığını harekete geçirdiği ve dini değerlere karşı halkta motivasyon sağladığı ortaya konmuştur.

Tablo 15: Etkinliklerde Peygamber'in Daha Doğru ve Güzel Tanıtılması Algısı

	Yüzde (%)
Kesinlikle Katılıyorum	44,8
Katılıyorum	25,5
Kısmen Katılıyorum	19,2
Katılmıyorum	6,1
Kesinlikle Katılmıyorum	4,4

“Kutlu Doğum Haftası sebebiyle yapılan etkinliklerde Hz. Peygamber daha doğru ve güzel tanıtılmakta ve anlatılmaktadır.” görüşüne verilen cevapların dağılımı; %44,8 kesinlikle katılıyorum, %25,5 katılıyorum, %19,2 kısmen katılıyorum, %6,1 katılmıyorum ve %4,4 kesinlikle katılmıyorum şeklinde olmuştur.

Katılımcıların %89,5'i Kutlu Doğum Etkinlikleri çerçevesinde yapılan faaliyetlerde Hz. Peygamber'in doğru ve güzel tanıtıldığı noktasında hem fikir gözükmektedirler. Bu grafiğe göre, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın 1989 yılından beri organize ettiği “Kutlu Doğum Haftası” faaliyetleriyle, Hz. Peygamber'i gelişen dünya şartlarına yön verecek, insanlık problemlerine çözüm getirecek şekilde tanımak ve tanıtmak³² amacına hizmet ettiği düşüncesinin halkın zihninde yer ettiğini söyleyebiliriz.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Kutlu Doğum Haftası, bin yılı aşkın bir tarihi geçmişine sahip olan temayüllerin, uygulamaların ve geleneklerin bir ürünü olarak, kökü İslam'ın ana kaynaklarından beslenen “Mevlid” geleneğinin modern çağa bir yansımasıdır.

³² Halit Güler, “Kutlu Doğum Haftası Büyük İlgi Gördü”, Diyanet Gazetesi, (Ankara, 1989), 369, s.1.

Mevlid'in reel yaşamdaki fonksiyonel yanı, onun asırları aşarak bugünlere ulaşmasına neden olmuştur. Kutlu Doğum Haftası etkinlikleri, Mevlid geleneğinin bu fonksiyonel yanından etkilenmiştir. Hafta çerçevesinde yapılan etkinlikler bilimsel toplantılardan, sportif faaliyetlere, fakir ailelere sosyal yardımlardan, kan verme kampanyalarına kadar büyük bir yelpazeye dönüşmüştür. Sosyal hayatla iç içe uygulanan etkinlikler, Kutlu Doğum Haftası'nın toplumsal gerçekliğini güçlendiren ve onu sosyal olguya dönüştüren en önemli nedenlerden birisi olmuştur.

Sosyal bütünleşme bağlamında Kutlu Doğum etkinliklerinin toplumsal birlik ve beraberliği geliştirdiği ve toplumu farklılıklarından arındırıp birlikte teneffüs edilebilecek bir atmosfere taşıdığı araştırmanın genel bir sonucu olarak ifade edilebilir. Bu çerçevede dini ritüellerin ve tören ve ibadetlerin sosyal çatışma ve ayrışmaları giderici fonksiyonu etrafında Kutlu Doğum Haftası'nın da Türk toplumu üzerinde birleştirici bir potansiyel taşıdığı söylenebilir.

Kutlu Doğum etkinliklerinin belirli bir niteliğe ulaşmasında, çeşitlenmesinde ve toplum tarafından özümsemesinde Diyanet İşleri Başkanlığı'nın önemli işlevleri olduğu ve etkinliklerin Diyanet eliyle resmi bir şekilde kutlanıyor olmasının Türk halkı tarafından memnuniyetle karşılandığı araştırmada ortaya çıkan bir diğer sonuçtur. Aynı şekilde, dinin bilimsel ve anlaşılır bir üslup ile topluma anlatılmasında ve dini meselelerin toplum tarafından ilgi ile takip edilmesinde, Kutlu Doğum Haftası etkinliklerinin önemli sosyal, kültürel ve bilimsel etkiler taşıdığı ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda, dini değerlerin ve dini-kültürel birikimin yeni nesillere aktarılmasında Hafta çerçevesinde organize edilen faaliyetlerin sosyalizasyon sağlayan bir araç işlevi taşıdığı sonucuna ulaşılmıştır.

Sosyal bütünleşmenin toplumların en büyük sorunu haline geldiği günümüzde milli birlik ve beraberliği muhafaza edecek ve toplumu ortak paydalar altında bir araya getirecek enstrümanlar büyük önem taşımaktadır. Kutlu Doğum Haftası, içerdiği dinamikler sayesinde bu bütünleşmeye hizmet edecek potansiyele sahip bir değer olarak karşımızda durmaktadır. Siyasal görüşü, sosyal statüsü, milliyeti ve ırkı ne olursa olsun, toplumun büyük bir kesimini bir araya toplayacak ortak bir değer durumunda olduğu anlaşılan 'Kutlu Doğum' olgusu, sosyal bütünleşme bağlamında değerlendiril-

rilmeli ve bu olgusal gerçeklik reel toplumsal hayatta etkin bir şekilde kullanılmalıdır.

Kaynaklar

- Akyüz, Niyazi, Çapcıoğlu İhsan. “Dini Tecrübenin İfade Şekilleri”, Niyazi Akyüz, İhsan Çapcıoğlu (ed), Din Sosyolojisi El Kitabı, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), ss. 49-56.
- Arslantürk, Zeki. “Din Sosyolojisinin Konusu”, Niyazi Akyüz, İhsan Çapcıoğlu (ed), Din Sosyolojisi El Kitabı, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), ss. 11-35.
- Avcıoğlu, Gürcan Şevket. “Kriz Dönemlerinde Sosyal Bütünleşme: Milli Mücadele Örneği” Uluslararası Tarih Ve Sosyal Araştırmalar Dergisi, 10 (2013), ss. 155-170.
- Bolay, Süleyman Hayri. “Kutlu Doğum Haftasının Doğuşu”, Diyanet Aylık Dergi, 10, (1991), s. 14.
- Bolay, Süleyman Hayri. “Kutlu Doğum Köklü Bir Geleneğin Modern Tarzda İhyasıdır”, Diyanet Aylık Dergi, 198, (2007), ss. 14-18.
- Bozkurt, Nebi. “Kandil”, Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA), 24, (İstanbul, 2001), s.300.
- DİB. Kutlu Doğum Raporu, Ankara: Basılmamış Kutlu Doğum Raporu. 2008.
- Elkin, Frederick. Çocuk ve Toplum, terc. Nazife Güngör, Ankara: Gürdoğan Yayınları, 1995.
- Erkal, Mustafa E. Sosyoloji, İstanbul: Der Yayınları, 1998.
- Freyer Hans. Din Sosyolojisi, çev. Turgut Kalpsüz, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1964.
- Gökalp, Ziya. Makaleler VII, haz. Abdulkadir Çay, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1982.
- Güler, Halit. “Kutlu Doğum Haftası Büyük İlgi Gördü”, Diyanet Gazetesi, 369, (1989).
- Günay, Ünver. Din Sosyolojisi, İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Kabaklı, Ahmet. Türk Edebiyatı, İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, İstanbul, 1997.
- Kervancı, Mehmet. “Kutlu Doğum Haftası Kutlamaları İle İlgili Olarak TDV Genel Müdürü Mehmet Kervancı ile Yapılan Röportaj”, Diyanet Aylık Dergi, 100, (1999), ss. 37- 40.

- Kılıç, Ahmet Faruk. Milli Yürek, Mehmet Akif Ersoy'un Din ve Toplum Anlayışı, İstanbul: Değişim Yayınları, 2008.
- Kılıç, Recep. "On Dokuz Yıllık Kutlu Doğum Haftası Tecrübesi Üzerine", Diyanet Aylık Dergi, 198, (2007), ss. 5-13.
- Koç, Mustafa. "Gelişim Psikolojisi Açısından Ergenlik Dönemi ve Genel Özellikleri", Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Kayseri, 17, (2004), ss. 231-256.
- Necla Pekolcay. "Mevlid" TDV İslam Ansiklopedisi, Ankara, 29, (2004), ss.485-486.
- Özel, Ahmet. "Mevlid", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 29, (2004).
- Türkkahraman Mimar, Tutar Hüseyin. "Sosyal Değişme, Bütünleşme ve Çözülme Bağlamında Toplumda Farklı Kültür Ve Anlayışların Yeri ve Önemi" Alanya İşletme Fakültesi Dergisi, 1:1 (2009), ss. 1-16.
- Ülken, Hilmi Ziya. Sosyoloji Sözlüğü, (İstanbul M.E.B Basımevi, 1969)
- Wach, Joachim. Din Sosyolojisi, Çev. Ünver Günay, (İstanbul, 1995)

Molla Mahmud Zokaydî ve “er-Risaletu fi’ d-Dâd ve’t-Tâ”*

Adnan Memduhoğlu**

ÖZET

Molla Mahmud Zokaydî, yirminci asırda Türkiye’nin doğusunda yetişmiş önemli bir âlimdir. 1877 tarihinde Siirt’in Halenze köyünde doğdu. 5 Nisan 1945 de Siirt’e bağlı Kurtalan ilçesi Zokayd beldesinde vefat etti. Babası Molla Abdulkahhar Zokaydî ve Molla Hasan’ın yanında okuyup icâzet aldı. Şerhu’l-Ma’fuvvât, Kitabu’l-Hukuk ve’s-Suhbe, Kitabun fi Bahsi’l-Eyman ve’t-Talak, Hülasâtu’l-Edeb fi Mekârimi’l-Ahlâki’l-Me’sûra, es-Seyahatu ilâ Beyrut, et-Teb’idu ilâ Antalya ve’s-Seyahatu fi Diyâri’l-İslam gibi çok sayıda eseri bulunmaktadır. Bu makalede Molla Mahmud’un ilim tahsili, hocaları, öğrencileri, eserleri incelenmiş en sonunda “er-Risaletu fi’ d-Dâd ve’t-Tâ” adlı risalesinin tanıtımı yapılarak tahkikine yer verilmiştir. Molla Mahmud’un bu eseri, kıraat ve fıkha dair on bir varaklık bir risale olup ‘Dad’

* Bu makalenin ikinci bölümünde tahkik edilen risâlenin el yazma nüshalarının temininde ve çalışma esnasında yardımcı olan Y. Doç. Dr. Hamit Sevgili ve Öğretim Görevlisi Husam Tarek Anıs’a teşekkür ederim.

** Yrd. Doç. Dr. , Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

ve ‘Ta’ harflerinin mahreçlerinden bahsetmekte, yanlış okumaların namazla-
rı bozup bozmayacağı gibi fikhî konulara değinmektedir.

Anahtar Kelimeler

Mahmud Zokaydî, medrese, fıkah, er-Risaletu fi’-d-Dâd ve’t-Tâ

Molla Mahmud Zokaydî and His Work “er-Risaletu fi’-d-Dâd ve’t-Tâ”

Abstract

Molla Mahmud Zokaydî, lived in eastern Turkey, is one of the most famous scholars. In this study it is aimed to give a biography of Molla Mahmud, as well as to analyze and study his work “er-Risaletu fi’-d-Dâdi ve’t-Tâ”. Molla Mahmud was born in 1877 in a village named Halenze, near Siirt, in Turkey. He died in 1944 in Zokayd. He received his religious education in his native town. He studied hadith, Islamic jurisprudence, syntax and etymology from great scholars of his time: Molla Abdulkahhar Zokaydî (his father) and Molla Hasan. The following is a list of his known works: Şerhu’l-Ma’fuvvât, Kitabu’l-Hukuk ve’s-Suhbe, Kitabun fi Bahsi’l-Eyman ve’t-Talak, Hülâsatu Edeb fi Mekârimi’l-Ahlâki’l-Me’sûra, es-Seyahatu ilâ Beyrut, et-Teb’idu ilâ Antalya ve’s-Seyahatu fi Diyâri’l-İslam. His risâla called “er-Risaletu fi’-d-Dâdi ve’t-Tâ”, which consists of eleven pages, is on the Quran recitation (Qîraat) and Fiqh (Islamic Law).

Keywords

Mahmud Zokaydî, Madrasah, Qîraat, Fiqh, Risala fi’-d-Dâd ve’t-Tâ.

I. HAYATI

Molla Mahmud Zokaydî, Şâfiî fıkah âlimi ve mutasavvıftır. İsmi Mah-
mud olup Zokaydî nisbesiyle bilinir. 1877 tarihinde Siirt’in Halen-
ze köyünde doğdu. Babası Şeyh Abdulkahhar ez-Zokaydî (ö. 1906), annesi
Saliha Hanımdı. Büyük dedesi Molla Halil Siirdî (ö. 1843), yirmiden faz-
la eseri bulunan meşhur bir âlim idi.¹ Hz. Ömer’e nispet edilen ailesi, Bitlis

¹ Molla Halil es-Siirdî (1164-1750/1259-1843), Molla Mahmud’un büyük dedelerinden olup, doğu medrese geleneğinde önemli bir ilmi şahsiyettir. Çok sayıda eser telif etmiştir. Hayatı ve eserleri hakkında bk. Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü’l-Arifin*, İstanbul 1951, II, 741; Zirikli, Hayreddin, *el-A’lâm*, Beyrut tsz, II, 317; Kehhale, Ömer Rıza, *Mu’cemül-Müellifin*, Dimaşk 1377/1057, IV, 117; Bursalı Mehmet Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, (Haz. A. Fikri Yavuz, İsmail Özen), İstanbul ts., I, 409.

Hizan'dan Siirt'e gelerek Zokayd (Kayabağlar) beldesine yerleşti ve "Beyt/mâlâ Melle Halil" (Molla Halilgiller) diye tanındı.

İlim tahsiline küçük yaşlarda başlayan Zokaydî, klasik usûl üzere kitaplarını babası Şeyh Abdulkahhar Zokaydî ile babasının amcazâdesi Molla Hasan'ın yanında okudu ve icazetini aldı. Şeyh Abdurrahman Tâhî'nin halifesi olan babsı Şeyh Abdulkahhar Zokaydî (1260-1324/1844-1906), önce Tillo'ya yakın Halenze (Bağtepe) köyünde ikamet etti, daha sonra Zokayd köyüne gidip oraya yerleşti. Buradaki medresesinde talebe yetiştirip dedesi Molla Halil'in kitaplarının önemli bir bölümünü istinsah etti.²

Molla Mahmud'un diğer hocası olan Molla Hasan (1840/1895)'in babası Molla Mustafa, Molla Halil es-Siirdî'nin en büyük ve âlim oğlu idi. Molla Hasan, Mahmudiye Medresesinde tahsiline başladı ve burada icazet aldı. Ömrünün son zamanlarına kadar ilimle meşgul oldu ve talebe okuttu.

Arapça, fıkıh, akâid, tefsir, hadis ve tasavvuf gibi ilim dallarında iyi bir eğitim gördükten sonra Molla Mahmud, babasının Zokayd'daki medresesinde müderris olarak ders vermeye başladı. Bu vazîfesinin yanı sıra kendisine fikhi konularda soru sormaya gelen kimselere fetvalar verdi, sorunlarını çözmeye çalıştı.

Hayatı boyunca çeşitli engellemelere rağmen ilmi faaliyetlerden geri kalmayan ve son derece vakarlı, onurlu, cesur bir şahsiyet olarak temayüz eden Zokaydî, irşad görevini de en iyi şekilde îfâ etti. İlmî şahsiyeti kadar ibâdetlerdeki titizliği, cömertliği ve güzel ahlâkiyle da dikkat çekti. Sahip olduğu malının büyük bir kısmını ihtiyaç sahiplerine infâk etti. Gittiği yerlerde insanlara İslâm dîninin emir ve yasaklarını anlattı. Onlara Kur'ân ve Sünnete sarılmalarını, farzları yerine getirip büyük günahlardan kaçınmalarını tavsiye etti. Kendisini ziyarete gelenleri faydalı ilme ve ibadete teşvik etti.

Zokaydî, Molla Ali, Molla Nasreddin (1890/1935), Şeyh Cüneyd (1911/1963), Şeyh Haydar (1899/1966), Molla Abdussamed (1907/1993), Molla Resul (ö.1940), Molla Muhammed (1905/1977) ve Molla Emin (1897/1972) gibi çok sayıda talebe yetiştirdi. İlmî icâzetini aldıktan son-

² Şeyh Fudeyl, *Menâkıbul-Vâlidî'l-Üstad eş-Şeyh Mahmud ez-Zokaydî ve'l-Ced eş-Şeyh Abdulkahhar*, el yazma, 1400/1980, s. 37-38.

ra bu âlimler, ilim tedrisi ve irşat faaliyetleri için bölgeye yayıldı. Gittikleri yerlerde talebe okutup halkı irşâd ettiler.

Molla Mahmud, Milli Mücadele yıllarında talebeleriyle beraber büyük fedakârlıklar gösterdi. Ruslara ve Ermenilere karşı Bitlis dağlarında cihad etti ve düşmana karşı büyük zayıatlar verdi. Savaştan sonra baş gösteren ve pekçok insanın açlıktan ölmesine sebep olan kıtlık dönemlerinde, halka ve orduya buğday yardımı yaptı.³

1922-1923 yıllarında büyük oğlunun hastalığı münasebetiyle Beyrut'a gitti. Burada kaldığı süre içerisinde yörenin meşhur ulemâ ve meşâyihini ziyaret etti. Onlarla ilmi müzakere ve istişarelerde bulundu. İlmi ve manevi kişiliği sayesinde halkın ve ulemanın yoğun teveccühüne mazhar oldu. Bu seyahatinde gezmiş olduğu yerleri ve başından geçen olayları "Es-Seyahatu ilâ Beyrut" adlı hatıra kitabında baştan sona ele aldı.⁴

Şeyh Mahmud, haksızlıklara karşı mücadele ve düşmanlara karşı cihad ile geçen hayatı boyunca çeşitli eziyetler gördü. Şeyh Said hadisesi bahanesiyle 1925 yılında tutuklanarak hapse atıldı ve Antalya'ya sürgüne gönderildi. Yol boyunca tutulduğu hapisanelerde çeşitli işkencelere maruz bırakıldı. Hakkında idam fermanları çıkarıldı. Onun bu sürgün hayatı Cumhuriyet yıllarında yaşayan âlimlerin karşılaşmış oldukları büyük sıkıntıları gözler önüne serer.⁵

Zokaydî, bu sürgünler esnasında Bediüzzaman gibi pek çok âlimle yazıştı ve memleketin durumuyla alakalı istişarelerde bulundu. İnsanları sürgüne yollamanın yanlışlığını, başvekil İsmet Paşa'ya, harp kumandanı Fevzi Paşa'ya ve dâhiliye nazırı Cemil Paşaya dilekçeler yazarak bildirdi. "et-Teb'idu ile Antalya ve's-Seyahatu fi Diyarı'l-İslam" isimli kitabında Diyarbakır, Urfa, Antep, Konya, Afyon, Burdur ve Antalya'da geçen çileli sürgün hayatını anlattı, dönemin ulema profilini gözler önüne serdi. Cumhuriyet dönemi hakkında kayda değer tarihi, coğrafi, siyasal ve sosyal bilgilere yer verdi.⁶

³ Şeyh Fudeyl, *Menakibu'l-Vâlid*, s. 43-44.

⁴ bk.: Mahmud Zokaydî, *es-Seyahatu ilâ Beyrut*, el yazma, 1922.

⁵ M. Macit Sevgili, Şeyh Mahmud Zokaydî'nin Antalya Sürgün Hatıraları, "*İbrahim Hakkı ve Siirt Uleması Sempozyumu*", Beyan Yay. İst. s. 444, 445.

⁶ Sevgili, s. 447-471.

İki yıl Antalya'nın Korkuteli ilçesi, bir yıl da merkez olmak üzere toplam üç yıl memleketinden uzakta ikamet etmeye mecbur edildi. Defalarca meclisle yazışıp masum olduğunu ifade etmesine rağmen dönemin Ankara hükümetinden şu cevabı aldı: 'Masum ve gayr-ı masum birdir. Emir la yeteğayyer ve la yetezelzeldir. Makam- ı aliyeyi tasdi' etmeyiniz'. Bu cevap üzerine Şeyh Mahmud, 'bundan böyle Cenab-ı Allah'ın kapısından başka hiç kimsenin kapısını çalmayacağım' diyerek 'inni ileyke eşku' (halimi, sadece sana şikayet ediyorum) ile başlayan bir kaside yazdı.⁷

Şeyh Mahmud, hâtırât kitabında Burdur'da bir ilmi münazara vesilesiyle tanıştığı Said Hatipoğlu'nun babası Hacı Muhammed Efendi Hatipzade ile olan dostluklarından bahseder. Antalya ve Korkuteli'nde sıkça görüştüğü kişiler arasında şu isimleri çokça zikreder: Ahmed Hamdi Övür (eski Antalya müftüsü), Hacı Rifat Efendi, Korkuteli müftüsü Hüseyin Efendi, Abdurrahman Çelebi, Mısır asıllı Ahmed Bedevi, kardeşi İbrahim ed-Dusuki.⁸

Sürgün yıllarını müteakip Mustafa Kemal, tertip ettiği kongrelere destek vermesi için Şeyh Mahmud'la yazıştı. Fevzi Çakmak, Doğu'daki aşiret isyanları hakkında fikrini almak için bizzat Zokayd'a gelerek kendisiyle görüştü.

Osmanlı'nın son dönemleriyle Cumhuriyetin ilk dönemleri arasında yaşamış olan Zokaydî, yazmış olduğu bazı eserlerinde, tarihi süreç içerisinde müslümanlar arasında ortaya çıkan temel problemleri teşhis edip çözüm yollarını gösterdi. İslam âleminin içinde bulunduğu sıkıntıların arka planındaki tarihi ve sosyal sebepleri; itikadi bozukluk, kavmiyetçilik, adaletsizlik, ahlaksızlık, zulüm, hurafe ve tembellik olarak tespit etti. Bunların temeline de yöneticilerin adaletsiz uygulamalarına dayandırdı.⁹ Ona göre Müslümanların bu sıkıntılarının hal çaresi; mutlak adalet, İslam birliği ve İslam ahlakının yeniden tesis edilmesi idi. Zaten İslamiyet'in de asıl maksadı insanlara ilmi, aklı, mutlak adaleti ve güzel ahlakı öğretmek idi.¹⁰

⁷ Sevgili, s. 448.

⁸ Mahmud Zokaydî, *et-Teb'îdu ile Antalya ve's Seyabatu fi Diyarî'l-İslam*, el yazma, 1343/1925, s. 13,14.

⁹ Mahmud Zokaydî, *ed-Dâ ve'd-Devâ*, el yazma, 1349/ 1929, 1-52.

¹⁰ Mahmud Zokaydî, *ed-Dâ ve'd-Devâ*, 53-62.

Şeyh Mahmud, tıpkı dedesi Molla Halil Siirdi¹¹ gibi farklı alanlarda pek çok eserler yazdı. Ayrıca sohbet ve vaazları, sürgün yıllarında yazdığı mektupları ve eleştirel yazıları ile çok yönlü âlim ve entellektüel bir şahsiyet olarak temayüz etti. Onun araştırmacı ve tenkitçi yönü, yazmış olduğu eserleri ve ta'likatlarında açıkça görülmektedir.

Dedesi Molla Halil es-Siirdi'nin Usûlü'l-'Akâid adlı eserindeki İbn Teymiyye'ye isnat ettiği "Allah hakkında tecessüm ve cihat" iddiasını, aynı eserde yazdığı hâşiyede reddetmiş ve dedesini ilmî usûl dairesinde eleştirmekten geri durmamıştır. Delillere dayandırdığı itirazlarını şu şekilde ifade eder: "Ben diyorum ki; İbn Teymiyye'nin kitaplarına vâkıf olan bir kişi, onun görüşlerinin Hanbelî mezhebinin görüşleri ile aynı olduğunu, farklı olmadığını görür. İbn Teymiyye, Molla Halil'in kendisine isnat ettiği şeyden (tecessüm) çok çok uzaktır. Onun görüşleri selefin görüşlerinin aynısıdır. Fakat bazı kitaplarındaki bir takım ibareleri bunu (tecessüm) vehmedici olmakla beraber, maksadı bu (tecessüm) değildir. Bu ibareler, tevili kabul eden bazı sapmalardır. Keşke bilseydim müellifi (Molla Halil es-Siirdi) ve onun gibileri bu düşünceye iten neden nedir. Hâlbuki İbn Teymiyye, Şeyhü'l-İslam ve Muktedaü'l-enam biridir. Bunlar (müellif Molla Halil ve onun gibi düşünenler) başka âlimlerin bu tür ibarelerini tevili etmişlerdir. İbn Teymiyye ise bu tür ibarelerden sonra, (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) (Şûrâ, 11) âyetini zikretmiştir. Kanaatimce Molla Halil es-Siirdi, İbn Teymiyye'nin kitaplarına vakıf olmayıp bu görüşü, İbn Hacer el-Heytemî'nin İbn Teymiyye hakkındaki görüşlerinden almıştır. İbn Hacer el-Heytemî de bu görüşleri İmam Sübki'den almıştır. İbn Teymiyye ile İmam Sübki muasır âlimlerdir. Muasır âlimler arasında cereyan eden münaakaşalar ise malumdur."¹²

Zokaydî, hicri 1364, miladi 1945 senesinde vefât etti. Mezarı, babası

¹¹ Molla Halil Siirdi'nin ilmi yönü ile tefsir, fıkah ve kelâm görüşleri hakkında bk.: ed-Dusuki, Ali Nebi Salih, *el-Molla Halil es-Siirdi ve Menbecubu fi İsbati'l-Akaidi'l-İslamiyyeti Min Hilal Menzumatihî Nebcül'-Enam*, Daru spirez, Erbil, 2007, s. 3-73; Abay, Muhammed, Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsirle ilgili Eserler Bibliyografyası, *Divân ilmi Araştırmalar*, Yıl: 4, Sa. 6, İstanbul 1999, s. 286; Memduhoğlu, Adnan, "Molla Halil es-Siirdi ve Usûlü'l-Fıkah Adlı Yazma Eseri", *Uluslararası İbrahim Hakkı ve Siirt Uleması Sempozyumu*, İstanbul 2008. s. 293-316.

¹² Mahmud Zokaydî, *Ta'likat ale'l-Usul'l-Akaid*, s. 42.

Şeyh Abdulkahhar Zokaydî'nin de bulunduğu Siirt'e bağlı Kurtalan ilçesi Zokayd (Kayabağlar) beldesi kabristanındadır.¹³

I. HAYATI VE ESERLERİ

II. ESERLERİ

Molla Mahmud Zokaydî'nin fıkıh, edebiyat, tecvid, feraiz, hadis, red-diye, nahiv, âdâp ve hâtırat gibi alanlarda kaleme aldığı yirmiye yakın telifi bulunmaktadır. Mahtut bütün eserleri mevcut olup, tahkikini yaptığımız ve yayıma hazırladığımız elimizdeki eseri dışında, bilebildiğimiz kadarıyla hali hazırda tahkik edilerek yayımlanan eseri bulunmamaktadır. Müellifin başlıca çalışmaları şunlardır:

1. *es-Seyâhatu ilâ Beyrut*: Oğlu Molla Ahmed'i tedavi amacıyla Beyrut'a götürdüğü zaman seyahat boyunca başından geçen olayları baştan sona kaleme aldığı bir hatıra kitabıdır. Beyrut'a yapılan bu sefer sırasında karşılaştığı olayları, tanık olduğu durumları, gittiği yerlerin coğrafi ve toplumsal yapısını aktarmayı ihmal etmeyen Molla Mahmud'un bu eseri, dönemin siyasal ve sosyal durumunu aktarması açısından önem arz etmektedir. Hatırat niteliğindeki bu kitabın, Şeyh Fudayl tarafından yazılan bir el yazma nüshası aile kütüphanesinde mevcuttur. Eser, nesih hatla, Arapça 210X150 mm. ölçülerinde, 33 sayfa, 15 satır, adi kâğıda yazılmış, karton ciltlidir. Eserin yazılış tarihi 26 Eylül 1922 (Rumî 26 Eylül 1338) olarak kaydedilmiştir. Şeyh Mahmud, eserini 23 Haziran 1922-1923 de Zokayd'e dönüşünde sonlandırmıştır.¹⁴

2. *et-Teb'îdu ilâ Antalya ve's-Seyâhatu fî Diyârî'l-İslam*: Şeyh Said'le ilgi şark hadisesi bahanesiyle gönderildiği üç yıllık Antalya sürgün hayatını yazdığı bir eserdir. Sürgün yıllarında başından geçen hadiseleri detaylı olarak anlattığı bu hatıra kitabı, dönemin olaylarına ışık tutması ve tarihi belge değeri taşıması açısından son derece önemlidir. Yazılış gerekçesi mukaddimede müellifin diliyle şöyle ifade edilmektedir: "Ne zaman ki Mevla Sübhanehû ve Teâlâ şu fakire İslam diyarında -Mevlam fitne-i zamandan muhafaza etsin- seyahat etmeyi takdir etti, gözlerin şahit olduğu, kulakların duyduğu ba-

¹³ Şeyh Fudayl, *Menakibül-Vâlid*, s. 81.

¹⁴ Mahmud Zokaydî, *es-Seyahatu ilâ Beyrut*, el yazma, 1922. s.33.

zı olayları, bir zaman sonra hâtıra olsun diye zikretmeyi ve yazmayı istedim.”¹⁵ Oğlu Molla Fudayl tarafından istinsah edilen bir nüshası aile kütüphanesinde mevcuttur. Eser, nesih hatla, Arapça 210x150 mm. ölçülerinde, 280 sayfa, 17 satır, adi kâğıda yazılmış, karton ciltlidir. Eserin yazılış tarihi Rumi 1341 senesinin Kanun-i Sani ayı, h. 1343, m. 1925 olarak kaydedilmiştir.

3. ed-Dâ ve'd-Devâ: Sürgün yıllarında, Antalya Korkuteli'deyken kaleme alınmış olan bu eserde Molla Mahmud, İslam âleminin içinde bulunduğu sıkıntıları konu edinmiş, bunların arka planındaki tarihi ve sosyal sebepleri irdelemeye ve çözüm yolları göstermeye çalışmıştır. Hz. Muhammed (s.a.s) döneminden itibaren sahabenin örnek yaşamları, hakka dayalı âdil yönetim anlayışları ile İslam'ın akla ve ilme verdiği önem sayesinde dinin hızla yayıldığını ifade eden müellif, daha sonraki dönemlerde bu değerlerin aşınması ve firkalaşmanın ortaya çıkmasının pek çok sıkıntının kaynağı olduğunu vurgular.¹⁶ Kendince hal çareler sunar. Eserin müellife ait el yazma bir nüshası aile kütüphanesinde mevcuttur. Bu nüshadan başka, torunlarından Şeyh Mazhar ile Şeyh Sıbgatullah tarafından istinsah edilen nüshaları da bulunmaktadır. Eser, Arapça olarak 200X130 mm. ölçülerinde, 62 sayfa, 22 satır, adi kâğıda yazılmış, karton ciltlidir. Sayfa altı redâdesi mevcuttur. Hitamesinde Hicri 5 Ramazan 1349 (Miladi: 19 gubat 1931; Rumi: 16 Kanun-i Sâni 1347) kaydı düşülmüştür. Eser, Nasruddin el-Mardinî b. Molla İsmail el-İyluzî tarafından (1420/1999) bilgisayar ortamına aktarılmış olup, üzerinde bir yüksek lisans tezi yapılmıştır.¹⁷

4. Hulasatu'n-Nuhbeti fi Fenni Mustalahi'l- Hadis: Hadis usulü alanında yazılmış bir eser olup bu konudaki temel bilgileri içermektedir. Müellif kitabın mukaddimesinde kitabı yazma gerekçesini şöyle açıklar: “Günümüzde insanların hadis usulü ve ıstılahı ile ilgili bilgilerden gafil olduklarını görünce, buna olan ihtiyaçlarından dolayı istedim ki konuyla ilgili gerekli bilgileri toplamak suretiyle onların istifadesine sunmak üzere böyle bir

¹⁵ Mahmud Zokaydi, *et-Teb'îdu ile Antalya ve's Seyabatı fi Diyarî'l-İslam*, 1343/1925, el yazma, s. 280.

¹⁶ Müellif burada Farşlıların çıkardığı problemler, Kadisiye Savaşı, Emevi dönemi siyasi kargaşaları gibi konuları ele almaktadır.

¹⁷ Bk. Abid Sevgili, “*Şeyh Mahmud ez-Zokaydi ve ed-Dâ' ve'd-Devâ' Adlı Eseri*”, yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Dicle Üniversitesi, Diyarbakır 2011, s. 1-135.

kitab yazayım."¹⁸ Nühbe ve şerhi ile Buharî ve Müslim üzerine yapılmış olan şerhler bu kitabın kaynakları arasında yer almaktadır. Eserin müellife ait bir el yazma nüshası aile kütüphanesinde mevcuttur. Eser, nesih hatla, Arapça 100X150 mm. ölçülerinde, 21 sayfa, 9 satır, adi kâğıda yazılmış, karton ciltlidir. Sayfa altı redâdesi mevcuttur. Hitamesinde Hicrî 4 Zilhicce 1355 (m. 1932) tarihinde yazıldığı belirtilmektedir.

5. Hulâsatu'l-Edeb fi Mekârimi'l-Ahlâki'l-Me'sûreti min Seyyidi'l-Acemi ve'l-Arab (Hülasatu Edebi'd-Din ve'd-Dünya): Ebu'l-Hasan el-Maverdî'nin 'Edebu'd-Din ve'd-Dünya' adlı eserinin özetidir. Adından da anlaşılacağı üzere eser, din ve dünya ile ilgili adab konularını içermektedir. Molla Mahmud'a göre, ahlaki/dini adap konularını içermesi itibarı ile Maverdî'nin bu eseri her müslüman için istiğna olunamayacak derecede gereklidir. Ancak uzun ve zor olması sebebiyle bu eseri ihtisar etme gereği duyduğunu ifade etmektedir. Müellife ait el yazma bir nüsha aile kütüphanesinde mevcuttur. Eser, nesih hatla, Arapça 200X140 mm. ölçülerinde, 69 sayfa, 22 satır, adi kâğıda yazılmış, karton ciltlidir. Sayfa altı redâdesi mevcuttur. Şeyh Mahmud, eseri Antalya'nın Korkuteli Kasabasında yazdığını, 9 Ramazan'da (h.1349) başlayıp 14 şevval (h.1349) tarihinde bitirdiğini belirtmektedir.¹⁹

6. Risâletün fi Beyâni'l-Muâşere (Kitabu'l-Hukuk ve's-Suhbe): Eser, anne-baba hakları, çocukların anne ve babayla muâşereti, talebe-şeyh/üstat muâşereti, din kardeşlerinin birbirine karşı muâşereti, karı-koca muâşereti, cahillerle muâşeret, düşmanlarla muâşeret ve Allah'la muâşeret gibi konularda yazılmış olup sekiz bölümden oluşmaktadır. Molla Mahmud eserinin yazılış gerekçesini şöyle ifade etmektedir: "İnsanların çoğunun birlikte yaşama hukukunu bilmediklerini veya bunu yaratıcılarına inat terk ettiklerini görünce, onlara bu hakları beyan etmeyi ve bu isyanları onlardan defetmeyi arzuladım."²⁰ Oğlu Molla Cüneyd tarafından yazılan el yazma nüshası aile kütüphanesinde mevcuttur. Arapça nesih hatla, 210X150 mm. ölçülerinde, 32 sayfa, 13 satır, adi kâğıda yazılmış, karton ciltlidir.

7. Şerhu'l-Ma'fuvât: Dedesi Molla Halil es-Siirdî'nin 'Ma'fuvât' adlı

¹⁸ Mahmud Zokaydî, *Hulasatü'n-Nübbetü fi fenni mustalabi'l-Hadis*, elyazma 1932, s.1.

¹⁹ Mahmud Zokaydî, *Hulasatü'l-Edeb fi Mekarimi'l-Ahlaki'l-Me'süreti min Seyyidi'l-Acemi ve'l-Arab*, el yazma, 1349. s. 1.

²⁰ Mahmud Zokaydî, *Risâletün fi Beyani'l-Muâşereti*, el yazma, trz. s.2.

eseri üzerine yaptığı bir şerh olup dinen caiz görülen ve fikhî açıdan istisnai kabul edilen bazı konuları içeren bir kitaptır. Otuz sekiz konu başlığı içerilmektedir. Kitabın hitamesinde tenbih başlığı altında eserin yazılış sebebi ifade edilmektedir. Müellif, Molla Halil es-Siirdi'nin Ma'fuvvat adlı eserini şerh etmeyi arzuladığını, ancak buna fırsat bulamadığını, bu arzusunun vazgeçeceği sırada eserin Molla Abdullah Nursi tarafından şerh edildiğini duyduğunu, bilahare bu kitaba Molla Abdullah b. merhum Molla Abdurrahman el-İspayirti'nin yanında muttali olduğunu, kitabı kendisinden ödünç aldığını, müsvedde halindeki bu şerhin ibaresinde değişiklikler yapmak, bir takım beyanlarda bulunmak, ekleme ve çıkarımlar yapmak suretiyle tasarruflarda bulundauğunu ifade etmektedir.²¹ Oğlu Molla Cüneyd tarafından istinsah edilen bir nüshası aile kütüphanesinde mevcuttur. Arapça nesih hatla, 210X150 mm. ölçülerinde, 131 sayfa, 17 satır, adi kâğıda yazılmış, karton ciltlidir.

8. er-Risaletu fi'l-Feraiz (Hulâsatu'l-Farâiz): Eser, İslam miras hukuğu (ferâiz) ile ilgili konuları içermektedir. Molla Mahmud bu risaleyi, Yusuf el-Erdebili'ye ait Envar adlı eserin Kitabü'l-Feraiz bölümünü ihtisar ederek ve bir takım ilaveler yaparak yazmıştır. Ferâizle ilgili konuları, kısa ve anlaşılır bir dille yazmış olması nedeniyle istifadeyi kolaylaştıran bu eserin müellife ait el yazma nüshası aile kütüphanesinde mevcuttur. Eser, Arapça nesih hatla, 200x120 mm. ölçülerinde, 35 sayfa, 12 satır, adi kâğıda yazılmış, karton ciltlidir. Müellif, eseri Antalya Korkuteli kasabasında 4 Rabiülahir 1345/ 2 tişrîni'l-evvel 1342 tarihinde pazartesi günü güneşin doğmasıyla başlayıp aynı günün ikinci vakti öncesi bitirdiğini belirtmektedir.²²

9. er-Risaletu fi'd-Dâd ve't-Ta:²³ Tahkikini yaptığımız bu eser, Arapça istinsah edilmiş olup, kıraat ve fikh ilmine dairdir. 'Dâd' ve 'Ta' harflerinin mahreçlerinden ve yanlış okumaların namazları bozup bozmayacağından bahseden risalenin biri müellife ait, diğeri de oğlu Molla Cüneyd tarafından istin-

²¹ Mahmud Zokaydî, *Şerhül-Ma'fuvvat*, el yazma, 1349. s. 130.

²² Mahmud Zokaydî, *Hulâsatu'l-Farâiz*, el yazma, 1342., s. 35.

²³ Mahmud Zokaydî'nin "*ed-Dâ' ve'd-Devâ'* Adlı Eseri üzerine yapılmış olan yüksek lisans tezinde müellife ait "er-Risaletu fi'd-Dâd ve't-Ta" eseri -muhtemelen yanlışlıkla- "Risâletün bi't-Telaffuzi bi's-Sâdi ve'd-Dâd" şeklinde kaydedilmiştir. Doğrusu ".fi'd-Dâd ve't-Ta" olacaktı. Bk.: Sevgili, Abid, "*Şeyh Mahmud ez-Zokaydî ve ed-Dâ' ve'd-Devâ' Adlı Eseri*", yayımlanmamış y. lisans tezi, Dicle Üniv., Diyarbakır 2011, s. 46.

sah edilen nüshaları aile kütüphanesinde mevcuttur. Risale 11 varak olup, hitamesinde, 1 Şaban 1352 hicri, 28 teşrin-i evvel 1350 tarihi düşülmüştür.²⁴

10. İzâletu's-Şübehi fi Tezkiyeti'l-Luhûm fi'l-İslâm: Kitabın mukaddimesinde müellif, eserini Milaşlı İsmail Hakkı Bey'e ait Tezkiyetu'l-luhûm-i fi'l-İslâm adlı eserine reddiye olarak yazdığını belirtmektedir. İsmail Hakkı Bey'in, domuz eti dâhil İslam dininde haram kılınan tüm etleri helal saydığını, bununla ilgili Mâide suresinin 3. ayetini, bozuk görüşü ve eksik bilgileri ile tefsir ederek kendince deliller getirdiğini, bu görüşle amel edilmesinin yaygınlaşmasını önlemek maksadıyla da söz konusu esere bu reddiye-yi yazma gereği duyduğunu ifade etmektedir.²⁵ Burada müellifin, eleştirdiği muarızlarına karşı oldukça sert üslup kullandığı gözden kaçmamaktadır. Eserin müellife ait yazma bir nüshası aile kütüphanesinde mevcuttur. Eser, Arapça nesih hatla, 200X130 mm. ölçülerinde, 13 sayfa, 19 satır, adi kâğıda yazılmış, karton ciltlidir.

11. Ba'du Mesâilî't-Talâki ve'l-Eymân: Molla Mahmud bu risâleyi Şeyhül İslam Takyüddin İbn Teymiyye el-Harranî'nin Fetâvâ adlı eserinden telif ederek yazdığını belirtmektedir.²⁶ Risale, bölgedeki sosyal hayatta sık sık sorulan talak ve yeminlerle ilgili fıkıh konularını içermektedir. Müellife ait el yazma nüshası aile kütüphanesinde mevcuttur. Eser, Arapça nesih hatla, 200X120 mm. ölçülerinde, 9 sayfa, 16 satır, adi kâğıda yazılmış, karton ciltlidir. Eserin hitamesinde 16 Cemazilahir 1352 tarihi düşülmüştür.

12. Risâletün fi'l-Eymân: Bu risale de adından da anlaşılacağı üzere yemin konusu ile ilgilidir.²⁷ Müellif, yazılış gerekçesini şöyle ifade eder: "Günümüz insanların çoğunun yalan veya doğru, Allaha ve onun dışındaki şeyhlere, mescitlere kabirlere, taşlara, ağaçlara, neseplere, babalara, annelere, dayılara, halalara, ayrıca peygamberlere, meleklerle, göğe, hayata ve en şiddetli nehiy edilen ölümlere çokça yemin ettiklerini görünce bundan sakınmaları ümiyle yemin hükmünü beyan etmek istedim."²⁸ Müellife ait el yazma nüsha-

²⁴ Mahmud Zokaydî, *er-Risâletu fi'd-Dad ve't-Ta*, yazma eser, 1352, 11a.

²⁵ Mahmud Zokaydî, *İzâletu's-Şübehi fi Tezkiyeti'l-Luhûmi fi'l-İslâm*, el yazma trz., s. 2.

²⁶ Mahmud Zokaydî, *Ba'du Mesâilî'd-Talâki ve'l-Eymân*, el yazma 1352, s. 9.

²⁷ Bu eserin müstakil bir risale değil de, bir önceki ismi geçen risalenin "eyman" bölümünün istinsah edilmiş farklı nüshası olması muhtemeldir.

²⁸ Mahmud Zokaydî, *Risâletün fi'l-Eymân*, el yazma trz. s. 4.

sı aile kütüphanesinde mevcuttur. Arapça nesih hatla, 210X150 mm. ölçülerinde, 4 sayfa, 26 satır, adi kâğıda yazılmış, karton ciltlidir. Eserin hitamesinde 5 Cemazilahir 1352 tarihinde yazıldığı belirtilmektedir.²⁹

13. Tavdihü'l-Mesâlik: İbn Mâlik'in Elfiyye'sinin nesridir. Eser, medresede okutulan nahv ve sarf ile ilgili temel bilgileri tafsilatlı biçimde içinde barındıran önemli bir kaynak özelliği taşımaktadır. Molla Mahmud, kitabın yazılış sebebini mukaddimesinde şöyle ifade etmektedir: "Meşhur âlim İbn Malik'e ait Elfiyye'nin tüm medreselerde okutulduğunu görünce, nazım olması münasebeti ile avam olanların bundan istifade etmesi az olmaktadır. Bu nedenle, istedim ki bu nazım Elfiyyeyi kısa olacak biçimde ve zihinlere yerleşecek şekilde aynı seviye ile devam edecek anlaşılır bir nesre çevireyim. Bu esnada elfiyede bulunan tüm meseleleri almakla beraber gereken bazı hususları da ilave ettim. Sıkıntı çekilmemesi için ibaresini kolaylaştırmaya çalıştım."³⁰ Eserin, oğlu Şeyh Fudayl tarafından istinsah edilmiş bir nüshası aile kütüphanesinde mevcuttur. Eser, nesih ve düzgün hatla, Arapça olarak, 210X150 mm. ölçülerinde, 180 sayfa, 9 satır, adi kâğıda yazılmış, karton ciltlidir. Sayfa altı redâdesi mevcuttur. Hitamesinde, Hicrî 2 Rabiülevvel 1352 (m. 1929) tarihi kaydedilmiştir.

14. Şerhün 'alâ Diyâu Basireti Kalbi'l- Arûf fi't-Tecvid ve'r-Resm ve Farşî'i-Hurûf: Molla Mahmud'un, tecvid, hat ve kırâat ilmine dair yazmış olduğu eseridir. Yazılış gerekçesi mukaddimedede şöyle ifade edilmektedir: "Uzun zamandır talebelere ders vermek için tecvit usulü üzerinde durmayı arzuladım. Ancak bu işe yeltendikçe engeller ayaklarımı geri tepiyor nefsimi engelliyordu. Ta ki Allah Teâlâ, aziz oğlum Muhammed Cüneyd ile bazı tecvit risalelerini okumayı nasip etti. Daha sonra dedem Molla Halil es-Siirdî'nin tecvid, resm-i hat ve kırâat konusundaki manzum eseri ve yine kendisine ait şerhini ahbap talebelere biriyile müzakere etme şansını elde ettim. Gördüm ki, (dedem Molla Halil es-Siirdî'nin) bu iki eseri (nazım ve şerhi) kıymetli cevherlerle doluydu. Bu nedenle bu nazmı nesre çevirmeyi, mefhumunu yazmayı ve ona şerh olacak nesir tarzda ihtiyaç duyduğu bir şerh eklemeyi arzuladım."³¹ Talebelerinden Molla

²⁹ Mahmud Zokaydı, *Risaletün fi'l-Eymân*, el yazma trz. s. 1.

³⁰ Şeyh Mahmud ez-Zokaydı, *Tavdihü'l-Mesalik*, el yazma 1929.

³¹ Mahmud Zokaydı, *Şerhun alâ Diyâu Basiret'il-Kalbi'l- Arûf fi't-Tecvid ve'r-Resm ve Farşî'i-Hurûf*, el yazma, trz. s.1.

Ali (Eviz) tarafından istinsah edilen mahtut nüsha aile kütüphanesinde mevcuttur. Eser, nesih hatla, Arapça 250X180 mm. ölçülerinde, 26 sayfa, 18 satır, adi kâğıda yazılmış, karton ciltlidir. Sayfa altı redâdesi mevcuttur. Eserin yazılış tarihi ile ilgili herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

15. Risâletün fi Resmî'l-Hat: Molla Mahmud bu eseri, dedesi Molla Halil es-Siirdî'ye ait Diyâu Basîreti Kalbi'l- Arûf fi't-Tecvîd ve'r-Resm ve Farşî'l-Hurûf adlı kitap ile şerhinin resmi hat kısmındaki bölümünden ihtisar ederk yazmıştır. Müellife ait el yazma nüshası aile kütüphanesinde mevcuttur. Arapça nesih hatla, 250X180 mm. ölçülerinde, 27 sayfa, 17 satır, adi kâğıda yazılmış, karton ciltlidir. Eserin hitamesinde Recep 1342 tarihinde müsveddesini, 8 şaban 1342 tarihinde mübyaddesinin yazıldığı ifade edilmektedir.³²

16. er-Risâletü'l-Arûziyye ve'l-Kavâfiyye. Eser aruz ve kafiye olmak üzere iki bölümden oluşmaktadır. Şeyh Mahmud, eserin mukaddimesinde eserini vatan evlatlarına hediye olarak yazdığını ifade etmektedir.³³ Oğlu Molla Cüneyd tarafından istinsah edilen bir nüshası aile kütüphanesinde mevcuttur. Arapça nesih hatla, 210X150 mm. ölçülerinde, 17 sayfa, 17 satır, adi kâğıda yazılmış, karton ciltlidir.

17. Hutbeleri: Kitap, adından da anlaşılacağı üzere bir hutbe kitabıdır. Birinci bölümde on dokuz, ikinci bölümde iki, ayrıca yağmur duası için yazdığı bir adet hutbe ile duadan oluşmaktadır. Allah'a ibadet, cihad, takva, ahiret hayatına hazırlık, kurban ve ramazan hutbeleri, tövbe, ölüm ve nefis terbiyesi, tevazu zühd, hayâ-emanet ve doğruluk, kan davası, kıyametın alametleri vb. konular veciz bir şekilde edebi sanatlarla süslenmiş ve etkileyici bir tarzda kaleme alınmıştır. Eserin bir kısmı müellife ait, bir kısmı da oğlu Şeyh Cüneyd tarafından yazılmış olan bir nüshası aile kütüphanesinde muhafaza edilmektedir. Eser, nesih hatla, Arapça 210X150 mm. ölçülerinde, 53 sayfa, 15 satır, adi kâğıda yazılmış, karton ciltlidir. Mecmuanın yazılış tarihi hakkında herhangi bir bilgi mevcut değildir.

18. Şiirleri: Molla Mahmud Zokaydî'nin oğulları Molla Cüneyd ve Molla Fudayl'e ait mecmu'alarda, kendisine atfedilen otuza yakın kaside,

³² Mahmud Zokaydî, *Risâletün fi Resmî'l-Hatti*, el yazma, 1342, s. 4.

³³ Mahmud Zokaydî, *er-Risâletü'l-Arûziyye ve'l-Kavâfiyye*, trs., el yazma, s.1.

beyit ve şiir bulunmaktadır. Bunlar mersiye, methiye, münacat, takriz, nasihat, hiciv ve sıkıntılarını dile getirdiği şiirlerden oluşmaktadır. Şiirler Arapça, Kürtçe ve Farsça olarak yazılmıştır.³⁴

19. Ta'lik ve Hâşiyeleri: Molla Mahmud, bugün halen aile kütüphanesinde muhafaza edilen kendisine ait birçok kitaba tâlikat düşmüş ve hâşiyeler yazmıştır. Bunlar arasında Tecvid, Sa'dini, Risaletü'l-Vad', Molla Câmi, Usulü'l-Akaid, Cem'ü'l-Cevâmi' gibi medresede okutulan kitaplar yanında Gülistan gibi farklı kitapların üzerine de hâşiyeleri bulunmaktadır.

Bu eserlerin dışında "Tarihu Ensabi'l-Enbiya" kitabı ile farklı dillerde yazmış olduğu çok sayıda mektupları bulunmaktadır.

III. ER-RİSALETU Fİ'D-DÂD VE'T-TÂ

Tahkikini yaptığımız bu eser, Arapça istinsah edilmiş olup, kıraat ve fıkıh ilmine dairdir. Molla Halil ailesinde mevcut olan farklı iki nüshadan birincisi [İ], 11 varaktır. İkinci nüsha [ب], ise sayfanın tek tarafına yazılmış halde 15 sayfadır. Her iki nüshada da 1 Şaban 1352 hicri, 28 Teşrin-i Evvel 1350 tarihi düşülmüştür. Araştırmalarımız neticesinde eserin başka nüshalarına rastlayamadık.

Birinci nüsha [İ], müellif hattı olup, sonunda "el-Müznib Mahmud" ibaresi yer almaktadır. İkinci nüshanın [ب], sonunda müstensihe ait "temmet er-risâle 'ale yedi'l-müznib Cüneyd Rahimehullâh" ifadesi yer almaktadır. Bu kişinin Molla Mahmud'un oğlu Molla Cüneyd³⁵ (1911/1963) olması kuvvetle muhtemeldir. İkinci nüshada [ب] yer almayan bazı ilave zeyiller, birinci nüshanın [İ] sonunda dercedilmiştir.

Müellif bu eserinin başında, besmele, hamdele ve salveleden sonra, Dad/ض³⁶ ve Ta/ط harfleriyle ilgili olarak bölgede yanlış okumalara şahit

³⁴ Bk. Sevgili, Abid, a.g.e., s. 47.

³⁵ Şeyh Cüneyd, Arapça, Kürtçe, Farsça ve Türkçe yazabilen edebi yönü çok güçlü bir âlimdir. Kendisinden önce babası Şeyh Mahmud, dedesi Şeyh Abdulkahhar ve aynı aileden diğer kişilerin edebiyat ve şiire olan ilgileri kendisini de etkilemiş ve edebiyatla ilgili bir mecmua derlemiştir. Yüksek edebî bir zevke haiz bu mecmua, Mela-yı Cezîri'den Molla Reşid Comânî'ye, Halil Hulki'den Seyyid Ali Findikî'ye, Molla İbrahim Çokreşi'den Molla Halil-i Siürdi'ye kadar çok sayıda âlim ve şâirin en güzel şiirlerinden seçmelerin yapıldığı çok dilli bir "berceste" niteliğindedir. Bk: Abdurrahman Adak, Şeyh Cüneyd-İ Zokaydi Ve Mahtut Bir Şiir Mecmuası, *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, Sayı: I, 2009, s. 133-139.

³⁶ Fasih Arapçanın hususiyetlerinden ve Kur'an alfabesinin asli harflerinden olan dâd harfi, telaffu-

olduğunu, bundan dolayı konuyla ilgili bir risale yazma gereği duyduğunu şöyle ifade etmektedir:

“Bölgemiz ve birçok bölge halkının Dâd ve Tâ harflerini telaffuz edemediklerini, bu harfleri hakikatlerinden çıkartacak şekilde telaffuz ettiklerini, zira bu harfleri mahreçlerinden çıkartamadıklarını ve harflere ait olmayan bazı sıfatlar yüklediklerini gördüm. Hâlbuki Fıkıh kitaplarında böyle bir telaffuzun namazı tehlikeye sokacağı ifade edilmektedir. Ben de doğru olanın ortaya çıkması ve bu hususta yapılan mücadelelerin terk edilmesi için bu konuyu beyan etmek istedim.”³⁷

Mukaddime kısmında bu harflerin mahreçleriyle ilgili olarak teknik bilgilere yer veren Zokaydî, konuyla alakalı tecvid ve kıraat kaynaklarına bolca atıflar yapar.

Mukaddimededen sonra, bu harfleri yanlış telaffuz etmenin namazları bozup bozmayacağı meselesiyle ilgili olarak, özellikle Şâfi mezhebinin muteber kitaplarından uzun alıntılar yapmak suretiyle konuyu ele alır.

Aynı dönemde yaşayan bir âlimin,³⁸ bu konuyla alakalı olarak kendisine göndermiş olduğu “reddiye” tarzındaki mektubunu adeta didik didik ederek, bilimsel bir metodla değerlendirir. Mektubu göndereni, ismini vermeden eleştirir ve konuyla alakalı kendi tespitlerinin haklılığını, selef ulemasından yaptığı nakillerle ispat etmeye çalışır.

Ona göre bu âlim (el-âlimu'l-fâdil!) meseleyi ya anlayamamış, ya da basite almıştır. Halbuki ‘dad’ ve ‘ta’ harflerinin yanlış telaffuzu namazı tehlikeye sokacak derecede önemlidir. Zaten bu gibi âlimlerin konuyu önemsememesi sebebiyledir ki okuyuş hataları bölgede bu derece şuyu’ bulmuştur. Halbuki ulemaya düşen görev insanları uyarmak ve hatalarını düzeltmektir.³⁹

Risale bir hâtımeyle biter. Ancak yukarıda da ifade edildiği gibi birinci

zu dile zor geldiğinden Arapçaya lakap olmuş ve Araplar dâd ile konuşan “en-nâtikûne bi'd-dâd” diye anılmışlardır. Dâd harfi, telaffuzu dile ağır gelen, zamanla değişik harfler şeklinde seslendirilen, bu özelliklerinden dolayı da belki de en çok tartışmalara konu olmuş ve hakkında kitaplar yazılmış bir harftir. Bk: Küçük, Cemil, *Kıraat İlmünde Dâd Harfi*, Doktora tezi, YY Üniv. 2015 Van, 1-258; Remzi Ateşyürek, *Dâd Harfinin Okunuş Özelliği M. Mer'âşi (Saçaklızâde)'nin Hayatı ve Eserleri*, *OMÜ İlahiyat Fak. Dergisi*, 2005, sy: 20-21, s. 237-252.

³⁷ Mahmud Zokaydî, *er-Risaletu fi'd-Dâd ve't-Tâ*, 1352, yazma eser, 1b.

³⁸ Bu âlimin amcazâdesi Molla Hâmid olduğu bazı torunları tarafından ifade edilmektedir.

³⁹ Mahmud Zokaydî, *er-Risaletu Fi'd-Dâd ve't-Tâ*, 1352, yazma eser, 1b.

nüşhanın sonunda, ikinci nüshada bulunmayan konuyla alakalı faydalı nakiller yer almaktadır. Tahkik kısmında bunlara işaret edilmiştir.

Eserin genelinde Molla Mahmud, ele aldığı konularla alakalı bazı temel kaynaklardan⁴⁰ yapmış olduğu nakilleri ya aynen, ya da kısmi tasarrufla bulunarak yapmıştır. Müellifin yapmış olduğu alıntılarda ismi geçen âlim ve eserlerin başlıcaları şunlardır:⁴¹

İbn Hacer el-Heytemî (ö. 974/1567)'nin "Tuhfetu'l-Muhtac bi Şerhi'l-Minhâc",⁴² Süleyman bin Ömer el-'Uceylî el-Ezherî el-Cemel (ö. 1204/1790),⁴³ Ahmed bin Ahmed Şihâbuddîn el-Kalyûbi (1069/1659),⁴⁴ Ebû Bîşr Sîbeveyhî (ö. 180/796)'nin "el-Kitâb",⁴⁵ Ahmed bin Hasan bin Yusuf el- Cârperdî et-Tebrîzî (746/1345),⁴⁶ Muhammed bin Ebubekir el-Hamevî İbn Cemâ'a (ö. 819/1416)'nin "Hâşiye 'ale Şerhi'l-Çârperdî 'ale-Ş-Şâfiye",⁴⁷ İbn Kâsım el-'Abbâdî (ö. 994/1586)'nin "Hâşiyetun 'ale Tuhfeti'l-Muhtâc",⁴⁸ Şebremellesî (ö 1087)'nin "Hâşiyetun 'ale Nihâyeti'l-Muhtâc",⁴⁹ Abdulhamîd eş-Şîrvânî (ö. 606/1210)'nin "Havâşî 'ale Tuhfeti'l-Muhtac bi-Şerhi'l-Minhâc",⁵⁰ Ebu'l-Hayr Muhammed İbnü'l-Cezerî (ö. 751/833),⁵¹ Şemsuddîn er-Remelî (ö. 1004),⁵² Şeyhü'l-İslâm Zekeriyya el-Ensârî (823/926),⁵³ Molla Halil es-Süirdî (ö. 1843),⁵⁴ Hücetü'l-İslâm

⁴⁰ Eserde adı geçen bazı şerh ve hâşiyelerle alakalı şu bilgiyi vermekte yarar vardır: İmam Nevevî'nin Minhâcüt-Tâlibin adlı eserine İbn Hacer el-Heytemî'nin Tuhfetu'l-muhtâc adıyla yaptığı şerhe İbn Kâsım el-Abbâdî ve Abdülhamîd eş-Şîrvânî'nin hâşiyeleri; aynı metne Celâleddîn el-Mahallî'nin yazdığı şerhe Kalyûbi ve Şeyh Amîre'nin hâşiyeleri; Ebû Şücâ'in el-Muhtasar (Ġâyetü'l-ihitâr) adlı eseri için Hatîb eş-Şîrbînî'nin kaleme aldığı şerhe Süleyman el-Büceyrimî'nin ve İbn Kâsım el-Gazzî'nin şerhine Birmâvî ve Bâcürî'nin hâşiyeleri bulunmaktadır.

⁴¹ [] nüshası dikkate alınarak varak numaraları verilmiştir.

⁴² Bk. *Er-Risaletu Fîd-Dâd Ve't-Tâ*, vrk 4b, 5a, 5b

⁴³ Bk. *Er-Risaletu Fîd-Dâd Ve't-Tâ*, vrk 4b.

⁴⁴ Bk. *Er-Risaletu Fîd-Dâd Ve't-Tâ*, vrk 4b.

⁴⁵ Bk. *Er-Risaletu Fîd-Dâd Ve't-Tâ*, vrk 3a.

⁴⁶ Bk. *Er-Risaletu Fîd-Dâd Ve't-Tâ*, vrk 3a.

⁴⁷ Bk. *Er-Risaletu Fîd-Dâd Ve't-Tâ*, vrk 3a.

⁴⁸ Bk. *Er-Risaletu Fîd-Dâd Ve't-Tâ*, vrk 5a.

⁴⁹ Bk. *Er-Risaletu Fîd-Dâd Ve't-Tâ*, vrk 5a.

⁵⁰ Bk. *Er-Risaletu Fîd-Dâd Ve't-Tâ*, vrk 4b, 5a.

⁵¹ Bk. *Er-Risaletu Fîd-Dâd Ve't-Tâ*, vrk 5a, 7b, 7b, 8b.

⁵² Bk. *Er-Risaletu Fîd-Dâd Ve't-Tâ*, vrk 5b.

⁵³ Bk. *Er-Risaletu Fîd-Dâd Ve't-Tâ*, vrk 5b.

⁵⁴ Bk. *Er-Risaletu Fîd-Dâd Ve't-Tâ*, vrk 7b, 8a

Muhammed Gazâlî (ö. 505/1111)'nin "İhyâi Ulumiddîn",⁵⁵ Şihâbudîn ed-Dimyâtî (ö. 1117/1705),⁵⁶ Muhammed el-Bûsîrî (ö. 695/1295),⁵⁷ Ebû Saîd es-Sirâfî (ö. 368/979),⁵⁸ Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210)'nin "Mefâtîhu'l-Ğayb",⁵⁹ Celâluddîn es-Suyûtî (ö. 911/1505)'nin "el-İtkân"⁶⁰ adlı eseri.

Müellifin temel kaynakları kullanma konusundaki vukufiyeti ve kaynaklara yaptığı atıfların mevsukiyeti tamdır. Nakilleri bazen aynen, bazen de kısmi tasarrufta bulunarak yapmıştır. Şayet yaptığı nakilde, ibâreyi aynen almayıp tasarrufta bulunmuşsa buna mutlaka değinmiştir.

Tahkikini yaptığımız bu risâlede âyetlerin yerleri gösterilmiş, hadislerin tahrirci yapılmıştır. Risâlenin iki nüshâsındaki pek az da olsa görülen bazı farklar dipnotta gösterilmiştir. Ayrıca atıf yapılan şahıs ve eserlerle ilgili olarak konuyla alakalı temel kaynaklardan kısa bilgiler verilmiştir.

SONUÇ

Molla Mahmud Zokaydî, yirminci asırda Türkiye'nin doğusunda yetişmiş önemli bir âlimdir. Arapça, fıkıh, akâid, tefsir, hadis ve tasavvuf gibi ilim dallarında iyi bir eğitim gördükten sonra babasının Zokayd'daki medresesinde müderris olarak talebe okutmuş, fikhî konularda soru sormaya gelen kimselere fetvalar vermiş, sorunlarını çözmeye çalışmıştır.

Hayatı boyunca çeşitli engellemelere rağmen ilmi faaliyetlerden geri kalmayan ve son derece vakarlı, onurlu, cesur bir şahsiyet olarak temayüz eden Zokaydî, irşad görevini de en iyi şekilde ifâ etmiştir. Gittiği yerlerde insanlara İslâm dininin emir ve yasaklarını anlatmış, onlara Kur'ân ve Sünnete sarılmalarını, farzları yerine getirip büyük günahlardan kaçınmalarını tavsiye etmiştir. Kendisini ziyarete gelenleri faydalı ilme ve ibadete teşvik etmiştir.

Osmanlının son dönemleriyle Cumhuriyetin ilk dönemleri arasında yaşamış olan Şeyh Mahmud ez-Zokaydî, yazmış olduğu bazı eserlerde, tarihi

⁵⁵ Bk. *Er-Risaletu Fî'd-Dâd Ve't-Tâ*, vrk 8a, 8b,

⁵⁶ Bk. *Er-Risaletu Fî'd-Dâd Ve't-Tâ*, vrk 8b,

⁵⁷ Bk. *Er-Risaletu Fî'd-Dâd Ve't-Tâ*, vrk 10a,

⁵⁸ Bk. *Er-Risaletu Fî'd-Dâd Ve't-Tâ*, vrk 10a,

⁵⁹ Bk. *Er-Risaletu Fî'd-Dâd Ve't-Tâ*, vrk 10b,

⁶⁰ Bk. *Er-Risaletu Fî'd-Dâd Ve't-Tâ*, vrk 11a, 11b.

süreç boyunca İslam toplumunda meydana gelen temel problemleri teşhis etmiş ve çözüm yolları göstermiştir. Ona göre hal çaresi: adalet, İslam birliği ve İslam ahlakının yeniden tesis edilmesidir.

Şeyh Mahmud, farklı alanlarda geniş bilgiye sahip bir âlim olarak birçok konuda eserler yazdı. Ayrıca sohbet ve vaazları, sürgün yıllarında yazdığı mektupları ve eleştirel yazıları ile Zokaydî çok yönlü âlim ve entellektüel bir şahsiyet olarak tanındı.

Molla Mahmut, telif ve derleme türü çalışmalarıyla klasik ilim geleneğine hizmet etmeye gayret göstermiş, yazmış olduğu kitaplarda, selevin eserleriyle gelen kültür mirasını sahiplenip kitlelere yaymayı hedef edinmiştir. Günümüze kadar ulaşan meşhur çalışmaları şunlardır: Şerhu'l-Ma'fuwât, Kitabu'l-Hukuk ve's-Suhbe, Kitabun fi Bahsi'l-Eyman ve't-Talak, Tarihu Ensabi'l-Enbiya, Hülâsatu Edebi'd-Din ve'd-Dünya, es-Seyahatu ilâ Beyrut, et-Teb'îdu ilâ Antalya ve's-Seyahatu fi Diyârî'l-İslam ve çok sayıda Risâle.

Molla Mahmud'un "er-Risaletu fi'd-Dâdi ve't-Tâ" adlı eseri, kıraat ve fıkha dair on bir varaklık bir risale olup 'Dad' ve 'Ta' harflerinin mahreçlerinden bahsetmekte, yanlış okumaların namazları bozup bozmayacağı gibi fihki konulara değinmektedir.

Risâle, özellikle fıkıh kaynakları ile ilgili Şâfi mezhebine ait temel eserlerden ve kıraatla ilgili bazı kitaplardan yapılan nakillerle beraber müellifin değerlendirmelerini ortaya koyduğu bir çalışmadır. Bu risalenin tahkik edilerek yayımlanması, ilim mirasımızın anlaşılması hususunda mütevazı bir katkı sunacaktır.

Kaynaklar

Abay, Muhammed, Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsirle ilgili Eserler Bibliyografyası, *Divân İlmî Araştırmalar*, Yıl: 4, Sy. 6, İstanbul 1999.

Adak, Abdurrahman, Şeyh Cüneyd-i Zokaydî ve Mahtut Bir Şiir Mecmuası, *Şariyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, Sayı: I, 2009.

Atalay, Ömer, *Sıirt Tarihi*, (İstanbul: Çelut Matbaası, 1946).

Ateşyürek, Remzi, Dâd Harfinin Okunuş Özelliği M. Mer'âşi (Saçaklızâde)'nin Hayatı ve Eserleri, *OMÜ İlahiyat Fak. Dergisi*, sy: 20-21, Samsun 2005.

Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetül-Arifin*, (İstanbul: 1951).

- Bursalı Mehmet Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, (Haz. A. Fikri Yavuz, İsmail Özen), İstanbul ts.
- ed-Dusuki, Ali Nebi Salih, *el-Molla Halil es-Siirdî ve Menbecubu fi İsbati'l-Akaidi'l-İslamiyyeti Min Hilal Menzumetibi Nebcu'l-Enam*, (Erbil: Daru spirez, 2007).
- Kehhale, Ömer Rıza, *Mu'cemül-Müellifin*, (Dımaşk: 1377/1057).
- Küçük, Cemil, "Kıraat İlminde Dâd Harfi", Yayınlanmamış Doktora Tezi, Yüzüncü yıl Üniversitesi, Van 2015.
- Memduhoğlu, Adnan, Molla Halil es-Siirdî ve Usûlü'l-Fıkh Adlı Yazma Eseri, *Uluslararası İbrahim Hakkı ve Siirt Uleması Sempozyumu*, Siirt 2008.
- Sevgili, Abid, "Şeyh Mahmud ez-Zokaydî ve ed-Dâ' ve'd-Devâ' Adlı Eseri", yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Dicle Üniversitesi, Diyarbakır 2011.
- Sevgili, M. Macit, Şeyh Mahmud Zokaydî'nin Antalya Sürgün Hatıraları, *Uluslararası İbrahim Hakkı ve Siirt Uleması Sempozyumu*, İstanbul 2008.
- Sevgili, Şeyh Fudayl, *Menakıbu'l-Validi'l-Üstad eş-Şeyh Mahmud ez-Zokaydî ve'l-Ced eş-Şeyh Abdulkabhar*, el yazma, 1400/1980.
- es-Siirdî, Molla Halil, *Usulül-Akaid*, trz.
- Zirikli, *el-A'lâm*, Beyrut, trz.
- Zokaydî, Şeyh Mahmud, *es-Seyâhatu ilâ Beyrut*, el yazma, 1922.
- _____, *et-Teb'îdu ilâ Antalya ve's-Seyâhatu fi Diyari'l-İslam*, el yazma, 1343/1925.
- _____, *Ba'du Mesâilî't-Talâki ve'l-Eymân*, el yazma, 1352.
- _____, *er-Risaletu fi'd-Dâd ve't-Tâ*, el yazma, 1352.
- _____, *ed-Dâ ve'd-Devâ*, el yazma, 1349/ 1929.
- _____, *er-Risaletül-Arûdiyye ve'l-Kavafiye*, el yazma, trz.
- _____, *Hulasatül-Edeb*, el yazma, 1349.
- _____, *Hulâsatü'l-Farâiz*, el yazma, 1342.
- _____, *Hulasatü'n-Nübbetü fi fenni Mustalabi'l-Hadis*, el yazma, 1932.
- _____, *İzâletü's-Şübehi fi Tezkiyeti'l-Lubûmi fi'l-İslâm*, el yazma, trz.
- _____, *Şerhun 'alâ Diyâi Basireti Kalbi'l-Arûf*, el yazma, trz.
- _____, *Tâ'likatün ale'l-Usulî'l-Akaidi*, el yazma, trz.
- _____, *Tavdihül-Mesalik*, el yazma, 1929.
- _____, *Risaletün fi Beyani'l-Muaşereti*, el yazma, trz.
- _____, *Risaletün fi Resmî'l-Hatti*, el yazma, 1342.

الرسالة في الضاد والطاء للملا محمود الزوقيدي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله حمدًا يليق بجلال ذاته وعظمة صفاته، والصلاة والسلام على أشرف مخلوقات، وعلى آله وصحبه مدة بقاء أرضه وسماواته.

أما بعد، فلما رأيت أهل قطرنا بل غالب الأقطار غاب عنهم التلفظ بالضاد المعجمة والطاء المهملة وطفقوا يتلفظون بهما تلفظاً أخرجهما عن حقيقتها فأخرجوهما من غير مخرجهما وأعطوهما ما ليس لهما من الصفات، والحال أن الكتب الفقهية مشحونة بطلان الصلاة إذ ذاك أردت أن أبين لهم مخرج هذين الحرفين وما لهما من الصفات حتى يظهر لهم الحق ويتركوا الجدال في ذلك وما ذلك على الله بعزيز وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

[مقدمة]

اعلم أنه لا بد من مقدمة تشمل على بيان المخرج والصفة لغةً واصطلاحاً، ثم إيضاح مخرج وصفات هذين الحرفين بحيث لا يبقى خفاءً بعد ذلك إن شاء الله. فأقول:

المخرج: اسم مكان الخروج للشيء. واصطلاحاً: عبارة عن سبعة عشر⁶¹ أو ستة عشر⁶² أو أربعة عشر⁶³ على اختلاف بينهم في ذلك. تخرج منها حروف الهجاء التسعة والعشرون، ثم إنك إذا أردت أن تختبر مخرج كل حرف وتعرفه فأدخل عليه همزة وصل وسكنه أو شدده وتلفظ به، فحيث انقطع صوتك به فهو مخرجه، مثلاً: إذا قلت: «أب» انقطع صوتك عند الشفتين، فهما مخرج الباء، وكذا غيره، ثم إن جهات المخرج خمس: الجوف والحلق واللسان والشفة⁶⁴ والخيشوم.

والصفة لغةً معنى قائم بالوصف يوضحه، واصطلاحاً: عبارة عن معنى ذاتي قائم بالحرف يميز الحروف المشتركة في المخرج، كالذال والطاء المشالة فإنه لولا التسفل والانفتاح في الذال لكانت ظاءً.

61 عند الخليل بن أحمد الفراهيدي، ومكي بن أبي طالب، و ابن الجزري، انظر: النشر في القراءات العشر، لشمس الدين أبو الخير ابن الجزري، محمد بن محمد بن يوسف (ت 833 هـ)، تحقيق: علي محمد الضباع المطبعة التجارية الكبرى، 198/1؛ غاية المرید في علم التوحيد، لعطية قابل نصر، القاهرة، الطبعة السابعة، 126/1.

62 عند سيبويه، انظر: المصدر السابق.

63 عند الفراء، انظر: المصدر السابق.

64 وهي ثنتان.

والمَخْرَج كالميزان يُعرفُ به الكمية والصفات كالناقد يعرف بها الكيفية، ولولا المَخْرَج والصفات لكان كلام البشر كأصوات الحيوانات، فإن قلت: إذا كانت الصفات تميّز الحروف المُشتركة مَخْرَجاً، فما فائدة بيانها في غير المُشتركة كالضاد مع أن العلماء يُبينون ذلك أيضاً؟

قلت: إنها أيضاً تميّزها ببيان القويّ من الضعيف منها، فحتى قولهم: الصفات تميّز الحروف المُشتركة في المَخْرَج أي لأنها محل اشتباه دون غيرها، وهي تسعة عشر صفة على المشهور، وبعضهم عدّها ثمانية عشر بإسقاط صفة المدّ، وبعضهم سبعة عشر بإسقاط صفة الغنة. إذا سمعت ما تلونا عليك فنقول:

مخرج الضاد من إحدى حافتي اللسان يساراً أو يميناً أو منهما وما يليها من الأضراس التي تعبّر عنها الأكراد (بدندان كُزسي) ويطول مخرجه إلى مخرج اللام فلذا يسمى الضاد مستطيلاً، ومخرج اللام بين حافة اللسان وما يليها من الحنك الأعلى مما يلي فويق الضاحك والناب والرباعية والثنية.

تنبيه: الأسنان اثنان وثلاثون غالباً، أربعة تُسمّى ثنانياً، ثنتان من أعلى وثنان من أسفل، وأربعة رباعية بوزن ثمانية، وهي المحيطة بالثنانيا العليا والسفلى، وأربعة أنيابٌ وهي المحيطة بالرباعية، العليا والسفلى، وأربعة ضواحكٌ وهي المحيطة بالأنياب العليا والسفلى، واثنان عشر طواحين وهي المحيطة بالضواحك العليا والسفلى من كل جانب ستة: ثلاثة من أعلى وثلاثة من أسفل، وأربعة تُسمّى نواجد - بالذال المُعجمَة - وهي المحيطة بالطواحين من الجانبين وتُسمّى بهذه الأربعة أضراس الحلم وأضراس العقل أيضاً، وقد لا يوجد النواجد فتكون الأسنان ثمانية وعشرين، ومخرج الضاد من حافة اللسان وما يحاذيها من الأضراس العليا، ويطول إلى مخرج اللام الذي هو تلك الحافة مع ما يحاذيها من الضواحك إلى الثنانيا، ففي اللام أيضاً طول المَخْرَج مقداره الضاحك والناب والرباعية والثنية كما أن مقدار طول مخرج الضاد الأضراس كلها.

إذا عرفت ذلك تعرف أن تُلَفِّظُ العامّة بل من يعدّون أنفسهم من الخاصة بالضاد مخرجين إياها من رأس اللسان وأصول الثنانيا العليا عجيب لا يُعرف له سبب!، وخطأ محض لأن هذا المَخْرَج إنما هو للطاء والدال والتاء، وأما صفاته ففيه الجهر والرحاوة والإسغلاء والإطباق والإسقطالة كما هو معلوم من جميع كتب القراءات⁶⁵.

فالجهر لغة: الإعلان، واصطلاحاً: قوة في الحرف تمنع النفس من الجريان عند النطق

65 انظر: غاية المرید، 1/155؛ فتح رب البرية شرح المقدمة الجزرية لصفوت محمود سالم، 55/1؛ الإتيان في علوم القرآن للسيوطي، عبد الرحمن بن الكمال جلال الدين، بيروت، دار الكتب العلمية، 1/259.

به متحركاً ومثلوا له ب (قَقَقَ) فإنك عند التلفظ بها تجد نَفَسَكَ ممنوعاً من الجريان الذي في (كَكَكَ)، وضدها الهمس، والحروف يجمعها قولك: فَحْتُهُ شَخْصٌ سَكَتٌ، وما سواها مجهورة.

والرَّخَاوَةُ لُغَةٌ: اللينُ. واصطلاحاً: ضعفُ الاعتماد على المَخْرَجِ بحيث يجري الصوت عند التلفظ بها ساكنة، فإنك إذا قلتَ (أَسْ) ترى صوتك جارياً بخلاف ما إذا قلتَ: (أَبْ) فإنه ينحبس في المَخْرَجِ. وضدها الشُّدَّةُ، ويجمع الشديدة قولك: «أجذك قَطَبَتِ»، والحروف الرخوة يجمعها: «هوز تُخذ ضُظغ يسح فشص»، وبين الرخوة والشديدة خمسة أحرف يجمعها قولك: «لبنُ عُمُرٍ»، ليس فيها انحصار كانهضار الشديدة، ولا جريان كجريان الرخوة، ومثلوا لها بالحجِّ والظش والخل عند الوقف.

والإِسْتِعْلَاءُ لُغَةٌ: الارتفاعُ، واصطلاحاً: عبارةٌ عن ارتفاع اللِّسَانِ إلى الحَنَكِ الأعلى عند النُّطْقِ بحروفه، ويجمعها قولك: «خُصَّ ضَغَطُ قَطْ»، وما سواها مُسْتَفَلَةٌ وهي ضد المُسْتَعْلِيَّةِ، ويقال لحروف الإِسْتِعْلَاءِ حروف التفتيح وأعلها الطَّاءُ، كما أن أسفل المستفلة الباءُ. والإِطْبَاقُ لُغَةٌ: الالتصاقُ، واصطلاحاً: عبارةٌ عن انطباق شيءٍ من اللِّسَانِ على ما يحاذيه من غار الحَنَكِ الأعلى، وحروفه: الضَّادُ والضَّادُ والطَّاءُ، وأكثرها إطباقاً الطَّاءُ. وضدها: الانفتاح، وحروفه ما سوى الأربعة.

والاصماتُ لُغَةٌ: مأخوذةٌ من الصَّمْتِ وهو المنعُ، واصطلاحاً: عبارةٌ عن جملةٍ حروفٍ لا يتركب رباعيٌ ولا خماسيٌ لثقلها بخلاف ضدها التي تُسَمَّى (مذلقة) فإنها خفيفة، فلذا يتركب الرباعي والخماسي منها وحدها، وهي لُغَةٌ: مأخوذةٌ من الذَّلِقِ بمعنى الطرف، واصطلاحاً: صفةٌ حروفٍ تخرج من زَلِقِ اللِّسَانِ أو زَلِقِ الشفة؛ أي: طرفهما، يجمعها: «فَرٌّ من لُبٍّ»، والإِسْتِطَالَةُ ذِكْرَتْ سابقاً.

فإذا تلفظت بالضَّادِ من مخرجها وأعطيتها حقها من الصفات المذكورة فحينئذ يشبه صوتها صوت الطَّاءِ المشالة لا محالة كما قاله الجُمُّ الغفيرُ من الفحول. فإذا نُطِقَ بها في قطرنا خطأً محضٌ وتبدلٌ له بغيره ممنوعٌ في القراءة.

وأما مخرج الطَّاءِ المُهْمَلَةِ فهو رأس اللِّسَانِ وأصول الثنايا العليا، وبهذا المَخْرَجِ تشترك فيه الطَّاءُ والتَّاءُ والدَّالُ، لكن تتميز بالصفات، فإن الدَّالَ مجهورٌ شديدٌ مستقلٌ منفتحٌ مصمتٌ، والتَّاءُ شديدٌ مهموسٌ مستقلٌ منفتحٌ مصمتٌ، والطَّاءُ مجهورٌ شديدٌ مستقلٌ مطبقٌ مصمتٌ مقلقلٌ.

والقلقلةُ لُغَةٌ: الحركةُ، واصطلاحاً: عبارةٌ عن تقلقل المَخْرَجِ بحروفها عند خروجها ساكنة

حتى يُسمع لها نبرة قوية، وهي حروف: «قُطْبُ جَدِّ» فالطاء أكثر شبهاً بالدال لأنهما مجهورتان بخلاف التاء فإنها مهموسة، فإذا أخرجت الطاء من مخرجها وأعطيتها حقها من الصفات صارت دالاً مفخمة مطبقة، وإذا أزلت إطباقها صارت دالاً حقيقية قال سيبويه⁶⁶ في الكتاب: «لولا الإطباق لصارت الطاء دالاً والصاد سيناً والطاء ذالاً، ولخرجت الصاد المنقوطة من الحروف لأنه ليس شيء من موضعها غيرها»⁶⁷، ومثله في منهُوات القنوي وحاشية الجاردي لابن جماعة.⁶⁸

وما رأينا أحداً في المؤلفين قال: لولا الإطباق في الطاء لصارت تاءً بعد الفحص الشديد، وأيضاً صرح سيبويه بأن الدال أقرب الحروف إلى الطاء وأشبهها بها، وقاس قدر بُعد الذين من الصاد وبعد التاء من الطاء على بُعد الطاء من التاء.⁶⁹

⁶⁶ هو عمرو بن عثمان بن قنبر أبو بشر المعروف بسيبويه إمام النحاة. ومعنى سيبويه رائحة التفاح، لزم الخليل بن أحمد فبرع في النحو، ودخل بغداد وناظر الكسائي، وقد صنّف في النحو كتاباً (الكتاب) لا يلحق شأوه وشرحه أئمة النحاة من بعده فانغمروا في لحج بحره واستخرجوا من درره ولم يبلغوا إلى قعره، توفي وعمره ثنتان وثلاثون سنة 180هـ. انظر لترجمته في: البداية والنهاية لابن كثير الدمشقي الطبعة الثانية بيروت، 182/10-183؛ غاية النهاية في طبقات القراء لابن الجزري، 1/ 602، سير أعلام النبلاء لخير الدين الزركلي، 8/351.

⁶⁷ إبراز المعاني من حزر الأمامي في القراءات السبع للإمام الشاطبي، تحقيق: إبراهيم عطوة عوض، دار الكتب العلمية 21/3. وانظر: مجموعة الشافية، (تحتوي على متن الشافية وشرحها للعلامة الجاردي ت 746هـ وحاشية الجاردي لابن جماعة ت 819هـ، تحقيق: محمد عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية - بيروت الطبعة الأولى 2014 م - 1435هـ، 1/119..

⁶⁸ هو محمد بن إبراهيم بن سعد الله بن جماعة بن علي بن جماعة بن حازم الكناني الشافعي، وكنيته أبو عبد الله، ولقبه بدر الدين. ويعرف منسوباً إلى جده الرابع «جماعة»، ولد بحماة سنة 639هـ، توفي سنة 733هـ، ترك ابن جماعة عدداً من المؤلفات العلمية، منها: كشف المعاني، غرة التبيان، غرر البيان، الرد على المشبهة، التنزيه في إبطال حجج التشبيه، المنهل الروي في مختصر علوم الحديث، تحرير الأحكام، تحنيد الأجناد وجهات الجهاد، كشف الغمة في أحكام أهل الذمة، حاشية الجاردي. انظر لترجمته في: درة الحجال في أسماء الرجال لأبي العباس بن محمد المكناسي الشهير بابن القاضي (1025هـ)، تحقيق: د. محمد الأحمد أبو النور الطبعة الأولى القاهرة 1971، 305/2؛ تذكرة السامع والمتكلم في آداب العالم والمتعلم لابن جماعة، تحقيق: الندوي، (ت 1415هـ)، رمادي للنشر، الدمام، 11-13؛ شذرات الذهب في أخبار من ذهب لابن العماد الحنبلي (ت 1089هـ)، طبعة دار المسيرة المصورة بيروت 1979، 6/105؛ طبقات الشافعية الكبرى لعبد الوهاب السبكي الطبعة المصرية الأولى، 5/230؛ فوات الوفيات لمحمد بن شاکر الكتبي (ت 764هـ) تحقيق محيي الدين عبد الحميد القاهرة 1951، 1/353؛ كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون لحاجي خليفة الطبعة الثالثة 1387، 1/839؛ معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة، 8/201؛ هدية العارفين لإسماعيل باشا البغدادي بيروت 1955، 2/148؛ الإعلام لخير الدين الزركلي، 308/1.

⁶⁹ انظر: الكتاب لسيبويه، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، (باب ما الزيادة فيه من حروف الزيادة ولزمه التضعيف)، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثالثة- 1408، 407/4.

وقال صاحب الولدية في جُهد المُقل: واحذر من إعطاء الطاء همساً كما يفعله بعض الناس كالتاء حتى إذا أزلت إطباقه وتفخيمه على ما لفظوا به صار تاءً، بل حقها أن تكون بحيث إذا أزلت إطباقها وتفخيمها تصير دالاً. اهـ.

إذا علمت ذلك تصير على يقين أن تَلْفُظَ العَامَّةَ بالطاء أيضاً كالضاد مختللاً وخطأً لأنهم يتلفظون بها تاءً غليظةً ويُعطونها صفةَ الهمس التي هي للتاء، بل الصواب التلْفُظُ بها كالدال المُفْخَمَة مثل ما تَلْفُظُ العَامَّةُ بالضاد المُعْجَمَة.

وبعض من أفاضل عصرنا أرسل لنا رديّة وعنونها بالمكتوب، وأظن أنه أعجب بنفسه لكن سلم فيها ما قلناه من الخلل في الحرفين واعترض مُردِّداً الأمر بين شيئين بقوله: لا يخلو البحث والأمر بتصحيح هذا الخلل في صفات أو مخارج الحروف المذكورة إما أن يكون لقصد تصحيح لغة المخطئين مطلقاً وردّها إلى الفصيح، وإما بنية تصحيحها في القرآن خاصة حتى لا تبطل عبادتهم ولا يأتون بسبب ذلك الخلل، فإن كان الأول فحسنه مُسلمٌ إن أمكن اتفاق أهل تلك اللغة على تصحيحها من غير جرح وعسر تضييع به مصالحهم، وإلا فإن اختلفوا وتخاصموا بسبب هذا الأمر أو عسر عليهم تعلّمه أو عجزوا عنه فلا ريب أن تركهم على لغتهم أولى وأصوب. والفطرة لا تكلف ما لا تطيقه ولا يعيها إلا جاهل أخبله حمقه. وإن كان الثاني - ولا شك أنه ليس غيره - فنعم وبها وإن ذلك من جملة الأمر بالمعروف، ولكن لا يخفى على حضرتكم أن الأمر بالمعروف يسقط بوجوه منها: أن يعلم الأمر أنه لا ينفع كلامه بل يورث العداوة والبغضاء أو يزيد في إنكاره تعنتاً أو غير ذلك، ويمكن أن يقال: إن الأمر هنا كذلك مستلزم لهذه الوجوه إلا من قبيل آحاد لا يُعبأ بعددهم بالنسبة إلى الباقين، بل لا تذكر منفعة موافقتهم بالنسبة إلى مضرّة المخالفين. انتهى كلامه بنوع تغيير يسير.

أقول لا وجه لهذا الاعتراض أصلاً، لأننا لم نأمر أحداً بتصحيح هذه الحروف بل اطلعنا على هذا الخلل بمنه تعالى فتركناه إلى الصواب، وما أمرنا أحداً قط بتصحيح فاتحتهم وغيرها لأجل ذلك الخلل لعلنا بأن قولهم: هكذا وجدنا آباءنا تجسّم معهم واختلط بدمهم ومن ثم نشأ ما نشأ من تعنتهم وغيظهم فإنهم أسراء قيد التقليد لا يُخرجون ريقته من أعناقهم حتى تسرح في رياض الحقيقة أحداقهم، لكن بعض من أهل الإنصاف لمّا عرفوا الحق أذعنوا له من غير أمر وحب؛ لقوله عليه أفضل الصلوة والسلام: «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق حتى يأتي أمر الله»⁷⁰

70 لروايات الحديث المختلفة انظر: صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، أبو عبد الله (ت 256هـ) "باب قول النبي صلى الله عليه وسلم لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق"، 285/22؛ صحيح

وأما قوله: بسقوط الأمر بالمعروف فهو حقٌّ، لكن قوله عليه الصَّلَاة والسلام: «إذا رأيتم منكرًا فغيِّروه بيديكم فبلسانكم فبقلوبكم وذلك أضعف الإيمان»⁷¹ يقتضيه لكن بالقلب، فسقوطه مطلقاً ليس كذلك. ثم قال: هذا إذا تحقق أن الأمر بتصحيح هذه الحروف هو من قبيل الأمر بالمعروف بأن كانوا ينطقون بهذه الحروف على حالة منكراً في الشرع الشريف مبطله لعبادتهم محبطة أجزت تلاوتهم القرآن المنيف وليس فإن الشرع لم ينطق لا صريحاً ولا تلويحاً بطلان ذلك بل إنما منع إبدال حرفٍ بحرفٍ خالصٍ، كإبدال الضادِ ظاءً، والدالِ زايًا، والحاءِ هاءً لقادر أو من أمكنه التعلم.

ألا يرى أن الفقهاء صرَّحوا بأن الخلل للثغرة يسيرة في أحد حروف الفاتحة بحيث يُخرج الحرف صافياً، وإنما فيه نوع اشتباه بغيره فإنه تصح صلواته وإمامته وتكُمّل به الجمعة ولا يلزمه التعلم كما ذكره ابن حجر⁷² في الفتاوى الكبرى وفي الجمل⁷³ والقلوبي⁷⁴ أن النطق بقاف

المسلم، ابن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (ت 261هـ)، "باب قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي ظَاهِرِينَ عَلَى الْحَقِّ لَا يَضُرُّهُمْ مِنْ خَالَفَهُمْ"، 36/10، 3544؛ سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السَّجِسْتَانِي (ت 275هـ)، "في دوام الجهاد"، 487/6 (2125)؛ سنن ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، (ت 273هـ)، "اتباع سنة رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ"، 8/1 (6)؛ سنن الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك الترمذي، (ت 279هـ)، "مَا جَاءَ فِي الْأُمَّةِ الْمُضَلِّينَ"، 172/8، (2155)؛ مسند أحمد، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (ت 241هـ)، 242/29، (14193).

⁷¹ لم اقف على تخریج الحديث في المصادر المعتبرة التي أمكنني الوقوف عليها، والحديث اشتهر بهذه الرواية: «مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مَنْ كَرَّأَ فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ وَذَلِكَ أَضْعَفُ الْإِيمَانِ»، انظر: في صحيح مسلم، "باب بيان كون النهي عن المنكر"، 70؛ سنن أبي داود، "الأمر والنهي"، 415/11 (3777)؛ سنن ابن ماجه، "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"، 17/12 (4003)؛ سنن الترمذي، "مَا جَاءَ فِي تَغْيِيرِ الْمُنْكَرِ"، 179/8، (2098)؛ مسند أحمد، 196/22 (10651).

⁷² هو أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيثمي السعدي الانصاري، شهاب الدين شيخ الاسلام، أبو العباس (909 - 1504 / 974 - 1567): فقيه باحث مصري، مولده في محلة أبي الهيثم (من إقليم الغربية بمصر) وإليها نسبته. تلقى العلم في الأزهر، ومات بمكة. له تصانيف كثيرة، منها مبلغ الأرب، والجواهر المنظم والصواعق المحرقة وتحفة المحتاج لشرح المنهاج، والخيرات الحسان في مناقب أبي حنيفة النعمان والفتاوى الهيثمية أربع مجلدات، وشرح مشكاة المصابيح للبيهقي والمنح المكية وشرح لهزيمة البوصيري... لتوسّع المعرفة عن حياة المؤلف انظر: هدية العارفين، 78/1؛ الأعلام للزركلي، 234/1.

⁷³ هو سليمان بن عمر بن منصور العجيلي الأزهرى، المعروف بالجمل (ت 1790/1204). له مؤلفات، منها الفتوحات الالهية وحاشية على تفسير الجلالين، والمواهب المحمدية، وفتوحات الوهاب، وحاشية على شرح المنهج. (هدية العارفين، 212/1؛ الأعلام للزركلي، 131/3).

⁷⁴ هو أحمد بن أحمد بن سلامة، أبو العباس، شهاب الدين القليوبي (ت 1659/1069) فقيه من أهل قليوب في مصر، له حواشٍ وشرح ورسائل، وكتاب في تراجم جماعة من أهل البيت سماه تحفة الراغب، وتذكرة القليوبي، ورسالة

العرب المرددة بين القاف والكاف ولو من قادرٍ على القاف الخالصة غير مبطلٍ للصلاة لأنه ليس إبدالا، بل هو حرف غير صاف. اهـ.

أقول: قراءة العَامَّة التلفُّظ بالضاد طاءً مهملة حقيقية خالصةً وهي التي إذا أُزيل إطباقها صارت دالاً مهملةً، أعني التي عرَّفها سبويه وغيره وكشفوا عنها القناع بتدليل الهاء بالطاء قطعاً فأذن صلاتهم بقراءتهم الضاد كذلك باطلة كما اعترف به ذلك الفاضل نفسه وهو «ظه» وإن ذهل عنه غفر الله له، وأيضاً قراءتهم الطاء كما يقرؤون - أعني بالتاء المطبقة المهموسة - مخالف لما هو حقها من الجهر كما عرفت، فتكون قراءتهم لها كذلك خطأ يلزم تداركه كما لا يخفى على من ألقى السمع وهو شهيد.

فها أنا أنقل لكم ما حضرنا من كلام الفقهاء في ذلك فأقول:

قال ابن حجر في الفتاوى الكبرى سُئل - نفع الله به - عن من يصلي ويقول في الفاتحة: (ولا الظالين) هل تصح صلاته؟ وهل له أن يؤمَّ الناس؟ وهل يكون آتماً في إمامته أم مثاباً؟ فأجاب رضي الله عنه: أما صلاته فلا تصح إلا إذا كان عاجزاً عن النطق بالضاد ويلزمه التعلم للنطق بها ما أمكنه ولو بأجرة لمن يُعلمه، ومتى ترك ذلك مع القدرة عليه فصلاته باطلة ويعزَّر على ذلك التعزيز الشديد الزاجر له عن مثل هذه القبائح التي يفسد مرتكبها. وأما إمامته للناس فلا تصح فيعزَّر عليها أيضاً إلا أن يكون المؤتمُّ به مثله في العجز عن النطق بالضاد فحينئذ تصح إمامته، وكثير من الناس ضيعوا حقوق القرآن وما يجب له من تعلم إخراج الحروف من مخارجها فأتوا بذلك بل فسقوا وبطلت صلاتهم وشهادتهم فيتعين عليهم السعي فيما قلناه وبذل الجهد في التعلم ما أمكنهم والله أعلم. انتهى. 75

وفيه أيضاً سُئل رضي الله عنه عن تعلم الفاتحة وفي حرف منها خلل لثقل اللسان هل تجزئه صلاته أم لا؟ وهل يجب عليه التعلم في جميع عمره أم لا؟ فأجاب بقوله: إن كان ذلك الخلل فأفأةً بأن صار يكرِّر الحرف صحت صلاته والقُدوة به، لكنها مكروهة، وتكمل الجمعة به ولا يلزمه التعلم. وإن كان لثغةً فإن كانت يسيرة بحيث يخرج الحرف صافياً وإنما فيه ثبوت

في فضائل مكة والمدينة وبيت المقدس وشئ من تاريخها، والهداية من الضلالة في معرفة الوقت والقبلة من غير آلة. (الأعلام للزركلي، 92/1).

75 فقد جاء في هامش الفتوى الكبرى للإمام ابن حجر الهيتمي ج 1 ص 138 عن الإمام شمس الدين محمد الرملي بأن من أبدل الضاد طاءً سواء كان في الفاتحة أم في غيرها، من فعل ذلك قادراً عالماً عامداً بطلت صلاته؛ وصرح شيخ الإسلام زكريا الأنصاري في شرحه للمقدمة الجزرية من كتاب المنح الفكرية ص 43؛ بأن من فعل ذلك فسدت صلاته وعليه أكثر الأئمة. انظر: الفتاوى الحديثية لابن حجر أحمد شهاب الدين ابن حجر الهيتمي المكي، دار الفكر، 138، 178/1.

اشتباه بغيره فهذا أيضاً تصحُّ صلاته وإمامته وتكمل به الجمعة، ولا يلزمه التعلُّم. وإن كانت لثَغَةً حَقِيقِيَّةً بأن كان يبدل الحرف بغيره فتصح صلاته لا القدوة به إلا لمن هو مثله بأن اتفقا في الحرف المبدل. وإن اختلفا في البديل فلو كان كلُّ منهما يبدل الراء لكن أحدهما يبدلها لأمًّا والآخر عيناً صحَّ اقتداء أحدهما بالآخر. وإن كان أحدهما يبدل الراء والآخر السين لم يصحَّ اقتداء أحدهما بالآخر. ومن كان بلسانه خلل في الفاتحة فمتى رجي زواله عادةً لتعلم لزمه وإن طال الزمن، ومتى لم يرحه كذلك لم يلزمه. انتهى باختصار.

وأنت تعلم أن قراءة الضَّاد طاءً مهملةً حَقِيقِيَّةً ليس فأفأةً ولا لثَغَةً بل إنما هي إبدال حرفٍ بحرفٍ، والفقهاء متفقون على بطلان الصَّلَاة بذلك، اللهم إلا أن يصرف برهَةً من الزمان في التعلُّم ولم يحصل فحينئذ تصح صلاته لا إمامته كما هو ظاهر مما سبق ممَّا نقلته لك. وفي التحفة: وتشديداتها منها، وهي أربع عشرة، فتخفيف مُشَدَّد كأن قرأ: ألَّ رحمن - بفك الإدغام - ولا نظر لكون «أل» لَمَّا ظهرت خَلَفَتِ الشَّدَّة فلم يَحْدَف شيئاً لأن ظهورها لحن فلم يمكن قيامه مقامها، يبطل قراءته لأنه حرفان أولهما ساكن لا عكسه. ولو علم معنى «إياك» المخفف وتعمده كَفَر؛ لأنه ضوء الشمس وإلا سجد للسهو وتجب رعاية جميع حروفها فحينئذ لو أبدل حاء {الحمد لله} هاءً، أو نطق بقاف العرب المرَدَّة بين القاف والكاف - والمراد بالعرب أحلاطهم الذين لا يُعْتَدُّ بهم، ولذا نسبها بعضهم لأهل الغرب وصعيد مصر - بطلت، إلا إن تعذَّر عليه التعلُّم قبل خروج الوقت. واقتضاء كلام جَمْع بل صريحه الصَّحَّة في قاف العرب وإن قدر، ضعيفٌ؛ لما في المجموع أنه إذا نطق بالسين مرَدَّة بين السين والضَّاد بطلت إن قدر وإلا فلا. ويجري ذلك في سائر أنواع الأبدال وإن لم يغيَّر المعنى كالعالمون، فحتى لو أبدل ضاداتها - أي: أتى بدلها بطاء - لم تصح قراءته لتلك الكلمة في الأصح لتغييره النظم والمعنى، إذ (ضل) يعني غاب، و(ظل يفعل كذا) بمعنى فعله في النهار، ولا نظر لعسر التمييز بينهما وقرب المَخْرَج لأن الكلام فيمن يمكنه النُّطْق بها، ومن ثَمَّ صرَّحوا بأن الخلاف في قادر لم يتعمد، وعاجز أمكنه التعلُّم فَتَرَكَ إما عاجز عنه فيجزئه قطعاً، وقادرٌ عليه متممٌ له فلا يجزئه قطعاً، بل تبطل صلاته إن علم. ولو أتى بذا {الذين} مهملةً بطلت، قيل: على الخلاف، وقيل: قطعاً، فزَعَم عدم البطلان فيها مطلقاً لأنها لا تغيَّر المعنى؛ ضعيفٌ. انتهى بنوع تصرف. 76

76 انظر: تحفة المحتاج في شرح المنهاج لابن حجر أحمد ابن محمد ابن علي شهاب الدين ابن حجر الهيثمي المكي، دار إحياء التراث العربي، 37/2.

قال الشرواني في الحاشية: قوله: في الأصح، ولو أبدل الضاد بغير الظاء لم تصح قراءته قطعاً نهاية ومعنى. اهـ. 77

وقال على قوله مهملة: أي أو زايًا أو قال: المستقيم، بالهمزة، بدل القاف. اهـ. وعلى قوله لم تصح قراءته لتلك الكلمة؛ أي: ويجب إعادتها وما بعدها قبل الركوع، فإن ركع قبل إعادتها بطلت صلاته إن كان عالماً عامداً وإلا لم تحسب ركعة. اهـ.

ثم قال أيضا في التحفة: متى خفف القادر مُشدداً أو لحن أو أبدل حرفاً بآخر ولم يكن الإبدال قراءة شاذة ك {إنا أنطيناك}، 78 أو ترك الترتيب في الفاتحة أو السورة، فإن غير المعنى بأن بطل أصله أو استحال إلى معنى آخر ومنه كسر الكاف في {إياك} لا ضمها، وتعمد ذلك؛ بطلت صلاته، وإلا فقراءته لتلك الكلمة فلا يبيني عليها إلا إن قصّر الفصل، ويسجد للسهو فيما إذا تغير المعنى بما سها به مثلاً، لأن ما أبطل عمده يسجد لسهوه. انتهى. 79

قال الشرواني على قوله: فإن غير المعنى خرج به ما إذا لحن لحنًا لا يغير المعنى كفتح النون من مالك يوم الدين فإن كان عالماً حرم ولم تبطل صلاته وإلا فلا حرمة ولا بطلان. ومثله فتح دال {نعبد}، ولا تضر زيادة ياء بعد كاف {مالك} لأن كثيراً ما تتولد حروف الإشباع من الحركات ولا تتغير بها المعنى (ع ش) 80 عبارة شيخنا وأما اللحن الذي لا يغير المعنى كأن قال: نعبد بكسر الباء أو فتحها فلا يضر مطلقاً لكنه يحرم مع العمد والعلم وفي (سم) 81 ما يوافقها. اهـ. 82

وفي فتاوى ابن حجر سُئل عن رجل إذا قرأ الفاتحة غير بعض حروفها فيقول في {المستقيم} المصطقيم هل يجوز الاقتداء به أم لا؟ فأجاب بقوله: من بدل حرفاً من الفاتحة لم يجز لأحد الاقتداء به إلا أن يكون مثله بأن كان يبدل ذلك الحرف الذي يبدله والله أعلم. انتهى. 83

77 انظر: حواشي الشرواني على تحفة المحتاج بشرح المنهاج لعبد الحميد الشرواني، دار الفكر، بيروت، 37/2.

78 سورة الكوثر، الآية 1.

79 انظر: تحفة المحتاج، 38/2.

80 (ع ش): رمز للشيراملسي، علي بن علي نور الدين الشيراملسي القاهري (ت 1087هـ)، له حاشية على نهاية المحتاج شرح المنهاج للرملي. (معجم المطبوعات 1097).

81 (سم): رمز لابن قاسم العبادي أحمد بن قاسم الصباغ، شهاب الدين العبادي، فقيه شافعي له عدة مصنفات معتمدة عند المتأخرين، منها: الآيات البيئات حاشية على شرح جمع الجوامع، وشرحان صغير وكبير على ورفات الجويني، وحاشية على تحفة المحتاج، وحاشية على شرح البهجة الكبير لشيخ الإسلام زكريا، وحاشية على شرح المنهج لشيخ الإسلام زكريا. (معجم المطبوعات 207/1؛ هدية العارفين، 80/1؛ الأعلام للزركلي، 198/1).

82 انظر: حواشي الشرواني، 38/2.

83 انظر: الفتاوى الحديثية لابن حجر، 175/1.

أقول: إذا أحاط سمعك بما نقلنا لك تصير على علم أن قراءة العَامَّة الضَّاد طاءً إنما هو إبدالٌ مُبطلٌ للصلاة، وأما قراءتهم الطَّاء كما يقرؤونها فإنما هي لثغةٌ، لكن يجب إِمَّا شرعاً وإِمَّا استحساناً التعلُّم لإزالتها لقول الجزري رحمه الله⁸⁴:

تَجْوِيدُكَ الْقُرْآنَ حَتْمٌ لَازِمٌ
مَنْ لَمْ يُجَوِّدِ الْقُرْآنَ آثَمٌ

ولم نسمع أحداً منع من نصح المسلمين ببيان مخارج الحروف وصفاتها أو عدّه من قبيل الأمر بالمعروف الذي سقط التكليف به عن العلماء أو من قبيل اللُّعْب والهديان، غيرَ هذا الفاضل غفر الله له ولنا! على أنك قد عرفت أن عدم بطلان الصَّلَاة بالنُّطق بكافِ العرب كما نقله ذلك الفاضل غفر الله لنا وله ليس معتمداً عند (حج) ⁸⁵ بل ضَعْفُهُ، وعلماءُ قَطْرنا اعتمدوا (حج) عند مخالفته ل(م ر) ⁸⁶ والمغني وشيخ الإسلام ⁸⁷ كما هو مبين في كتب المتأخرين

⁸⁴ هو شيخ القراء العلامة الثقة الإمام الحافظ: أبو الخير محمد بن محمد بن محمد بن علي بن يوسف الحَزْرِيّ الشهير بابن الحَزْرِيّ نسبة إلى جزيرة ابن عمر (تسمى جزيرة بوطان حالياً) وتقع في منطقة جنوب شرق الأناضول بتركيا، قرب حدود العراق وسوريا. ولد رحمه الله بدمشق في سنة 1350/751 هـ، وتوفي سنة 833 هـ بمدينة شيراز، كان غزير الإنتاج في ميدان التأليف، في أكثر من علم، وإن كان علم القراءات والتجويد هو العلم الذي اشتهر به. لتوسّع المعرفة عن حياة المؤلف انظر: هدية العارفين، 145/8؛ مناقب الأسد الغالب علي بن أبي طالب، تأليف: ابن الجزري، تحقيق: طارق الطنطاوي، مكتبة القرآن، مصر - القاهرة، ص 25.

⁸⁵ (حج): رمز لابن حجر الهيتمي، وقد سبقت ترجمته.

⁸⁶ (م ر): رمز للشمس الرملي على المنهاج، وقد يرمز للشمس الرملي ب(م). الرملي هو: محمد بن أحمد بن حمزة شمس الدين بن شهاب الدين الرملي (ت 1004هـ)، فقيه مصر ومفتيها، لقب بالشافعي الصغير، له عدة مصنفات، طبع منها نهاية المحتاج شرح المنهاج وغاية البيان شرح زيد ابن رسلان وغيرها. أما والده فهو: أحمد بن حمزة شهاب الدين الرملي (ت 957هـ)، له مصنفات منها فتح الجواد شرح منظومة ابن العماد، وله الفتاوى جمعها ابنه شمس الدين، وكلاهما مطبوع. (هدية العارفين، 145/8؛ الأعلام للزركلي، 120/1)

⁸⁷ لعل المؤلف رحمه الله يقصد: شيخ الإسلام زكريا الأنصاري، قاضي القضاة زين الدين أبو يحيى السنيكي المصري الشافعي، ولد سنة 4-823 هـ وتوفي سنة 926. له عدة مصنفات، منها: أدب القاضي، أضواء البهجة، بلوغ الأرب لشرح شذور الذهب، بهجة الحاوي، تحرير تنقيح اللباب في الفقه، حاشية على شرح جمع الجوامع، الحواشي المفهومة في شرح المقدمة للجزري، خلاصة الفوائد المحمدية في شرح البهجة الوردية، درر السنية في شرح الألفية لابن مالك، شرح الجامع الصحيح للبخاري، شرح صحيح مسلم، شرح الشمسية، شرح مختصر المزني، شرح المنهاج للبيضاوي، غاية الوصول إلى شرح الفصول، الغرر البهية لشرح بهجة الوردية، فتح الإله الماجد بإيضاح شرح العقائد، فتح الباقي بشرح ألفية العراقي في الحديث، فتح الجليل ببيان خفي أنوار التنزيل للبيضاوي، فتح الرحمن، فتح الوهاب لشرح منيح الطلاب. فتوحات الإلهية، المطلع شرح أيساغوجي، المقصد لتلخيص ما في المرشد في القراءات، مناهج الكافية في شرح الشافية، نهج الطلاب في شرح منهاج الطالبين، نهاية الهداية في شرح الكفاية. (هدية العارفين، 196/1؛ الأعلام للزركلي، 46/3).

الفقهية. فقوله عفى الله عنه: فلتكن الحروف المذكورة في عدم الضرر للعبادة مثل قاف العرب والحرف المختل للثغّة إنما نشأ من عدم تحقيق المسألة. والله وليّ التوفيق.

وأما قوله: ذكر ابن حجر في التحفة أن قوله: أنت تالِقٌ، صريح على الأوجه إن كان من قوم يُبدلون الطاء تاءً واطردت لغتهم بذلك وإلا فهو كناية، ويؤيده افتاء بعضهم فيمن حلف لا يأكل البيظ - بالطاء المشالة - بأنه يحنثُ بأكل بيض الدجاج إن كان من قوم ينطقون بالطاء في هذا ونحوه. انتهى. تأييداً لعدم ضرر التلفظ بهذه الحروف بهذا الوجه المختل للعبادة فليس بشيء لأن⁸⁸ هذا الذي ذكره في التحفة إنما في فتوى الطلاق واليمين وما نحن فيه في⁸⁹ الصلاة، ومن المعلوم أن في لغته ذلك إذا قرأ الفاتحة بإبدال الضاد طاءً مهملةً بلا تعلم برهه من الزمان صلاته باطلة عند (حج) أيضاً. وإذا صرف أكثر عمره في التعلم ولم يمكن فإمامته باطلة عند الجميع، وإذا قرأها بالطاء المهموسة المطبقة كما تقرأها العامة بلا تعلم يحرم عليه ذلك بل يفسق، وأما إذا عجز بأن لم يطاوعه لسانه بعد التعلم الطويل فلا يأنم وتصح إمامته وصلاته بهذا، فقوله - غفر الله له ولنا - فإذا كان حرف تبدل بحرف خالص معتبراً في هذا الحكم - أعني الطلاق - مع قلة وقوعه بالنسبة إلى الصلاة فبالأولى أن يكون الحرف المختل منخرجه أو بعض صفاته مقيداً بحسب اطراد اللغة في مثل الصلاة والتلاوة لعموم بلوى التكليف بها وكثرة وقوعها. اهـ. غير ملتفت إليه أصلاً لما عرفت أن مسألة الطلاق واليمين ومسألة العبادة مختلفتان وليس لنا أن نقيس إحداهما على الأخرى، بل لا يجوز القياس إلا لمن هو أهل للقياس كما بيّن في الأصول، وأين نحن من القياس وعلى الخصوص إذا خالف ما صرحوا به كما هنا، فتأمل وأنصف.

ثم قال: الحاصل أن التطق بهذه الحروف المختلة إما أن يكون مبطلاً للعبادة أو لا، فإن كان غير مبطل فالسكوت عن تصحيحها أولى.. الخ.

أقول: فإذا علم التجويد غير لازم والسكوت عنه أولى، ولم يقل به أحد غيره عفى الله عنه. قال: وإن كان مبطلاً فذلك حكم بالغيب وقول مجرد عن دليل يزيل الريب. اهـ. أقول: كفى دليلاً كلام الأئمة الفقهاء، ولا سيما كلام ابن حجر وهو العمدة في المذهب عن الكل.

قوله: وهو خطرٌ عظيم لم يُنقل عن أحد من ثقات الدين القويم. اهـ.

88 جميع النسخ + لأن.

89 جميع النسخ + في.

أقول: هيهات؛ وكيف هذا وكتب القراءة والفقهاء المعتمدة طافحة بما ذكرنا، وهل بعد الحق إلا الضلال؟!

وقوله: إذ أقل خطر الحكم بذلك استلزامه تضليل أكثر الأمة الناطقين بهذه الحروف على الحالة المعهودة في قطننا وغيره منذ انتشار هذه الخلل وهو من زمن الإمام الجزري رحمه الله على ما ذكر في بعض الكتب من أن الضاد انتشر من مصر في العالم هكذا في زمنه رحمه الله وذلك يزيد على سبعة أعصار. إلى آخر ما قال.

أقول: حاشا وكلاً، ما ضللنا أحداً من المسلمين ولا حكمنا بفسق أحد وكأن هذا الفاضل لم يطلع أو ذهل عن قول الفقهاء أن صحة العبادة منوطة بظن المكلف، فما ظنه صحيحاً فهو صحيح، وإن كان فاسداً في نفس الأمر، فمن توجه إلى المشرق في الصلاة بظن أنه عين القبلة تصح صلاته إذا لم يتبين له خلافه، وصحة العقود منوطة بما في نفس الأمر، فمن باع مال مؤرته فضولياً ثم تبين موته حال البيع صح بيعه لأن المال انتقل إليه في نفس الأمر، وإن كان ظنه بخلاف ذلك. وهؤلاء الذين نطقوا بهذه الحروف على هذه الحالة نطقوا بها على ظن أنها كذلك ولم يتبين لهم أن ذلك خطأ، فإذا عبادتهم صحيحة مطلقاً، على أن قوله: انتشر بهذا الخلل من زمن الإمام الجزري رحمه الله أظنه مجرد تقوّل، كيف ولم يبحث الإمام المذكور في كتبه عنه مع أنه لم يترك صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها، يا ليت شعري أي كتاب هو ذلك الكتاب الباحث عن أن هذا الخلل انتشر في زمنه رحمه الله مع أن الناقل يلزمه بحسب قانون المناظرة إثبات نقله فنطالبه بذلك، وأنا عند ظني أن هذا الخلل في قطننا هذا ليس من زمن مديد، بل أظنه بعد خاتمة المتأخرين خليل أنفندي الإسعدي⁹⁰ رحمه الله لأنه لو كان في زمنه لبحث عنه ولصح فاتحتهم، وحسن الظن بالعلماء العالمين بهذا الخلل أنه لم يسكتوا عنه، فكيف يجوز أن نقول إن هذا الخلل فشا وانتشر منذ سبعة أعصار ولم يتعرض لذلك أحد منهم، حاشاهم عن ذلك، ولو كان كذلك لسقطت عدالتهم لثبوت خيانتهم في أمور الدين لإقرارهم الخلق على الباطل المبين، اللهم إلا أن يقول ذلك الفاضل بسقوط الأمر بالمعروف من زمن الإمام الجزري رحمه الله، وهل هذا إلا نزاع صرف لا يلتفت إليه؟

⁹⁰ هو الملا خليل الإسعدي، ابن حسين الشافعي (1167-1259 / 1753-4-1843)، عالم مشارك في أنواع العلوم. بعد أن أكمل دراسته في (سعرد) انصرف للتدريس والتأليف. واهم آثاره تفسير تبصرة القلوب في كلام علام الغيوب، وتفسير إلى آخرة سورة الكهف، وضياء القلب، والتجويد، ومحصول المواهب الأجدد في الخصائص والشمال الاحمدية، وأزهار العصون من مقولات أرباب الفنون، وأصول الفقه، وتأسيس قواعد العقائد على ما سنح من أهل الظاهر والباطن من الفوائد، ومنهاج السننية في آداب سلوك الصوفية، والقاموس... (الأعلام للزركلي، 317/2؛ معجم المؤلفين، 117/4؛ هدية العارفين، 188/1).

والحاصل أن هذا الخلل المبطل للصلاة أو الواجب تصحيحه كما عرفت مما سبق لو كان في زمن الإمام الجزري رحمه الله لتراكمت التأليفات في ذلك، بل لو كان في زمن خاتمة المتأخرين أيضاً لردّ على الناطقين بذلك كذلك كما قاله ذلك الفاضل نفسه، لكن حسن الظنّ بهم أنه لم يكن هذا الخلل في زمنهم رحمهم الله، وليس كما قال: إنه كان في زمنهم وسكنوا عنه، إمّا لأن الأمر بالمعروف ساقط أو أنّ هذا الخلل غير مضرّ للعبادة أو غير مؤثّم! حاشاهم عن أن يسكتوا عن ذلك لذلك بل سكوتهم عنه لأنه لم يكن في زمنهم والله أعلم.

ثم قال ذلك الفاضل حفظه الله تأييداً لما قاله من عدم إضرار هذا الخلل بالعبادة وعدم تأنيمه: بل قال - يعني خاتمة المتأخرين خليل أفندي رحمه الله - في شرح أرجوزته في التجويد أن رعاية التجويد ليكون التلفظ به على نهج البلاغة وكمال الفصاحة من المحسنات الواردة البهية لا الواجبات المتحتمة الشرعية، وأيد ذلك بقول الإمام الغزالي⁹¹ رضي الله عنه: ومن المصلين من تغلبه الوسوسة في الاهتمام برعاية تلك الأمور وبنحو الفرق بين الضاد والطاء والاحتياط في التشديدات ويذهل بذلك عن معاني القرآن وأسراره والاتعاظ به ويتشوش عن الحضور مع ربه، وهذا من أقبح الضرور ولا يكلف الخلق إلا ما جرت به عادتهم في المحاورات. انتهى.⁹²

أقول: ليس في هذا الكلام المنقول من الفحول تأييد لما ادعاه هذا الفاضل، وذلك يقتضي بسطاً فأقول وعليه سبحانه أتوكل: إن خاتمة المتأخرين رحمه الله ذكر في أرجوزته نسختين، واحدة هكذا:

تَجْوِيدُكَ الْقُرْآنَ حَتْمٌ وَحَبٌّ
مَنْ لَمْ يُجَوِّدْهُ أَسَاءَ الْأَدَبِ

وهذه نظرة إلى الأمور المستحسنة في القراءة، كقدر تطويل المدّات وقدر شد المشدّات وقدر ميل الممالات وغير ذلك من المستحسّنات، فهذه ونحوها رعايتها من الأمور الحسنة لا

⁹¹ هو أبو حامد محمد الغزالي الطوسي النيسابوري الشافعي الأشعري (450-505 / 1058-1111)، أحد أعلام عصره وأحد أشهر علماء المسلمين في القرن الخامس الهجري، من كتبه إحياء علوم الدين، تهافت الفلاسفة، الاقتصاد في الاعتقاد، محك النظر، معارج القدس في أحوال النفس، مقاصد الفلاسفة، البسيط، المنقذ من الضلال، بداية الهداية، جواهر القرآن، فضاءح الباطنية، الولدية، إلجام العوام عن علم الكلام، شفاء العليل، المستصفي من علم الاصول، المنحول من علم الاصول، الوجيز، ياقوت التأويل في تفسير التنزيل، عقيدة أهل السنة، ميزان العمل، المقصد الاسنى في شرح أسماء الله الحسنى. انظر: الأعلام للزركلي، 22/7؛ هدية العارفين، 43/1؛ معجم البلدان لياقوت الحموي، 561/3؛ مقدمة تحقيق كتاب الوجيز في الفقه، الإمام الغزالي، لعلي معوض وعادل عبد الموجود، دار الأرقم، بيروت، 1997/1؛ طبقات الشافعية الكبرى، لتاج الدين عبد الوهاب السبكي، تحقيق محمود الطناحي وعبد الفتاح الحلو، دار إحياء الكتب العربية، 191/6-194.

⁹² انظر: إحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي، دار المعرفة - بيروت، 113/2.

الواجبة، فهذه هي التي بحث عنها رحمه الله وحكم بأنها من الأمور المستحسنة لا الشرعية، وكتبت هذه النسخة لأجلها، ويوجد في بعض النسخ:

تَجْوِيدُكَ الْقُرْآنَ فَرَضَ عَمِيمٌ
مَنْ لَمْ يُجَوِّدْهُ أَثِمَ أَثِيمٌ

وهي الموافقة للإمام الجزري رحمه [الله] وهي ناظرة للخلل الذي يوجب تغييراً في اللفظة أو المعنى من نحو الإفراط في المدّ والإشباع بحيث يتولد منه حرف كالف من فتحة وواو من ضمة وياء من كسرة أو إسقاط حركة أو إدغام في غير محله أو مدّ مقصور أو قصر ممدود أو تمطيط يوجب إسقاط بعض اللفظ أو تبديله أو التباس المعنى، فهذا حرامٌ مفسقٌ مؤثم للمستمع، فأمثال هذه الأمور هي التي بحث عنها في هذه النسخة كالجزري رحمه الله، وأما ما نقله خاتمة المتأخرين عن الإمام الغزالي رضي الله عنه فليس مؤيداً لما ذكره هذا الفاضل أيضاً، وها أنا أنقل لكم عبارة الإمام الغزالي بحروفها حتى تصير على يقين من ذلك إن ألقيت سمعك لها وتركت الجدل والعناد، فأقول:

نقل صاحب الإتحاف⁹³ عن الإمام الغزالي رضي الله عنه أن أكثر الناس مُنعوا من فهم القرآن لأسبابٍ وحُجُبٍ سدّ لها الشيطان على قلوبهم فعميت عليهم عجائب أسرار القرآن، منها: أن يكون الهُهم منصرفاً إلى تحقيق الحروف بإخراجها من مخارجها، قال: وهذا يتولاه الشيطان الذي وُكِّل بالقراءة ليصرفهم عن فهم معاني القرآن، فلا يزال يحملهم على ترديد الحروف يخيل لهم أنها لم تخرج من مخارجها، فهؤلاء يكون تأملهم مقصوراً على ذلك، فأنتي تنكشف لهم المعاني؟! وأعظم محكّة للشيطان من كان مطيعاً لمثل هذا التلبس، ثم قال رضي الله عنه: وتلاوة القرآن حقّ تلاوته أن يشترك فيه اللسان والعقل والقلب، فحظُّ اللسان تصحيح الحروف، وحظُّ العقل تفسير المعاني، وحظُّ القلب الألفاظ والتأثر والانزجار والانتصار، فاللسان يُرتلُّ والعقل ينزجرُ والقلب يتعظُّ. انتهى.⁹⁴

فأنت ترى عبارة الغزالي أيضاً مشيرةً إلى وجوب تصحيح الحروف في إشارة ظاهرة لا

⁹³ هو الإمام العلامة فضيلة الشيخ: أحمد بن محمد بن عبد الغني الدمياطي، شهاب الدين. الشهير بالبناء. ولد ونشأ في دمياط ولم يذكر له تاريخ ولادة. ثم أخذ عن علماء: القاهرة، والحجاز، واليمن. وأقام بدمياط فكان رحمه الله تعالى عالماً بالقراءات. توفي رحمه الله تعالى سنة 1117-1705 وهو بالمدينة المنورة، ثم دفن بالبقيع رحمه الله تعالى. من كتبه: إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر (منتهى الأمانى والمسرات في علوم القراءات)، واختصار السيرة الحلبية، وحاشية على شرح المحلى على الوراقات لإمام الحرمين. (هدية العارفين، 1/167؛ 168؛ الأعلام، 1/24).

⁹⁴ انظر: إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر لشهاب الدين الدمياطي، دار الكتب العلمية - لبنان، 1419/1998، الطبعة الأولى، تحقيق: أنس مهرة، 24/1.

سترة عليها لمن جعل الله له نوراً. ثم إنك إذا طالعت مكتوب ذلك الفاضل - حفظه الله - لا يعجبك إلا سجعته وتفقيته لله دره وغفر الله لنا وله، أمين.

ثم لنذكر لتكملة بيان الجهر والهمس والشدة والرخاوة خاتمة منقولة من شرح هداية الصبيان⁹⁵ زيادة للفائدة، فنقول:

قال شارح الهداية: فإن قيل: كيف يجتمع في الحرف صفتان متناقبتان كالكاف والتاء الفوقية فإنهما شديدتان مهموستان، والهمس صفة ضعيفة والشدة قوية، يجاب: بأن اتصافهما بالشدة إنما هو في ابتداء النطق بهما وبالهمس في انتهائه، إذ هما في ابتداء النطق ينضغطان في المخرج ويعتمدانه وينحسب الصوت معهما ثم يضعف الاعتماد عليهما ويجري النفس معهما كما هو مشاهد حساً، ويجاب بذلك أيضاً عن غيرهما مما اجتمع فيه الصفات المتناقبة كالذال والطاء المعجمتين فإنهما مجهورتان رخوتان.

تنبيه: الفرق بين المجهورة والشديدة، أن المجهورة لا يجري معها النفس، والشديدة لا يجري معها الصوت، فعلم بذلك أنه لا يلزم من الجهر الشدة ولا العكس، لأنه قد يجري النفس مع الحروف ولا يجري الصوت معها كالكاف والتاء، وقد يجري الصوت ولا يجري النفس كالضاد المعجمة.

تنبيه: الحروف المهموسة كلها غير التاء والكاف رخوة، والمجهورة الرخوة خمسة: الغين والضاد والطاء والذال - المعجمات - والراء المهملة. والمجهورة الشديدة ستة: يجمعها: «طبق أجد».

فهذا آخر ما أردت جمعه بحوله وقوته وآخر الكلام أن الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد المرسلين وآله وصحبه أجمعين، أمين.

1/ شعبان/ 1352هـ. 28/ تشرين الأول/ 1350م، المذنب محمود.⁹⁶

فائدة:

وليس الفارق بين الضاد والطاء المعجمتين إلا الاستطالة والمخارج، ولذا قال الجزري:

رحمه الله:

⁹⁵ لعل المؤلف رحمه الله يقصد: هداية الصبيان لعلي بن عمر الميهي، وقد طبع مع مورد الزمان شرح هداية الصبيان لفهم مشكل القرآن، شرح وتحقيق: عبد الولي ابو بكر عبد الولي، مكتبة أولاد الشيخ مصر، الطبعة الاولى. انظر لترجمة الناظم الميهي في: الأعلام للزركلي، 316/4؛ ومعجم المؤلفين، 157/7.

⁹⁶ هنا تنتهي الرسالة في النسختين، ولكن المؤلف أضاف بعض الفوائد والتذييلات إلحاقاً برسالته، وذكر بعض اسامي الكتب المفيدة في هامش الرسالة، وهذه الفوائد وردت في النسخة (أ) فقط.

وَالضَّادَ بِاسْتِطَالَةٍ وَمَخْرَجٍ مَيِّزٍ مِنَ الطَّاءِ... اهـ
 فما اشتهر في زماننا من قراءة الضَّادِ مثل الطَّاءِ الْمُهْمَلَةِ فهو عجب لا يُعرف له سبب.
 أقول: قراءته مثل الطَّاءِ الْمُهْمَلَةِ فيها مفساد.
 الأول: أنه يلزم إعطاء الشُّدَّةَ له مع أنه رخو.
 الثاني: أن الاستِطَالََةَ تفوت.
 الثالث: أن فيه تفشياً قليلاً فيفوت أيضاً.

ومن مفساده أنه يضطر الالفاظ إلى الإدغام في قوله: {فَمَنْ اضْطُرَّ} 97 مع أنه لا إدغام فيه لأحد من القراء وأهل الأداء. ثم اعلم أن إطباق الضَّادِ دون إطباق الطَّاءِ وفوق إطباق الطَّاءِ الْمُعْجَمَةِ، وقدرُ التفتيح على قدر الإطباق، فإن لفظت بالضَّادِ الْمُعْجَمَةِ بأن جعلت مخرجها حافة اللسان مع ما يليها من أضراس بدون إكمال حصر الصوت وأعطيت لها الإطباق والتفتيح الواسطين والرَّحَاوَةَ وَالْجَهْرَ وَالِاسْتِطَالََةَ والتفشي القليل، فهذا هو الحق المؤيد لكلام الأئمة في كتبهم، ويشبه صوتها صوت الطَّاءِ الْمُعْجَمَةِ بالضرورة، {فماذا بعد الحق إلا الضلال} 98 جهد المقل.

الدَّالُّ الْمُغْلَظَةُ تلفظ كما يلفظ أهل الشام ومصر المولَّدون حرف الضَّادِ غلطاً، وهي لا توجد أصلية في العربية فلا علاقة لها، وأما الدَّالُّ الْمُعْجَمَةُ الْمُغْلَظَةُ فهي حرف أصلي في اللغة العربية دون سائر اللغات الْمُفْخَمَةِ، وعلامته هكذا (ض).

تمرين الموصلي يوسف.

وقال في موضع آخر: إنَّ حرف الضَّادِ لا يُحسَّنُ التلغظ بها حتى بعض العرب فإنهم بها كالدَّالِّ الْمُغْلَظَةِ. وفي نواحي اسعرد يلفظون بها كالفاء الإفرنجية الْمُغْلَظَةِ، ولا يُحسَّنُ التلغظ بها إلا أهل العراق ومشارق الجزيرة والعرب البادية.

تذييل:

اعلم أن النُّطْقَ المَعْتَادَ بقطرنا هذا مختلٌّ في بعض الحروف كالدَّالِّ 99 والجيم 100 والكاف 101 والعين والقاف وخصوصاً الضَّادِ الْمُعْجَمَةِ، فإن الخلل فيها استحکم وأعضل من

97 سورة يونس، الآية 32.

98 لعل المؤلف رحمه الله يشير إلى قوله تعالى: {فَدَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمُ الْحَقُّ فَمَاذَا بَعُدَ الْحَقُّ إِلَّا الضَّلَالُ فَأَنَّى تُصِرُّونَ}

سورة يونس، الآية 32.

99 فإنهم يقرؤونها زائياً.

100 فإنهم يقرؤونها كافاً فارسية.

101 فإنهم يقرؤونها أيضاً كافاً فارسية.

قديم، حتى أن حذاق المؤلفين خصوها عند التكلم عليها بمزيد البيان الكاشف للإلباس ومع ذلك فإن صعوبتها كما أشار إليه بعض الفضلاء بقوله:

وَالضَّادُّ حَرْفٌ مُسْتَطِيلٌ مُطَبَّقٌ
صَعْبٌ يَكُلُّ لَدَيْهِ كُلُّ لِسَانٍ

قلَّ الاهتداء إليها ففتَرَقَ الناس فيها شماحيط فمنهم من يجعلها ظاءً بحثاً معتزلاً بمثل قول الإمام البوصيري¹⁰² في همزته في مدح خير البرية:

فأرضه أفصح امرئٍ نطقٍ لضَّادٍ ففاقت تغارُ منها الطَّاءُ¹⁰³

ومنهم من نطق بها كالطاء المُهمَّلة، ومنهم ومنهم. ولقد كان لبعض معاصرنا في شأنها صحَّة كبرى زادتْها خللاً على خلل، وبعض المتأخرين يسميها الضَّاد الضعيفة، قال السيرافي¹⁰⁴: وهي لغة قوم ليس في لغتهم صاد، فإذا احتاجوا إلى التلطف بها اعتضلت عليهم وربما أخرجوها طاءً مهملة بإخراجهم إياها من طرف اللسان وأطراف الشايب مع إطباق وربما تكلفوا إخراجها من مخرجها، فلم يتأتَّ لهم فخرجت بين الضَّاد والطاء، فينبغي التحري في النطق بهذه الأحرف وتلقيها من أربابها وتلقيها للأطفال في صغرهم على حقيقتها حتى لا يتكلم بها إلا على وجهها ولا يقف إلا عند حدِّها.

نوار الربيع في الصرف والنحو والبيان والمعاني والبديع.¹⁰⁵

أي الضَّاد التي تخرج من غير مخرجها ولا تعطى حقها من الصفات 12 هـ.
وفي أوائل التفسير الكبير للإمام الرازي¹⁰⁶:

¹⁰² هو محمد بن سعيد بن حماد الصنهاجي البوصيري، (608 / 1213 - 695 / 1295) ولد في بلدة بوصير وتوفي في اسكندرية. البوصيري هوشاعر صنهاجي اشتهر بمدائحه النبوية. أشهر أعماله البردية المسماة «الكواكب الدرية في مدح خير البرية» و«الهمزية في مدح خير البرية». ترك البوصيري عدداً كبيراً من القصائد والأشعار ضمَّها ديوانه الشعري الذي حققه «محمد سيد كيلاني»، وطُبع بالقاهرة سنة (1955/1374). (هدية العارفين، 18/2؛ الأعلام للزركلي، 139/6).

¹⁰³ وفي المطبوعة: فَأَرْضُهُ أَفْصَحُ امْرِئٍ نَطَقَ الضَّادَ فَفَقَّامَتْ تَغَارُ مِنْهُ الطَّاءُ (الفصل السابع عشر)، وللهمزية عدة شروح، ومن أحسن شروحيها شرح لابن حجر العسقلاني وشرح لابن حجر الهيتمي رضي الله عنهما.

¹⁰⁴ هو أبو سعيد السيرافي الحسن بن عبد الله بن المرزبان السيرافي، أبوسعيد (284-368 / 897-979) نحوي، عالم بالأدب. أصله من سيراف (من بلاد فارس) تفقه في عمان، وسكن بغداد، فتولى نيابة القضاء، وتوفي فيها. وله: الإقناع في النحو، وأخبار النحويين البصريين، وصنعة الشعروالبلاغة، وشرح المقصورة الدريدية، وشرح كتاب سيبويه، (هدية العارفين، 232/2؛ الأعلام للزركلي، 195/2).

¹⁰⁵ لعل المؤلف رحمه الله يقصد: الأصول الوافية الموسوم بـ «أنوار الربيع في الصرف والنحو والمعاني والبيان والبديع» للشيخ محمود العالم المنزلي وبهامشه كتاب «حسن الصنيع» للشيخ محمد البسيوني البيهاني.

¹⁰⁶ هو أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الملقب بفخر الدين الرازي (544-606 / 1150-

المُخْتَارُ عِنْدَنَا أَنَّ اشْتِبَاهَ الضَّادِ بِالظَّاءِ لَا يُبْطِلُ الصَّلَاةَ، وَيَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْمُشَابَهَةَ حَاصِلَةٌ بَيْنَهُمَا جَدًّا وَالتَّمْيِيزُ عَسْرٌ، فَوَجِبَ أَنْ يَسْقُطَ التَّكْلِيفُ بِالْفَرْقِ.

بَيَانُ الْمُشَابَهَةِ مِنْ وُجُوهِ: الْأَوَّلُ: أَنَّهُمَا مِنَ الحُرُوفِ المَحْهُورَةِ، وَالثَّانِي: أَنَّهُمَا مِنَ الحُرُوفِ الرَّحُوعِ، وَالثَّلَاثُ: أَنَّهُمَا مِنَ المُطَبَّقَةِ، وَالرَّابِعُ: أَنَّ الظَّاءَ وَإِنْ كَانَ مَخْرَجُهُ مِنْ بَيْنِ طَرْفِ اللِّسَانِ وَأَطْرَافِ الشَّنَايَا العُلْيَا وَمَخْرَجِ الضَّادِ مِنْ أَوَّلِ حَافَتِهِ وَمَا يَلِيهَا مِنَ الْأَضْرَاسِ إِلَّا أَنَّهُ حَصَلَ فِيهَا انْبِسَاطٌ لِأَجْلِ رَخَاوَتِهَا فِي اللِّسَانِ، وَبِهَذَا السَّبَبِ يَقْرُبُ مَخْرَجُهُ مِنْ مَخْرَجِ الظَّاءِ، وَالحَاصِلُ: أَنَّ النُّطْقَ بِحَرْفِ الضَّادِ مَخْصُوصٌ بِالعَرَبِ. قَالَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «أَنَا أَفْصَحُ مَنْ نَطَقَ بِالضَّادِ»¹⁰⁷. فَتَبَّتْ بِمَا ذَكَرَ أَنَّ الْمُشَابَهَةَ بَيْنَهُمَا شَدِيدَةٌ وَأَنَّ التَّمْيِيزُ عَسْرٌ، وَإِذَا تَبَّتْ هَذَا فَنَقُولُ: لَوْ كَانَ هَذَا الفَرْقُ مُعْتَبَرًا لَوَفَّعَ السُّؤَالُ عَنْهُ فِي زَمَنِه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَفِي زَمَنِ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ، لَا سِيَّمَا عِنْدَ دُخُولِ العَجَمِ فِي الإِسْلَامِ، فَلَمَّا لَمْ يُنْقَلْ وَفُوعَ السُّؤَالِ عَنِ هَذِهِ المُسْأَلَةِ البَتَّةِ عَلِمْنَا أَنَّ التَّمْيِيزَ بَيْنَ هَذَيْنِ الحَرْفَيْنِ لَيْسَ فِي مَحَلِّ التَّكْلِيفِ. انتهى باختصار. 108

قال في الإتيان¹⁰⁹:

وَأَمَّا مَخَارِجُ الحُرُوفِ فَالصَّحِيحُ عِنْدَ القُرَّاءِ وَمُتَقَدِّمِي النُّحَاةِ أَنَّهَا سَبْعَةٌ عَشْرَ. وَقَالَ كَثِيرٌ مِنَ الفَرِيقَيْنِ: سِتَّةٌ عَشْرَ بِإِسْقَاطِ مَخْرَجِ الحُرُوفِ الجَوْفِيَّةِ وَهِيَ حُرُوفُ المَدِّ وَاللَّيْنِ وَجَعَلُوا مَخْرَجَ الألفِ أَقْصَى الحَلْقِ وَالْوَاوِ مِنْ مَخْرَجِ المُتَحَرِّكَةِ وَكَذَا اليَاءُ. وَقَالَ قَوْمٌ: أَرْبَعَةٌ عَشْرَ فَاسْقَطُوا مَخْرَجَ النُّونِ وَاللَّامِ وَالرَّاءِ وَجَعَلُوا مِنْ مَخْرَجِ وَاحِدٍ. قَالَ ابْنُ الحَاجِبِ¹¹⁰: وَكُلُّ ذَلِكَ تَقْرِيبٌ

(1210). ولد في الري بطبرستان، أخذ العلم عن كبار علماء عصره، حتى برع في علوم شتى واشتهر. ترك مؤلفات كثيرة تدل على غزارة علمه وسعة اطلاعه أبرزها تفسيره الكبير المعروف بمفاتيح الغيب (هدية العارفين، 1/2؛ الأعلام للزركلي، 313/6).

¹⁰⁷ يشتهر على ألسنة كثير من الناس هذا الحديث؛ ولكن لم أقف على تخريج الحديث في المصادر المعتمدة التي أمكنتني الوقوف عليها.

¹⁰⁸ انظر: تفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، لأبي عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (المتوفى: 606هـ)، 55/1.

¹⁰⁹ الإتيان: للإمام الشيبوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (849-911 هـ، 1445-1505 م) والسيوطي نسبة إلى أسيوط مدينة في صعيد مصر. عالم موسوعي في الحديث والتفسير واللغة والتاريخ والأدب والفقه وغيرها من العلوم. وُلِدَ فِي القَاهِرَةِ وَنَشَأَ فِيهَا. رَحَلَ إِلَى الشَّامِ وَالحِجَازِ وَاليَمَنِ وَالحِندِ وَالعَرَبِ ثُمَّ عَادَ إِلَى مِصْرَ فَاسْتَقَرَّ بِهَا. تَوَلَّى مَنَاصِبَ عِدَّةً. وَلَمَّا بَلَغَ الأَرْبَعِينَ، اعْتَزَلَ فِي مَنزِلِهِ، وَعَكَفَ عَلَى التَّصْنِيفِ. ذَكَرَ لَهُ مِنَ المُوَلَّفَاتِ نَحْوَ 600 مُؤَلَّفٍ. وَ تَوَفِيَ بِالقَاهِرَةِ. (هدية العارفين، 278/1؛ الأعلام للزركلي، 301/3).

¹¹⁰ هو عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس، أبو عمرو جمال الدين ابن الحاجب المالكي، (570-646 / 1174-1249)، فقيه مالكي، من كبار المعلماء بالعربية. كردي الأصل. ولد في إسنا (من صعيد مصر) ونشأ في القاهرة،

وَالْأَفْكَالُ حَرْفٌ مَخْرُجٌ عَلَى حدة. قال القراء: واختيار مَخْرَجِ الحَرْفِ مُحَقَّقًا أَنْ تَلْفِظَ بِهِمْزَةَ الوُضَلِ وَتَأْتِي بِالْحَرْفِ بَعْدَهُ سَاكِنًا أَوْ مُشَدَّدًا وَهُوَ أَبِينٌ مُلَاحِظًا فِيهِ صِفَاتُ ذَلِكَ الحَرْفِ:

المَخْرُجِ الأوَّلُ: الجَوْفُ لِلأَلْفِ وَالوَاوِ وَالْيَاءِ السَّاكِنَتَيْنِ بَعْدَ حَرَكَةٍ تُجَانِسُهُمَا.

الثَّانِي: أَقْصَى الحَلْقِ لِلْهِمَزَةِ وَالْهَاءِ.

الثَّالِثُ: وَسَطُهُ لِلعَيْنِ وَالْحَاءِ الْمُهِمَلَتَيْنِ.

الرَّابِعُ: أَدْنَاهُ لِلْفَمِ لِلغَيْنِ وَالْحَاءِ.

الخَامِسُ: أَقْصَى اللِّسَانِ مِمَّا يَلِي الحَلْقَ وَمَا فَوْقَهُ مِنَ الحَنْكِ لِلْقَافِ.

السَّادِسُ: أَقْصَاهُ مِنْ أَسْفَلِ مَخْرَجِ القَافِ قَلِيلًا وَمَا يَلِيهِ مِنَ الحَنْكِ لِلْكَافِ.

السَّابِعُ: وَسَطُهُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ وَسَطِ الحَنْكِ الحَجِيمِ وَالشَّيْنِ وَالْيَاءِ.

الثَّامِنُ: لِلضَّادِ الْمُعْجَمَةِ مِنْ أَوَّلِ حَافَةِ اللِّسَانِ وَمَا يَلِيهِ مِنَ الأَضْرَاسِ مِنَ الجَانِبِ الأَيْسَرِ وَقِيلَ الأَيْمَنِ.

التَّاسِعُ: لِلآمِ مِنْ حَافَةِ اللِّسَانِ مِنْ أَدْنَاهَا إِلَى مُنْتَهَى طَرْفِهِ وَمَا بَيْنَهَا وَبَيْنَ مَا يَلِيهَا مِنَ الحَنْكِ الأَعْلَى.

العَاشِرُ: لِلنُّونِ مِنْ طَرْفِهِ أَسْفَلَ اللَّامِ قَلِيلًا.

الحَادِي عَشَرَ: لِلرَّاءِ مِنْ مَخْرَجِ النُّونِ لَكِنَّهَا أَدْخُلُ فِي ظَهْرِ اللِّسَانِ.

الثَّانِي عَشَرَ: لِلظَّاءِ وَالدَّالِ وَالتَّاءِ مِنْ طَرْفِ اللِّسَانِ وَأَصُولِ الثَّنَائِيَا العَلِيَاءِ مُصْعَدًا إِلَى جِهَةِ الحَنْكِ.

الثَّالِثَ عَشَرَ: لِحُرُوفِ الصَّفِيرِ الصَّادِ وَالسِينِ وَالزَيْنِ.¹¹¹ مِنْ بَيْنِ طَرْفِ اللِّسَانِ وَفَوْقِ الثَّنَائِيَا السُّفْلَى.

الرَّابِعَ عَشَرَ: لِلظَّاءِ وَالتَّاءِ وَالدَّالِ مِنْ بَيْنِ طَرْفِهِ وَأَطْرَافِ الثَّنَائِيَا العَلِيَا.

الخَامِسَ عَشَرَ: لِلْفَاءِ مِنْ بَاطِنِ الشَّفَةِ السُّفْلَى وَأَطْرَافِ الثَّنَائِيَا العَلِيَا.

السَّادِسَ عَشَرَ: لِلبَاءِ وَالْمِيمِ وَالوَاوِ غَيْرِ المَدِّيَّةِ بَيْنَ الشَّفَتَيْنِ.

السَّابِعَ عَشَرَ: الخَيْشُومُ لِلغَنَةِ فِي الإِدْغَامِ وَالنُّونِ وَالْمِيمِ السَّاكِنَةِ.

وسكن دمشق، ومات بالإسكندرية. وكان أبوه حاجبا فعرف به. من تصانيفه الكافية في النحو، والشافية في الصرف، ومختصر الفقه، استخرجه من ستين كتابا في فقه المالكية ويسمى جامع الأمهات، والمقصد الجليل، والأمالى الحوية، ومنتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل، ومختصر منتهى السؤل والأمل، والإيضاح في شرح المفصل للزمخشري، والأمالى المتعلقة عن ابن الحاجب. (الأعلام للزركلي، 211/4).

111 كذا في الأصل، قلت: ولا يصح، وإنما اسمها الزاي أوالزاء الأول أشهر وأصح.

قَالَ يَدِشْ فَيَالَهُمْ لَوْ كَانَتْ رَكَتَا مَخْرَجِ الْإِنْفِ تَأْخِرَتَا فَالِإِنْفِ رَدَّتْ أَلْهَمَزَةُ بِلِجْهِرٍ
وَالشُّدَّةُ وَالْعَيْنُ وَالْحَاءُ اشْتَرَكَا كَذَلِكَ وَأَنْفَرَدَتِ الْحَاءُ بِالْهَمْسِ وَالرَّخَاوَةُ الْخَالِصَةُ. وَالْعَيْنُ وَالْحَاءُ
اشْتَرَكَا مَخْرَجًا وَرَخَاوَةً وَأَسْتَعْلَاءً وَأَنْفَتَا وَأَنْفَرَدَتِ الْعَيْنُ بِالْجَهْرِ. وَالْجِيمُ وَالسِّينُ وَالْيَاءُ اشْتَرَكَتَا
مَخْرَجًا وَأَنْفَتَا وَأَسْتَفَالًا وَأَنْفَرَدَتِ الْجِيمُ بِالشُّدَّةِ وَأَشْتَرَكَتَا مَعَ الْيَاءِ فِي الْجَهْرِ وَأَنْفَرَدَتِ السِّينُ
بِالْهَمْسِ وَالتَّفْسِيهِ وَأَشْتَرَكَتَا مَعَ الْيَاءِ فِي الرَّخَاوَةِ. وَالضَّادُ وَالظَّاءُ اشْتَرَكَا صَفَةً جَهْرًا وَرَخَاوَةً
وَأَسْتَعْلَاءً وَإِطْبَاقًا وَأَفْتَرَقَا مَخْرَجًا وَأَنْفَرَدَتِ الضَّادُ بِالْأَسْتِطَالَةِ. وَالظَّاءُ وَالذَّالُ وَالنَّاءُ اشْتَرَكَتَا
مَخْرَجًا وَشُدَّةً وَأَنْفَرَدَتِ الظَّاءُ بِالْإِطْبَاقِ وَالْأَسْتَعْلَاءِ وَأَشْتَرَكَتَا مَعَ الذَّالِ فِي الْجَهْرِ وَأَنْفَرَدَتِ
النَّاءُ بِالْهَمْسِ وَأَشْتَرَكَتَا مَعَ الذَّالِ فِي الْإِنْفَتَاحِ وَالْأَسْتِفَالِ. وَالظَّاءُ وَالذَّالُ وَالنَّاءُ اشْتَرَكَتَا مَخْرَجًا
وَرَخَاوَةً وَأَنْفَرَدَتِ الظَّاءُ بِالْأَسْتَعْلَاءِ وَالْإِطْبَاقِ وَأَشْتَرَكَتَا مَعَ الذَّالِ فِي الْجَهْرِ وَأَنْفَرَدَتِ النَّاءُ
بِالْهَمْسِ وَأَشْتَرَكَتَا مَعَ الذَّالِ أَنْفَتَا وَأَسْتَفَالًا. وَالضَّادُ وَالزَّاءُ وَالسِّينُ اشْتَرَكَتَا مَخْرَجًا وَرَخَاوَةً
وَصَفِيرًا¹¹². وَأَنْفَرَدَتِ الزَّاءُ بِالْجَهْرِ وَأَشْتَرَكَتَا مَعَ السِّينِ فِي الْإِنْفَتَاحِ وَالْأَسْتِفَالِ فَإِذَا أَحْكَمَ
الْقَارِئُ النُّطْقَ بِكُلِّ حَرْفٍ عَلَى حَدِّهِ مُوَفِّقَهُ حَقَّهُ فَلْيُعْمَلْ نَفْسُهُ بِأَحْكَامِهِ حَالَةَ التَّرْكِيبِ لِأَنَّهُ
يَنْشَأُ عَنِ التَّرْكِيبِ مَا لَمْ يَكُنْ حَالَةَ الْإِفْرَادِ بِحَسَبِ مَا يُجَاوِرُهَا مِنْ مُجَانِسٍ وَمُقَارِبٍ وَقَوِيٍّ
وَضَعِيفٍ وَمُرْفَقٍ فَيَجْذِبُ الْقَوِيُّ الضَّعِيفَ وَيَغْلِبُ الْمُفْخَمُ الْمُرْفَقُ وَيَضَعُبُ عَلَى اللِّسَانِ
النُّطْقُ بِذَلِكَ عَلَى حَقِّهِ إِلَّا بِالرِّيَاضَةِ الشَّدِيدَةِ، فَمَنْ أَحْكَمَ صِحَّةَ التَّلْفِظِ حَالَةَ التَّرْكِيبِ حَصَلَ
حَقِيقَةُ التَّجْوِيدِ. انتهى. الاتقان للإمام السيوطي رحمه الله. 113

¹¹² وهنا سقط من الأصل قوله: (وَأَنْفَرَدَتِ الضَّادُ بِالْإِطْبَاقِ وَالْأَسْتِعْلَاءِ وَأَشْتَرَكَتَا مَعَ السِّينِ فِي الْهَمْسِ). انظر: كتاب
الإتقان في علوم القرآن 1/269.

¹¹³ انظر: الإتقان في علوم القرآن للإمام السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، بيروت، دار الكتب العلمية،
269-267/1.

Nahiv Öğretim Metotları ve İbn Haldun'un Görüşüyle İlişkileri*

Belhayr ŞANÎN**

Şahin ŞİMŞEK***

Nahiv kuralları, Arapçayı öğrenmede en önemli aşamalardan biri olarak kabul edilir. İbn Haldun: *"Arapçayı öğrenmenin dört temeli vardır; Bunlar, lügat, nahiv, belâgat ve edebiyattır. Ancak anlaşılana o ki bunların en önemlisi ve en önde geleni nahivdir. Zira nahiv ilmi sayesinde ifadenin asıl amacı ortaya çıkmakta ve fâil mef'ulden, mübtedâ da haberden ayırt edilebilmektedir. Eğer nahiv olmasaydı sözün asıl amacı bilinmeyecekti.*¹ diyerek nahiv kurallarını, dil bilimlerinin ilk sıralarına yerleştirmektedir.

* Bu makale, "Turukutedrisi'l-kavâidi'n-nahviyye ve alâkatuhâbifkri İbn Haldun" adıyla *Mecelletul-Eser*, Yıl 2012, Sayı, 13, Sayfa, 116-129 da yayımlanan makalenin tercümesidir.

** Câmiatu Kâsidi Mirbâh Varkala, Cezayir.

*** Okt. Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, sahinshimsek21@gmail.com

Bu kurallar, ancak öğretim ile kazandırılabilir. Öğreticinin eğitim ile ilgili hedeflerini gerçekleştirebilmesi için de birden çok metodu kullanması gerekmektedir. Hicri ikinci yüzyıldan itibaren Arap dil uzmanları tarafından özellikle de öğrenilmesi zor olmakla nitelendirildiği için, nahiv kurallarının öğretiminde bu gerekli olan bir şeydir. Câhız ile başlayıp günümüzdeki kolaylaştırma taraftarlarıyla biten, Arap nahvinin kolaylaştırılması yönündeki çağrılara sebep olan da nahvin zorluğu meselesidir¹ Fakat bu alanda yapılan bütün çalışmalara rağmen âlimler, nahiv kurallarının kolaylaştırılmasına hizmet edecek somut neticelere ulaşamamışlardır. Zira biz, günümüzde de Arap öğrencilerin nahiv dersinden korktuklarını görebilmekteyiz. Bu da, bizi nahvin zor olduğu konusunda şüphede bırakan ve öğrencilerin nahiv dersinden kaçınma sebeplerini araştırmaya zorlayan bir durumdur. Çünkü öğrencilerin nahiv dersinden kaçınma sorununun çözümü nahvin öğretim metotlarında olabilir.

“Nahiv öğretim metotları ve İbn Haldun’un görüşüyle ilişkileri” adlı çalışmamızda ışık tutmak istediğimiz konu budur. Bundan dolayı, öncelikle bu metotlar hakkında şu soruları sorabiliriz: Nahiv kurallarının öğretimi için tek bir metot mu yoksa birçok metot mu vardır? Arap kültürünün mirasçısı olan âlimler nahiv kurallarının öğretimine değinmişler mi? Bu âlimlerden İbn Haldun’un nahvin öğretimi ile ilgili görüşü nasıldı? Bu görüş derin bir görüş müydü yoksa yüzeysel miydi? Çağımız pedagogları, nahvin öğretim metotlarını oluştururken İbn Haldun’un görüşünden istifade ettiler mi? Çalışmamızda, bu sorulara cevap bulmaya çalışılacaktır.

1. Nahiv Öğretim Metotları

1.1. Tümdengelim Metodu

Eğitimle ilgilenen birçok kişi bu metottan bahsetmiştir. Tümdengelim metodu için zikrettikleri en önemli tanımlardan biri şöyledir: “*Tümdenge-*

Abdurrahman İbn Haldun, *Mukaddime*, 1. bs. (Cezayir:ed-Dâru’t-tunusiyveli’n-neşr/el-Müessesetü’l-vataniyyeli’l-kitab, 1984), II. 711-712.

¹ İbrahim Mustafa, Şevki Dayf ve Mehdi el-Mahzûmi gibi dilciler nahvin zorluğu meselesini dile getirmişler ve bu konuda somut öneriler ortaya koymuşlardır. Bk. Abdülvâris Mebrûk Sa’id, *Fi islahi’n-nahvi’l-arabiyyi: Dirâsetünnakdiyye*, (Kuveyt: Dâru’l-kalem, 1985), s. 87-88. (çev. notu)

lim metodu, kuralı ezberlemekle başlayıp peşinden kuralı pekiştirmek için getirilen örnek ve delillere dayanan metottur.”² Bir başka eğitimci ise bu metodu şöyle tanımlıyor: “Bu metot öncüllerden sonuçlara, genel hakikatlerden cüzi hakikatlere ve genel kuraldan sonuca geçme esasına dayanan bir metottur.”³ Bir başkası da tümdengelim metodunu şöyle tanımlıyor: “Tümdengelim metodu, ilk başta kuralı ezberlemeye, sonrasında da kuralı pekiştirecek delil ve örnekleri getirmeye dayanıyor. Bu da onun ezbere dayalı olduğunu gösteriyor. Dolayısıyla öğrenci öncelikle kuralı ezberlemekle sorumludur. Sonrasında öğrenciye kuralı açıklayan örnekler getirilir. Yani burada zihin genel olandan başlar cüze doğru intikal eder.”⁴

Bu tanımlardan çıkan sonuç şudur: Tümdengelim metodu, genelden özele, tümelden tikele, yani öğrenilmesi amaçlanan nahiv kuralından, bu kuralı açıklayan örneklerle geçmektir. Eskiden eğitim kurumlarında bu metot ile ders işlenirdi. Klasik eğitim kitaplarının çoğu bu metotla yazılmış ve hala nahiv dersi, üniversitelerde bu metotla verilmektedir.

1.1.1. Tümdengelim Metodunun Olumlu Yönleri

Konunun uzmanları, tümdengelim metodunun faydaları hakkında konuşmuş, sunumunun kolay ve fazla vakit almayan bir metot olduğunu söylemişlerdir. Eğitimcilerden biri, tümdengelim metodu için, fazla vakte veya çabaya ihtiyaç duymayan bir metot olduğunu söylemiş⁵, bir başkası da, tümdengelim metodu, uygulanması kolay aynı şekilde fazla vakit almadığı için de hızlı bir metot olması bakımından öne çıktığını ifade etmiştir.⁶ Bu metot şu şekilde de nitelendiriliyor: “Bu metodun olumlu yönlerinden biri de sunumunun kolay olmasıdır. Öyle ki bazı eğitimciler bu metoda (ضرب زيد عمرو) metodu demişlerdir.”⁷

² Ali Ahmet Medkûr, *Turukutedrisi'l-luğa'l-Arabiyye*, 2. bs. (Amman:Dâru'l-meysere'li'n-neşri ve't-tavzi', 1430 h., 2010 m.), s. 258.

³ Zekeriyâ İsmail, *Turukutedrisi'l-luğa'l-Arabiyye*, (eş-Şatibi:Dâru'l-mar'ifiyye'l-câmiyye, şari kanalı's-suveys, 2005), s. 224.

⁴ Sa'dûn Mahmûd es-Samûk, *Menâhicü'l-luğa'l-Arabiyye ve turukutedrisibâ*, 1. bs. (Amman:Dâruvâillî'n-neşr, 2005), s. 228.

⁵ Muhammed RecebFadlallah, *el-İtticâbâtu't-terbeviyye'l-muasira fî tedrisi'l-luğa'l-Arabiyye*, 1. bs. (yy.,Dâruâlemi'l-kutub, 1998), s. 191.

⁶ Taha Ali Hüseyin ed-Dilimî ve Kamil Mahmûd ed-Dilimî, *Esâlibu hadise fî tedrisi'l-luğa'l-Arabiyye*, 1. bs. (Amman: Dâruş-şurûklî'n-neşr ve tavzi', 2004), s. 63.

⁷ İsmail, a.g.e. s. 224. ضَرْبُ زَيْدٍ عَمْرًا denmesinin sebebi, öğreticinin kuralı anlattıktan sonra ضَرْبُ زَيْدٍ عَمْرًا örneğini vererek onunla yetinmesidir. (çevirenin notu)

1.1.2. Tümdengelim Metodunun Olumsuz Yönleri

Bu metodun aşağıda genel başlıklar halinde belirteceğimiz gibi olumsuz bazı yönleri vardır:

a) Bu metodun olumsuzluklarından biri, genelde anlaşılması zor olan genel külli kaidelerle başlayıp cüzi meselelerle bitmesidir. Yani zor olanla başlayıp kolay olanla bitmesiyle öğrenme işleminin tam tersinedir.⁸

b) Bu metodun başka bir kusuru da öğrenciyi nahiv kurallarını ortaya çıkarmaya sevk etmemesi yani kuralın ezberlenmesine rağmen konunun iyi anlaşılmasına katkıda bulunmamasıdır.⁹

c) Bıkkınlığa sebep olan, öğrenciyi anlaşılır bilgiler kazandırmayan ve nahiv dersinden sıkılmaya sebep olan bir metottur.¹⁰

Bu olumsuzluklardan şu sonucu çıkarabiliriz: Tümdengelim metodu, ilkokul, ortaokul ve lise için uygun olan bir metod değildir. Ancak üniversite için uygun olabilir. Zira üniversitedeki öğrenci daha önceki aşamalarda nahiv dersini görmüş ve bu metoda uyum sağlamasını sağlayacak bilgilerden belli bir fikir edinmiştir.

1.1.3. Tümdengelim Metodunun Uygulama Adımları

1. **Hazırlık:** Yeni dersle bağlantısı bulunan bir önceki dersin kuralıyla alakalı sorular sorularak bir önceki derse değinilir.

2. **Kuralın sunumu:** Kuralın tamamı okunur, tahtaya yazılır ve sonrasında da öğrencilerden onu okumaları ve ezberlemeleri istenir.

3. **Kuralın açıklanması:** Öğrencilerden, kurala tam anlamıyla uyacak örnekler getirmeleri istenir, örnek getiremedikleri takdirde de öğretmenin kendisi örnek verir.

4. **Kuralın uygulanması:** Okunan kuralla ilgili uygulamaya yönelik sorular sorulur ve öğrencilerden sorulara cevap vermeleri istenir.

1.2. Tümevarım Metodu

Bu metod önceki metodun tersidir. Bu metotta tümele varmak için ti-

⁸ Ali AhmedMedkûr, *Tedrisufunûni'l-luğ'a'l-Arabiyye*,(Kahire: Dâru'l-fikri'l-Arabî, 2000), s. 294-295.

⁹ Bkz. İsmail, s. 224.

¹⁰ Fadlallah, s. 192.

kelden başlanır. Tümevarım metodunun özellikleri aşağıdaki tanımlardan anlaşılmaktadır:

a) Bu metotta esas olan, örneklerden veya cüzi meselelerden kurala varmaktır. Örnekler sunulur ve ortak yönlerini ortaya çıkarmak için örneklerdeki nahvî olgular tartışılır ve sonrasında da bu olguları yansıtan kural elde edilir.¹¹

b) Kural, verilen örneklerden ve farklı delillerden alındığı için bu metot, hüküm çıkarma metodu diye isimlendirilmiştir. Bu nedenle öğrenciler için, genel kuralın kapsadığı örnekler getirilmeli ve hem anlam hem de yapı bakımından açıklanmalıdır. Böylece öğrenci düşünme yoluyla, örneklerden ya da özel durumlardan yola çıkarak genel kurala varacaktır.¹²

c) Bu metot, öğretmenin açıkladığı, tartıştığı ve hüküm çıkardığı örneklerle dayanır. Bu da tikelden tümele doğru bir yol izlendiği anlamına gelir.¹³

Bu metot için, kademeli bir şekilde kuralı oluşturuyor diyebiliriz. Modern çağda, Ali el-Carim'e ait *en-Nahvu'l-vadib* ve benzeri kitaplar bu metoda göre yazılmıştır. Aynı şekilde yirminci yüzyılın seksenli yıllarında Cezayir'de yazılan okul kitapları –özellikle de ilkokul- da bu metoda göre yazılmıştır.

Öğretmen bu metodu uygularken örnekleri hazırlar, tahtaya yazar, kademeli bir şekilde kuralı oluşturmak için de bütün örnekleri öğrencilerle tartışır ve dersin sonunda öğrencilerin ağızından ulaştığı kuralı uygular. Konuyu anlama açısından, öğrenmenin mantıklı yollarını takip ettiği için, tümevarım metodu tümdengelim metodundan daha iyidir.

1.2.1. Tümevarım Metodunun Artıları

Bu metodun olumlu yönlerini birkaç başlık halinde şöyle sıralayabiliriz:

a) Bu metotta öğrenci derse olumlu anlamda katkıda bulunur, konuyu anlamanın doğal yollarını takip eder, dikkat eder, düşünür ve uygular. Böylece bu metot öğrencinin düşünme yetisini harekete geçirir.¹⁴

b) Bu metot, dilin kendi gerçeklerinden yola çıkar; gözleme, araştır-

¹¹ Muhammed İsmail Zafer ve Yusuf el-Hammâdi, *et-Tedrisufi'l-luğa'l-Arabiyye*, 1. bs. (Riyad: Dâru'l-mirrih, 1974), s. 279.

¹² İsmail, s. 222.

¹³ es-Sâmûk, s. 229.

¹⁴ Fadlallâh, s. 192.

maya, karşılaştırmaya, sonuç çıkarmaya ve uygulamaya dayanır. Doğal düşünceyle uyumlu olduğu için şu anda bilimsel derslerde kullanılan bilimsel araştırma metodu budur.¹⁵

c) Bu yöntemde öğretmen, öğrencileri teşvik eder ve onların derse katılımını sağlar.¹⁶

d) Eğitimciler bu yöntem hakkında şunları söylemişlerdir: Bu metot özgüveni olan ve kendi çabalarına dayanan kişiler yetiştiriyor. Aynı şekilde onlara düşüncelerinde sabırlı olmayı da öğretiyor.¹⁷

Tümevarım yöntemi tüm bu olumlu yönlerine rağmen yine de bazı eğitimciler tarafından, öğretimde ağır işleyen bir yöntem olduğu, örneklerinin de metinden kopuk olduğu gerekçesiyle eleştirilmiştir.

1.2.2. Tümevarım Metodunun Uygulama Adımları

Herbart, tümevarım metodu için beş adım oluşturmuş. Bu adımlar şöyledir:

1. **Hazırlık:** Okunacak olan konunun önceki konu ile bağlantısını kurmak için, yeni dersle ilişkisi bulunan eski dersle ilgili sorular sorularak öğrencilerin zihinleri yeni dersi almaya hazırlanır. Bu durum öğrencileri yeni ders için harekete geçirmiş olacaktır.

2. **Sunum:** Kuralın tamamını içeren nahvi örnekler öğrenciye sunulur ve tahtaya yazıldıktan sonra da öğrenci tarafından okunur. Örnekler kural silsilesi içinde birbiriyle bağlantılı olur.

3. **Bağlantı ve karşılaştırma:** Örnekler arasındaki ilişkiyi açıklamak ve zihinleri, kuralı ortaya çıkarması için hazırlamak üzere, karşılaştırma ve bağlantı kurma yoluyla örnekler üzerinden öğrencilerle tartışılır.

4. **Kuralın çıkarılması:** Öğrenciler, kendilerinin kuralı ortaya çıkarabilmeleri için, hocanın yönlendirmesiyle verilen örnekleri tek tek ele alırlar. Kuralı tam olarak oluşturmak için, sonuç çıkarma, tahtada verilen tertibe göre yapılır.

¹⁵ *Hemzetüvâsılın, Mecelletü't-terbiye ve't-tekvîn, vizaretü't-terbiye'l-vataniyye* Cezayir, özel sayı, (1991), s. 202.

¹⁶ İsmail, s. 223.

¹⁷ es-Sâmûk, s. 228.

5. **Uygulama:** Öğrenciler, zihinlere yerleşmesi için sözlü ve yazılı örneklerle ulaşılan kural ile ilgili alıştırmalar yaparlar.

1.3. Edebî Metin Metodu

İsimden yola çıkarak bu metodu, edebî metinlere dayandığını ve tümevarım metodunun düzeltilmiş hali olduğunu anlayabiliyoruz. Çünkü örnekler, metinden çıkarıldıktan sonra tümevarım metoduyla birleşmektedir. Araştırmacılar edebî metin metodunu şöyle açıklamışlardır:

a) Anlam bakımından bütünlük arz eden edebî metnin sunumuna dayanır. Ele alınmak istenen örnek, farklı bir yazı ile yazılarak veya altı çizilerek edebî metin tahtaya yazılır ve kuralı elde etmek için, öğrenci metni okuduktan sonra, öğretmen belirlenen örnekleri öğrencilerle birlikte ele alır.¹⁸

b) Örnekleri edebî bir metin içerisinde vermek, düşünceleri ve hedefleri arasında bağ bulunmadan dağınık bir şekilde değil de genel bir çerçevede sunulması anlamına gelmektedir.¹⁹ Çünkü nahiv kuralları dilsel olgulardır ve bu kuralları ele almanın doğal yolu da ancak dilin gölgesinde olur.²⁰

c) Bu yöntemde öğretmen dersle ilgili örnekleri kapsayan tam bir metin sunar. Ayrıca bu yöntemdeki bilimsel ve pedagojik dayanak, nahvi kuralların dilsel olgular olmasıdır.²¹

Bu yöntemle ilgili şu değerlendirme yapılabilir: Edebî metin metodu, nahiv kurallarını, bu kuralların çıkarıldığı genel çerçevede –ki o da dilsel metindir– ele almaya yoğunlaşır. Böylece metin okunur, tahlil edilir ve anlaşıldıktan sonra da hedef örnekler çıkarılır; öğrencilerin zihnine yerleştikten sonra da nahiv kuralı elde edilir. Yani biz öğrenciye, zihnindeki bilgilerden yola çıkarak kuralları öğretiyoruz. Böylece bu kuralları öğrenmek ona çok kolay gelir.

1.3.1. Edebî Metin Metodunun Özellikleri

Araştırmacılar bu metodun birçok özelliğine değinmişlerdir. Biz de bu özelliklerden bir kaçını zikredeceğiz:

a) Bu yöntemde öğrenci, nahiv kurallarının kendisinin konuştuğu gün-

¹⁸ es-Sâmûk, s. 229.

¹⁹ Zafer ve el-Hammâdi, s. 279.

²⁰ Zafer ve el-Hammâdi, s. 229.

²¹ İsmail, s. 229.

lük dille bağlantılı olduğunu fark eder ve bu da onun nahiv kurallarını sevmesine ve bu kurallardan sıkılmamasına vesile olur.²²

b) Nahiv kuralları dilsel, bilimsel ve işlevsel bir bağlamda ele alınır.

c) Metin okuma, nahiv dersi için bir giriş olur.

d) Bu yöntem, metindeki lezzeti nahiv kurallarının anlaşılmasına yönelik bir alana çevirir.

e) Bu yöntemde nahiv sağlıklı metinlerle mezc edilmiş olur.²³

1.3.2. Edebî Metin Metodunun Kusurlu Yönleri

Bütün olumlu yönlerine rağmen bu metodun da, bazı kusurları vardır. Çünkü hiçbir yöntem kusurlardan uzak değildir. Bunlardan bazıları şöyledir:

a) Nahiv kuralının çıkarılacağı bütün örnekleri barındıran tam bir metni bulmak zordur.²⁴

b) Metnin okunup tahlil edilmesi vakit kaybıdır ve bu yöntem öğretmeni asıl hedeften saptırıp başka şeylerle meşgul eder.²⁵

c) Kuralların öğretimi için hazırlanan metinler genellikle zorlama ve yapmacık olmakla nitelendirilir. Bundan dolayı öğrencilerin dikkatini çekmez. Çünkü metni okurken ondan zevk almazlar.

Tümevarım yöntemi ile edebi metin yöntemini karşılaştırdığımızda, örneklerin çıkarılması hariç aralarında fazla bir farkın olmadığını görmekteyiz. Tümevarım metodunda örnekleri değişik metinlerden çıkaran öğretmendir. Edebî metin metodunda ise, örnekler ders kitabının ilgili okuma parçasında bulunmaktadır.

1.3.3. Edebî Metin Metodunun Uygulama Adımları²⁶

1. **Hazırlık:** Önceki dersin kuralı hakkında sorular sorularak yeni dersle bağlantısına değinilir.

²² Taha Ali Hüseyin ed-Dilimî ve su'adAbdulkerim el-Vailî, *İtticâhâtunbadise fi tedrisi'l-luğa'l-Arabiyye*, 1. bs. (yy., Âlemü'l-kutubi'l-hadise, 1429 h.-2009 m.), s. 224.

²³ ed-Dilimî ve su'adel-Vailî, s. 224-225.

²⁴ ed-Dilimî ve su'adel-Vailî, s.225.

²⁵ Fadlallâh, s. 192.

²⁶ ed-Dilimî ve el-Vailî, s. 225-226.

2. **Sunum:** Metin tahtaya yazılır ve öğretmen ile öğrenciler tarafından okunur; sonra –kapalı kelimelerin açıklaması yapıldıktan sonra- öğrencilerle ele alınarak metin tahlil edilir; daha sonra da, öğrencilerin zihinlerine yerleşmesi için metindeki düşünceler ortaya konulur.

3. **Örneklerin metinden çıkarılması:** Metin, konuyla alakalı örneklerin çıkarılıp kurala göre sıralanarak tahtaya yazılması için öğrencilerle tartışılır.

4. **Kuralın elde edilmesi:** Kuralı tam olarak elde etmek için, sıralamaya dikkat edilerek, örnekler tek tek öğrencilerle tartışılır ve sonrasında kural açık bir yazı ile tahtaya yazılır.

5. **Uygulama:** Öğrencilerden, kendi buldukları örnekleri getirerek kuralı uygulamaları veya bazı kelimelerin irabını yapmaları istenir.

1.4. Sorun Çözme Metodu

Adından da anlaşıldığı gibi bu metot, öğrencinin karşılaştığı sorunu, kendisinin fark etmesini öngörüyor. Böylece öğrenci, bu sorundan kurtulmak için dil kurallarına başvurmaya çalışacak.

Bu metot şu şekilde tanımlanmıştır: Bu metot, kompozisyon veya okuma parçası ve metin derslerine dayanır. Öğretmen bu metinleri ve konuları, nahvî olgu veya kuralla ilgili sorunu hissettirmek için başlangıç noktası olarak kabul eder; sonra bu nahvî olgunun okunacak olan nahiv dersinde araştırılacağına dikkatlerini çeker ve öğrencilerden, ellerindeki konulardan veya başka yerlerden, bu sorunla alakalı örnekleri toplamalarını ister. Daha sonra da kuralı elde etmek için getirdikleri örnekleri öğrencilerle tartışır.²⁷

Başka bir eğitimci ise bu metodu tanımlarken şöyle diyor: “Bu metot öğrencinin kişisel faaliyetlerine dayanır. Bu da öğrencinin, okuma, yazma ve kompozisyon gibi dilsel faaliyetleri vasıtasıyla olur. Öğretmen, öğrencilerin ortak hatalarını gözlemler, bir araya getirir ve bunların nasıl hatalar olduklarını ve bu hatalara neden düşüldüğünü öğrencilerle tartışır. Böylece öğrenciler, okudukları metinlerde geçen veya henüz görmedikleri nahiv kurallarını bilmediklerini anlarlar. İşte böylece öğrenci zor durumda olduğunu, yapılan hataya cevap veremediğini ve hatayı tashih edebilecek güçte olmadığını anlar ve

²⁷ es-Sâmûk, s. 229.

-metnin doğru bir şekilde anlaşılmasına katkısı olmayacak şekilde- gelişi güzel dikkatli olmaya çalışır. Sonuç olarak öğrenciler, içinde buldukları sıkıntıdan kurtulmak için öğretmenin yardımına ihtiyaç duyduklarını veya nahiv kuralına müracaat etmek zorunda olduklarını fark ederler.”²⁸

1.4.1. Sorun Çözme Metodunun Olumlu Yönleri

Bir Araştırmacı sorun çözme metodunu: “Öğrencileri ilmî düşünce adımlarını kullanmaya alıştırdığı gibi, onlara hataların nasıl ortaya çıkarılacağını, gerçek dil sorunlarına vakıf olmayı ve bu sorunları sağlam bir ilmî üslupla ele almayı da öğretir.”²⁹ şeklinde tanımlamıştır.

Bundan çıkan sonuç şudur: Bu metod uygulanması zor bir metottur. Zira nahiv kurallarının tüm Arapça ilimleri çerçevesinde araştırılması gerekecek ki bu da ciddi vakit kaybına sebep olur; öğretmen nahiv kurallarıyla ilgili programı tamamlayamaz ve öğrenci de kurallarla ilgili sıkıntı çektiği sorunun tam olarak farkına varamaz.

Günümüzde, Arap okullarında uygulanan nahiv öğretim metodlarının en önemlilerini gördükten sonra, artık Arap kültür mirasımızda bu konuları araştırabiliriz. Bu alanda akla gelen ilk kişi de İbn Haldun’dur. Çünkü o ‘*Mukaddime*’sinde bu konuya değinen ilk kişilerden biridir. Ama acaba O’nun bu konuya bakışı derin bir öneriden mi ibaretti yoksa yüzeysel miydi? pedagoglar, daha önce bahsettiğimiz metodları oluştururken İbn Haldun’un görüşlerinden istifade ettiler mi?

2. İbn Haldun’un Dil Melekesine Bakışı

İbn Haldun dil melekesi hakkında genel bir şekilde konuşarak şöyle demiştir: “*Bil ki dil örfte, konuşanın amacını ifade etmesinden ibarettir. Bu ifade, konuşma yoluyla açıklanan amaçtan kaynaklanan bir dilsel eylemdir. Dolayısıyla dilin, onu meydana getiren organda –ki oda dildir– yerleşen bir meleke haline gelmesi gerekmektedir.*”³⁰

İbn Haldun’un sözlerinden çıkan sonuç, insanların konuştuğu dilin, ko-

²⁸ İsmail, s. 231.

²⁹ İsmail, s. 232.

³⁰ İbn Haldun, s. 712.

nuşmacının amacını dil vasıtasıyla dinleyene ulaştırmasından ibaret olduğudur. Dilin bu mesajı yerine getirmesi için de konuşmacıda bir meleke haline gelmiş olması gerekmektedir. Bu sözlerinden sonra İbn Haldun, dilin meleke haline gelmesi için gerekli olan şartları açıklayarak şöyle demektedir: “*Arap dili melekesi Araplarda bulunduğu sıralarda bir Arap, akranlarının konuşmalarını, hitabetteki üsluplarını ve maksatlarını nasıl ifade ettiklerini duyardı. Nitekim çocuk, sözcüklerin anlamlarında kullanılmasını işitirdi; daha sonra cümleleri işitir ve onları tekrar ederdi. Onların bunu işitmeleri her an ve her konuşmacıdan tekrarlanırdı. Bu tekrarlanma, bir meleke ve yerleşmiş bir sıfat olup o da onlardan biri oluncaya kadar devam ederdi.*”³¹

Bu satırlardan anlaşılan o ki, eskiden Araplarda bulunan dil melekesi, fasih Arapların konuşmaları işitildikten sonra doğru bir şekilde tekrar edilerek elde ediliyordu.

İbn Haldun Arap dil melekesi hakkında konuşmasını sürdürüyor ve şartlarını ortaya koyup Arapçayı öğrenmenin mümkün olduğu sonucuna vararak şöyle diyor: “*Bil ki Arap dili melekesi de diğer melekeler gibidir ve daha önce de geçtiği üzere diller de birer meleke olunca öğrenilmeleri de mümkün olur. Öğrenmenin yolu ise, Arap dili melekesini edinmek ve onu öğrenmek isteyen kişinin, Kur’an, sünnet, selefın sözleri ve Arap bilginlerin seci’ ve şiirlerindeki hitabetleri gibi, Arapların üsluplarına göre gelen eski kelimeleri ezberlemesidir.*”³²

İbn Haldun, bu paragrafta, öğrenmek isteyen kişinin fasih Arapçayı öğrenebileceğini, akıcı ve doğal bir şekilde konuşarak bu dili elde edebileceğini açıkça söylüyor: “*Arapların manzum ve mensur kelimelerinden çokça ezberlediği için, aralarında yaşayıp büyüyen, konuşmayı onlardan öğrenen sonra da içindekini ifade etmek için onlar gibi konuşan kimse gibi olur.*”³³

İbn Haldun’un sözlerinden yola çıkarak dil melekesinin eğitimini, yani Arap nahvinin öğretim metotlarını araştıracağız. Acaba İbn Haldun Mukaddime adlı eserinde nahiv öğretim metotlarına değinmiş midir?

Büyük Âlim İbn Haldun’un Mukaddime’deki, “*Arap dili melekesinin Arap gramerinden farklı bir şey olduğu ve öğretimde ona ihtiyaç duymadığı*

³¹ İbn Haldun, s. 722.

³² İbn Haldun, s. 728.

³³ İbn Haldun, s. 728.

hakkında.” başlıklı sözlerini araştıran kişi, İbn Haldun’un: “*Bunun sebebi, Arap grameri, dil melekesinin kurallarını, özellikle ölçülerini bilmektir. Yani gramer keyfiyetin kendisi değil keyfiyeti bilmektir; dolayısıyla gramer dil melekesinin kendisi değildir. Fakat o, teorik olarak bir zanaatı bilip pratik olarak zanaatı bilmemek gibi bir şeydir.*”³⁴ diyerek dil melekesinin nahivle bağlantısına işaret ettiğini görecektir.

İbn Haldun bu paragrafta nahiv kurallarının öğretiminden bahsederken, sanki tümdengelim metodundan bahsediyor ve onu keyfiyeti bilmek diye de isimlendiriyor. Ayrıca bu metodu, keyfiyetin kendisi diye işarette bulunduğu ve kendi bakış açısına göre dil melekesini oluşturur dediği edebî metin metodundan ayırıyor. Ve nahiv kuralının ezberlenmesini öngören –ki kuralları ezberleyen biri fasih Arapçayı hatasız bir şekilde konuşamaz- tümdengelim metodu için, terziciliği teorik olarak öğrenip pratikte terzicilik yapamayan kişiyi örnek olarak verir. Yani o kişi sadece işin teorik kısmını ezberler ve ona bu meslekle ilgili bir soru sorduğu zaman da onu teorik olarak açıklar. Fakat ondan bir elbise dikmesini istediğin zaman dikemez.³⁵

İbn Haldun, dil melekesinin kendisi –en azından bana göre- diye isimlendirdiği edebî metin metodu vasıtasıyla nahiv kurallarının öğreniminden bahsederken Şöyle der: “*Bazen, gramer konusunda mahir olan bazı kimselerin Arap dili melekesinden haberdar olduklarını görüyoruz. Fakat bu hem az hem de tesadüfen meydana gelen bir şeydir. Daha çok da Sibeveyhî’nin kitabıyla haşır neşir olanlar için geçerli olan bir durumdur. Çünkü Sibeveyhî sadece irab kurallarıyla yetinmemiş, aksine kitabını Arap atasözleriyle, şiir ve konuşmalarından delillerle doldürmüştür. Dolayısıyla el-Kitapta, dil melekesini kazanmak için yeterli miktarda malzeme bulunmaktadır. Bu yüzden, el-Kitab’a yoğunlaşp onu okuyanların, Arap kelimelerinden belli bir payı elde ettiklerini, hafızalarına yerli yerinde ve ihtiyaçları olan bilgilerin yerleştiğini ve dil melekesinin farkına varıp onu öğrendiklerini, dolayısıyla da düzgün konuştuklarını görürsün.*”³⁶

Bu paragraftan yola çıkarak İbn Haldun’un, dil melekesinin elde edilmesini sağlayacak başarılı nahiv öğretim metodu hakkındaki teorisini or-

³⁴ İbn Haldun, s. 729.

³⁵ İbn Haldun, s. 729.

³⁶ İbn Haldun, s. 730.

taya çıkarabiliriz. O, metinden yola çıkarak nahiv öğretim metodunu açıklıyor ve metne örnek olarak da Arap atasözleri ve şiirlerini veriyor. Hatta bize belli bir kitabın ismini bile veriyor ki oda Sibeveyhî'nin kitabıdır. Zira o kitap çok sayıda atasözü, şiir ve Kur'an ayetlerini barındırıyor. Başka bir yerde ise: *“Bu nahiv kuralları öğretim için birer vasıtaadır, ancak dildiler onları farklı bir mecraya çekmiş ve amacından uzaklaştırarak sırf bir ilim haline getirmişlerdir.”*³⁷ diyerek, öğrenciye, Arap kelamı tarzında cümle oluşturmayı öğretecek teorinin kendi teorisi olduğunu ispatlamak için, keyfiyeti bilmek ile keyfiyetin kendisini ayırdığını görmekteyiz.

İbn Haldun burada, nahiv kurallarını edebi metinlerden uzak bir şekilde ezberleme metodunun öğrenciye fayda sağlamayacağını ve ona dil melekesi kazandıramayacağını vurguluyor. Daha sonra, öğrenci için faydalı olan metot hakkındaki görüşünü desteklemek için açıklamalarına devam ederek şunları söylüyor: *“Bu konuda söylediklerimiz bize şunu gösteriyor: Arap dili melekesi ancak Arap kelamından birçok şey ezberlemekle oluşur ki öğrencinin zihninde, Arapların kelimeleri bir araya getirirken takip ettikleri yol canlanır oda kelamını o minval üzerine bina eder. Böylece öğrenci, onlar arasında büyüyüp yetişen, konuşurlarken ifadelerine yakından tanıklık eden ve meramını ifade ederken onların kelamı gibi sağlam bir dil melekesine sahip olan kişi gibi olur.”*³⁸

İbn Haldun, nahiv kurallarını, modern adıyla, edebî metin metodu vasıtasıyla öğrenmenin, Arap dili melekesini kazandıracığını vurguluyor. Çünkü bu metodun hareket noktası Arapça edebi metinleri ezberlemektir. Ezber ne kadar iyi olursa, dil melekesi de o derece iyi elde edilir ve Arapların konuşma tarzına benzer bir tarzın oluşmasını sağlar. Nahiv öğretiminin amacı da budur. Yani öğrencinin, hata yapmadan Arapçayı kolay ve akıcı bir şekilde konuşmasıdır. Böylece Arapça dil melekesi oluşmuş olur.

İbn Haldun'un bahsettiğimiz sözlerinden bir nahiv öğretim metodu oluşturmak istediğimizde şöyle deriz:

1. **Hazırlık:** Daha önce okunan dersle alakalı sorular sorularak veya öğrencinin önceki kuralı içeren cümleler oluşturmasıyla, yeni dersle ilişkisi bulunan eski kural gözden geçirilir.

³⁷ İbn Haldun, s. 730.

³⁸ İbn Haldun, s. 730-731.

2. **Sunum:** Öğrenilmesi amaçlanan kuralın elde edileceği örnekleri içeren, Kur'an'dan bir sure veya bir şiir seçilir ve tahtaya yazılır.

3. **Okuma ve ezberleme:** Metin, öğretmen ve öğrenciler tarafından okunur ve sonra da öğrencilere ezberlettirilir.

4. **Tahlil ve sonuç alma:** Kuralın oluşturulacağı örnekler ezberlenen metinden çıkarılır ve kurala göre sırasıyla tahtaya yazılır. Sonrasında da, öğretmenin yönlendirmesiyle kuralı parça parça oluştursunlar diye, bu örnekler öğrencilerle birlikte ele alınır. Son olarak da kural tahtaya yazılır.

5. **Uygulama:** Öğrencilerin zihinlerine yerleşmesi için, okunan kuralla ilgili araştırmalar yapılır. İşte bu, çağımızda eğitim ve öğretimle ilgilenenlerin işaret ettiği edebî metin metodudur.

Sonuç

Bu makalenin sonunda aşağıdaki sonuçlara varabiliriz:

- En önemli nahiv öğretim metotları şunlardır: Tümdengelim metodu, tümevarım metodu, edebî metin metodu ve sorun çözme metodu.

- Günümüz için en iyi nahiv öğretim metodu edebî metin metodudur. Çünkü o, öğrenciye nahiv kurallarını en iyi şekilde kavrama fırsatı verir.

- İbn Haldun *Mukaddime*'de, nahiv öğretim metotları hakkında derin bir tahlilde bulunmuştur. Onun sözlerinden yola çıkarak tümden gelim ve edebî metin metotlarının köklerine varıyoruz. Böylece çağımızda pedagogların, Arap nahvinin öğretimi için nahiv öğretim metotlarını oluştururken İbn Haldun'un görüşlerinden de istifade ettikleri ortaya çıkmış oluyor.

- Arap nahvi, edebî metin metoduyla tecrübeli öğreticiler tarafından okutulduğu zaman başarılı sonuçlar doğuracak ve nahiv kuralları öğrencilerin zihinlerine yerleşecektir.

- Sonuç olarak, nahiv kurallarının okutulması için edebî metin metodu-na göre –zira çağımızda, zor olmakla nitelendirilen Arap nahvinin okutulması için en elverişli metottur- oluşturulmuş bir metodun adımlarını şu şekilde önerebiliriz:

1. **Hazırlık:** Öğrencilerin, yeni derse zemin oluşturacak olan eski dersi ne derece anladıklarını bilmek için, onlara sorular sorularak bir önceki dersin kuralları gözden geçirilir.

2. **Sunum:** Her öğrencinin ezberlediği bir sure seçilir. Bu sure Nasr su-

resi gibi kısa surelerden seçilmeli ve sure yeni dersin kurallarının örneklerini kapsmalı ve tahtaya yazılmalıdır.

3. **Okuma ve ezberlettirme:** Sure öğretmen ve öğrenciler tarafından okunur ve öğrencilerden onu ezberlemeleri istenir.

4. **Metni tahlil etme ve sonuç çıkarma:** Öğrencilerden, kuralı içeren örnekleri metinden çıkarmaları, kuralın parçalarına dikkat ederek tahtaya yazmaları ve okumaları istenir. Sonra da örneklerden kuralı çıkarmaları için, örneklerin tamamı öğrencilerle tartışılır. Bu da, kuralın tamamı kendileri tarafından oluşturulması için onlara yönlendirici sorular sorularak yapılır.

5. **Uygulama:** Öğrencilerden, okunan kuralı işletmeleri istenir. Bu da, öğrencilerin sözlü veya yazılı bir şekilde cümle oluşturmaları ile olur.

Kaynaklar

İbn Haldun, Abdurrahman, *Mukaddime*, (Cezayir: ed-Dâru't-tunusiyeli'n-neşr/el-Muessetü'l-vataniyyeli'l-kitab, 1984)

Medkûr, Ali Ahmet, *Turukutedrisi'l-luğa'l-Arabiyye*, (Amman:Dâru'l-meysere'li'n-neşri ve't-tavzi', 1430 h., 2010 m.)

_____, *Tedrisufunûni'l-luğa'l-Arabiyye*, (Kahire:Dâru'l-fikri'l-Arabi, 2000)

İsmail, Zekeriya, *Turukutedrisi'l-luğa'l-arabiyye*, (eş-Şatibi: Dâru'l-ma'rifiyye'l-câmiyye, şari' kanalı's-suveys, 2005)

es-Samûk, Sa'dûn Mahmut es-Samûk, *Menâbicu'l-luğa'l-Arabiyye ve turukutedrisihâ*, (Amman: Dâruvâilli'n-neşr, 2005)

Fadlallâh, Muhammed Receb, *el-İtticâhâtut-terbeviyye'l-muasira fi tedrisi'l-luğa'l-Arabiyye*, (yy.,Dâruâlemi'l-kutub, 1998)

ed-Dilîmî, Taha Ali Hüseyin ve ed-Dilîmî, Kamil Mahmut, *Esâlibu hadise fi tedrisi'l-luğa'l-Arabiyye*, (Amman: Dâruş-şurûkli'n-neşr ve tavzi', 2004)

Zafer, Muhammed İsmail ve el-Hammâdi, Yusuf, *et-Tedrisufi'l-luğa'l-Arabiyye*, (Riyad: Dâru'l-mirrih, 1974)

ed-Dilîmî, Taha Ali Hüseyin ve el-Vailî, su'ad Abdülkerim, *İtticâhâtunhadise fi tedrisi'l-luğa'l-Arabiyye*, (yy.,Âlemu'l-kutubi'l-hadise, 1429 h.-2009 m.)

"*Hemzetuvaslin*", "Mecelletu't-terbiye ve't-tekvîn, vizaretu't-terbiye'l-vataniyye" Cezayir, özel sayı, (1991)

Derin Yapı, İslâm-Türk Felsefe-Bilim Tarihinin Kavram Çerçevesi

İhsan FAZLIOĞLU, Papersense yay. 2015, 283 s.
Yakup ÖZKAN*

İslâm felsefe-bilimindeki çeşitliliğin, bu çeşitliliği oluşturan okulların düşüncelerinin ve bu okulların birbirleri ile olan ilişkilerinin doğru ve ayrıntılı bir tarih bilgisine henüz sahip olmadığımızı söyleyebiliriz. Buna bağlı olarak İslam felsefe-bilim tarihindeki terimlerin, kavramların ve yargıların dönüşümleri ile sürekliliklerinin ne olduğu konusunda yeterince tarihsel verilere ve bunların çözümlenmelerine sahip olmadığımız da kabul edilebilir. Dolayısıyla *İslâm düşünce-felsefe-bilim* tarihindeki *olan-ortadan kalkan-dönüşen-devam edenin* doğru ve ayrıntılı bilgisi konusunda henüz başlangıç aşamasında olduğumuz söylenebilir. Bu yazıda burada sözünü ettiğimiz konularda araştırmalar ya-

* Arş. Gör. Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Bölümü

pan bir yazarın elinden çıkan bir eseri tanıtaçağız. Söz konusu eserin ve *Kayıp Halka (İslam-Türk Felsefe-Bilim Tarihinin Anlam Küresi)*, *Akıllı Türk Makul Tarih*, *Soruların Peşinde*, *Sözün Eşiğinde*, *Kendini Aramak*, *Kendini Bulmak* isimlerindeki kitapların da yazarı olan İhsan Fazlıoğlu'nu daha çok *Osmanlı felsefe-bilim* üzerine olan araştırmalarından tanıyoruz.

Tanıtımımıza konu olan çalışma, *İbn Sinâ sonrası İslâm felsefe-bilim tarihindeki* terimlerin, kavramların ve yargıların dönüşümleri ile sürekliliklerini matematiksel nesnelerin ontolojisi, matematiksel bilginin doğaya ilişkin meşruiyeti ve astronomi alanında kullanılan matematik modellerin ontolojik statüsü ve epistemolojik değerleri konusundaki tartışmalar bağlamında inceleyen bir araştırmadır.

Eser bir takdim ve değişik zamanlarda kaleme alınan beş makaleden oluşur. Kısa olan takdim yazısında araştırmada incelenen ve tartışılan tezler ortaya konur. Burada makalelerin konularını kısaca belirttikten sonra, takdim yazısında sunulan tezlerin özetlerini ve beş makaledeki içeriğin göreliliği olarak daha ayrıntılı bir özetini vermeye çalışacağız.

Kitabın en hacimli olan birinci makalesi, *Osmanlı Felsefe-Bilim Dünyasının Arka Planı: Semerkant Matematik-Astronomi Okulu* başlığını taşır. Bu başlık altında birinci bölüm *Semerkant Matematik-Astronomi Okulu* olarak, ikinci bölüm ise *Kadızzâde'nin Talebesi Olarak Fethullah Şirvani* şeklinde belirlenir. Söz konusu makalenin birinci bölümünde, Osmanlı felsefe-bilim dizgesinin önemli bir ayağı olan *Semerkant Matematik-Astronomi Okulu'nun* kavram çerçevesi, maddî ortamı ile tarihsel bağlamı içinde tasvir edilir. Ayrıca burada bu kavram çerçevesini kuran veya oluşturan filozof-bilim adamlarının zihniyetleri çözümlenir ve bu zihniyetin Osmanlı ülkesine kimler tarafından ve hangi yollar kullanılarak aktarıldığı incelenir. Birinci makalenin ikinci bölümünde ise Semerkant Matematik-Astronomi Okulu'nun önemli bir üyesi olan Fethullah Şirvani'nin, bir ders tasviri ile hocası Kadızzâde'den aldığı icâzetnâmenin tenkitli metnine, çevirisine ve bir değerlendirmesine yer verilir (s. 17-116).

Eserin ikinci makalesi, *Hakikat İle İtibar: Dış Dünya'nın Bilgisinin Doğası Üzerine-XV. Yüzyıl Doğa Felsefesi Ve Matematik Açısından Bir İnceleme* olarak belirlenir. Bu makalede konu, doğa bilimleri-matematik ilişkisi üzerinden işlenir (117-174).

Kitabın üçüncü makalesi *Seyyid Şerîf'in Nefsu'l-Emr Nazariyesi ve Matematik Bilimlere Uygulanması: Şerhu'l-Mevâkıf Örneği* ismini taşır. Burada, *nefsu'l-emr* kavramının ortaya çıkış koşulları ile gelişim süreci, ana çizgileriyle tasvir edilir. Bu tasvir, Adududdin İcî'nin (ö. 1355), *el-Mevâkıf fi 'ilmi'l-keîâm* adlı eseri ve bu eser üzerine bir şerh olan *Şerhu'l-Mevâkıf* üzerinden yürütülür (175-218).

Eserin dördüncü makalesi, *Faâl Akıl Ölünce!: XIII. Yüzyıl Felsefe-Bilim Tarihinde Hakiki İle Zâhiri İlişkisinin Yeniden Yorumlanması* başlığını taşır. Bu başlık altında İslâm medeniyetinde, tarihsel süreç içerisinde duyulurun (*mahsûs*) algılanması (*idrâkinde*) ile olan ya da ortaya çıkan yeniliklerin, yavaş yavaş felsefî düşünceleri nasıl etkilediği ve nasıl dönüştürdüğü ele alınır. Önceki üç makalede olduğu gibi bu makalede de Arapça metinlerin çevirisine yer verilir (219-255).

Beşinci makale önceki makalelere göre daha kısa bir metin olarak *İslâm Medeniyetine İlişkin Bir Kavram Okuması: 'İlmu'd-Dünyâ ve 'İlmu'd-Dîn* biçimindeki başlıkla yer alır (257-271).

Eserdeki makalelerin isimlerine ve içeriklerine ilişkin bu genel sunumdan sonra görece olarak daha ayrıntılı bir özete geçebiliriz. Bunun öncesinde eserin takdim yazısındaki tezleri kısaca şöyle verebiliriz. Fazlıoğlu'na göre *İslâm-Türk felsefe-bilim tarihinde* ortaya çıkmış *Kelâmî, Meşşâî, İşrâkî* ve *İrfânî* okulların kendilerini *uygunluk, tutarlılık, uyumluluk* ve *eleştirel dayanıklılık* açısından sürekli *yeniden yapılandırma* ve *biçimlendirme* içinde tuttukları söylenebilir. Bu tutuş, tarihsel süreç içinde *İslâm felsefe-bilim tarihinin* derin yapısında dikkate değer dönüşümlerin ve yeniliklerin ortaya çıkmasının en önemli nedeni olmuştur. Ona göre söz konusu dönüşümler ve yenilikler terimlerin, kavramların ve yargıların *dönüşümleri* ile *süreklilikleri* üzerinden okunabilir. Yazara göre değişim ve oluşumlar sonucunda, İslâm-Türk felsefe-bilim tarihinde klasik doktriner felsefe-bilim anlayışının derin-yapısının dönüştürülerek perspektif felsefe-bilim anlayışına geçildiği söylenebilir (s. 14).

Birinci makalenin girişinde yazar, belirtir ki bir medeniyette üretilmiş felsefe-bilim dizgesinin içerisinde hayat bulduğu zihniyeti kavramak, o dizgenin üretildiği bağlamı hem maddî hem de zihinsel koşullar açısından bilmeye bağlıdır. Yine yazar, ifade eder ki farklı siyasî hâkimiyetlerin görü-

nüşte parçaladığı İslâm coğrafyasının derinliklerinde akan anlam dünyası ve ilmî aynılık İslâm medeniyetinde ortaya çıkan felsefe-bilim dizgesinin çerçevesini bir arada tutmuş ve tarihsel sürekliliği sağlamıştır. Bu doğrultuda Fazlıoğlu, Osmanlı felsefe-bilim dizgesinin, İslâm coğrafyasının bütün renkleri ile bir bileşimi olduğunu söyler (15-16).

Birinci makalenin birinci bölümünde sekiz ana başlık ele alınır. Bunlar, *Giriş: Siyasî Arka Plan, Herat ile Semerkant: Farklı İki Dünya, Riyâzî Hikmetin Dergâhı: Semerkant Uluğ Bey Medresesi, Riyâzî Hikmetin Mabe-di: Semerkant Rasathanesi, Uluğ Bey'e Eşlik Edenler, Riyâzî İlimler: Kişiler ve Eserler, Timurluların Etkisi: Sükûnete Yolculuk, Çerçeveyi İnşa Eden Üç Adam: Taftazânî, Kadızâde ve Seyyid Şerif* olarak ifade edilebilir (s. 17-62).

Fazlıoğlu'na göre, dedesi Timur'un başkenti olan Semerkant'ı kendine merkez seçen Uluğ Bey (1394-1449), Semerkant'ta ta'limî-riyâzî (*matematiksel*) bilimleri öne çıkartmıştır (s.21). Ona göre bu durum, başta tarihsel ortam olmak üzere diğer pek çok neden yanında, bizzat Uluğ Bey'in bireysel yönelimi, ilmî-felsefî kaygısı ve bakış açısıyla ilgilidir (s. 21-24). Yine bu bölümde *Semerkant Uluğ Bey Medresesi* ile ilgili olarak yazar belirtir ki o, yalnızca İslâm medeniyetinde değil, bütün bir felsefe-bilim tarihinde önemli bir yeri olan medresedir (s. 27). Yazar, Semerkant Medresesi'nde ders veren müderrislerin, kendisi de bir müderris olan Uluğ Bey tarafından imtihan edildiğini, başarılı olanların öğretim kadrosuna katıldığını belirtir. O, medresenin baş-müderrisi olarak ise Uluğ Bey'in de hocası olan Kadızâde'yi zikreder (s. 28).

Gökyüzünün Resmi: Zîc-i Uluğ Bey başlığı altında Fazlıoğlu, *Zîc-i Uluğ Bey* adlı eserden söz eder. Ona göre Semerkant Matematik-Astronomi Okulu'nun ortak ürünü olan ve hem Semerkant Rasathanesi'ndeki gözlemlerden hem de medresedeki nazarî tartışmalardan hareketle hazırlanan *Zîc-i Uluğ Bey* felsefe-bilim tarihinin en önemli eserlerinden biridir. Yazara göre *Zîc'e*, başta Uluğ Bey olmak üzere hem medresede hem de rasathane-de çalışan birçok âlimin katkısı vardır. Bununla birlikte yazar, Uluğ Bey'in esere yazdığı mukaddimede üç kişinin adını zikrettiğini belirtir. Bunlar, Cemşîd Kâşî, Kadızâde ve Uluğ Bey'in "*faziletli oğlum ve sırdaşım*" dediği Ali Kuşçu'dur (36-37). Fazlıoğlu'na göre başta *Zîc-i Uluğ Bey* olmak üzere Cemşîd Kâşî, Kadızâde, Seyyid Münecim, Ali Kuşçu, Fethullah Şirvanî

ve Abdulalî Bircendî gibi isimlerin kaleme aldıkları matematik ve astronomi ürünleri bütün bir İslâm coğrafyası ile Avrupa, Hint ve Çin Bölgelerinde etkili olmuştur (s. 45).

İkinci makalede doğa bilimleri ile matematiksel bilimlerin ilişkisi konusunda İbn Sînâ sonrasında olan tartışmalar ve dönüşümler metinler üzerinden gösterilmeye çalışılır. Başka bir ifadeyle söz konusu sürecin, İbn Sînâ sistemi ile ilişkisi çerçevesinde nasıl başladığı, nasıl geliştiği ve nereye evrildiği metinler üzerinden incelenmeye çalışılır. Fazlıoğlu, öncelikle sürecin kaynağına ilişkin tezini ifade eder. Onun ifadelerinden anlaşıldığına göre matematiksel ispata daha çok önem veren *Kindî*, *Sâbit b. Kurre*, *Kühî*, *Halilî* ve *Harizmî* gibi düşünürler dışarıda tutulur ve ağırlıktaki gelenek açısından düşünülür ise İslâm düşünce geleneğinde İbn Sînâ öncesi ve İbn Sînâ'nın sisteminde matematiksel nesnelere doğası ile matematiksel ispat, mantıksal ispat ile karşılaştırıldığında ikincil konuma sahiptir. Fazlıoğlu'na göre bu durum, İbn Sînâ sonrasında matematiksel nesnelere doğası ile matematiksel ispatın statüsünün sürekli ele alınmasına ve doğaya ilişkin matematiksel bilginin meşrûyetinin sık sık tartışılmasına ve matematiksel bilimlerin konumlarını yükselten dönüşümlere ve yeni bakış açlarına neden olmuştur (s. 117-118).

Yukarıda tasvir edilen sürecin, gerçekliğin kavranışının değişimine paralel olarak evrildiğini ve faâl akılla ilişkili, özsel ve tümel kesin bilgi idealine dayanan bir bilim anlayışından, insanın bilişsel yapısı ile kullandığı teorik dil ve gözlem âletlerinin imkânlarıyla sınırlı, mukayyet, yani ihtimaliyet içeren bilgi anlayışına dönüştüğünü belirten Fazlıoğlu'na göre bilgi anlayışındaki bu dönüşüm, beşerî bilginin kurucu parçalarının yeniden ele alınmasını zorunlu kılmış, dolayısıyla da gerçeklikten gelen unsur (*hakikat*) ile insanın akılsal ve zihinsel yapısının kattığı unsur (*i'tibar*) ayrıntılı bir biçimde çözümlenmiştir (s. 118-119).

Üçüncü makalede *nefsu'l-emr* kavramının ortaya çıkış koşulları ile anlamının gelişim süreci, ana çizgileri ile tasvir edilir. Burada Seyyid Şerîf Cürçânî'nin (ö. 1413) Mevâkıf'a yazdığı Şerh'te *İcî*'nin her bir düşüncesine, *nefsu'l-emr* kavramı etrafında çizdiği nazarî çerçeveye bağlı kalarak, getirdiği yorum ve eleştiriler üzerinde durulur. Bu çalışma Arapça metinlerin yazma nüshalarına dayalı olarak yapılır. Bu metinlerdeki ana tartışma ma-

tematik nesnelere varlıkbilimsel durumları ve epistemolojik değerleri üzerine yoğunlaşır. Fazlıoğlu'na göre bu konuları gündeme getiren düşünürler, gönderme ya da alıntı yaparak düşüncelerini Seyyid Şerif'in cümleleri ile desteklemeye çalışmışlardır (s. 175-178).

Dördüncü makalede, *Faâl Akıl Ölüncel: XIII. Yüzyıl Felsefe-Bilim Tarihinde Hakiki İle Zâhiri İlişkisinin Yeniden Yorumlanması* başlığı altında yazar, iddiasını şöyle formüle eder. Türkiye'de, İslâm felsefe-bilim tarihi çalışmaları, büyük oranda, ait oldukları tarihî bağlamın gerçeklik küreleri dikkate alınmadan yapılan, dolayısıyla mısâdâkı belli olmayan cümleler üzerinden yürütülür. Fazlıoğlu'na göre bu tür çalışmalar, lafzî düzeyde anlam ifade etse de anlam düzeyinde bize pek bir şey söylemezler. Çünkü ona göre bilim felsefesi açısından bakıldığında felsefe, ikinci dereceden bir düşüncedir; bir yorumlama tarzıdır. Başka bir ifadeyle felsefe önce gelen olarak birinci dereceden bir düşünceyi, yani çağdaş adıyla bilimsel çalışmaları yorumlar. Fazlıoğlu burada bilim ile felsefe arasındaki ayrımı şöyle ifade eder. Düşünce için öncelikle mahsûsün/duyulurun ma'küle/akılsala çevrilmesi bilim, daha sonra da bu akılsalın tahkiki felsefedir. Yazar bu yazıda İslâm medeniyetinde, tarihsel süreç içerisinde duyulurun algılanması ile ortaya çıkan yeniliklerin, yavaş yavaş felsefî düşünceleri nasıl etkilediği ve nasıl dönüştürdüğü, bunun sonrasında ne gibi bir sonucun oluştuğu ve tüm bunların, XIII. yüzyılda, farklı düşünce okullarının kendilerini yeniden konumlandırmalarında nasıl etkili olduğu üzerinde durur (s. 219-220). Özetle bu yazıda İbn Sînâ dizgesinin kendisinden sonra *kozmoji-astronomi* ve *optik* konusunda ortaya çıkan bugünkü anlamıyla bilimsel gelişmeler ve yenilikler etrafında nasıl sorgulandığı-eleştirildiği, nasıl dönüştürüldüğü ve tüm bunların ne gibi sonuçlara yol açtığı üzerinde durulur.

Kitabın son makalesi *Medeniyetine İlişkin Bir Kavram Okuması: 'İlmü'd-Dünyâ ve 'İlmü'd-Dîn* adında olup Şakir Kocabaş'ın "İslâm ve Bilim" ile "İslâmî Epistemoloji Üzerine" adlı iki makalesinin eleştirisini yapar.

Sonuç olarak bu kitap, İbn Sînâ dizgesinin *kozmoji-astronomi* ve *optik* alanlarındaki yeniliklere bağlı olarak *uygunluk*, *eleştirel dayanıklılık*, *tutarlılık* ve *uyumluluk* açılarından nasıl sorgulandığını ve bunun sonucunda İslâm felsefe bilim tarihinde ne gibi dönüşümlerin ve yeniliklerin ortaya çıktığını düşünürler ve eserleri üzerinden tasvir etmeye çalışır. İslâm felsefe-bilim

tarihindeki dönüşümleri ve süreklilikleri bizzat düşünürler ve eserleri üzerinden maddî ve zihinsel tarihi bağlamları da dikkate alarak göstermeye çalışması bu incelemenin araştırmalar için örnek olma özelliğini kuvvetlendirdiğini ve dolayısıyla da değerini artırdığını söyleyebiliriz. Ama diğer yandan belirtebiliriz ki İbn Sînâ dizgesinin en önemli kavramlarının ayrınıltılı bir çözümlemesi henüz bulunmadığı için İbn Sînâ dizgesi ile ilgili yargıların yeniden ele alınmaya muhtaç olduklarını ifade edebiliriz.

Dinsel Hareketler ve Sosyal Refah (Mısır, İsrail, İtalya ve Abd)

Nancy J. DAVIS & Robert V. ROBINSON
Çeviri : Hasan ŞEN & Balım Sultan YETGİN,
İletişim yayınları, ss.304

Ahmet AKTAŞ*

Toplumları din ekseninde şekillendirmek isteyen dört farklı dinsel hareketin (Mısır'da Müslüman Kardeşler, İsrail'de Sefarad Tevrat Muhafızları (Şas), İtalya'da Communione e Liberazione ve Amerika Birleşik Devletleri'ndeki Kurtuluş Ordusu) ortaya çıkışları, gelişmelerinin öyküleri, örgütlenme biçimleri, alternatif toplum modeli oluşturmak adına kurdukları kurum ve kuruluşlarla devletin etrafından nasıl dolandıklarının ele alındığı önemli bir çalışma.

* Arş. Gör, Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Günümüz dinsel açıdan Ortodoks yaklaşıma sahip olan Hıristiyanların, Yahudilerin ve Müslümanların sosyo-ekonomik ve kültürel amaçları olan dinci hareketleri, sekülerleştiklerine inandıkları toplumlarda kendi inanç stratejilerini yerleştirme konusunda ortak özellikler arz etmektedir. Son zamanlarda akademik çalışmalar, medya ve politik yorumlarda, 11 Eylül saldırısının da etkisiyle bu hareketler sadece terörizm odaklı betimlenirken, bu hareketlerin sosyal hayata katkıları göz ardı edilmiştir. Kitapta bu dinsel Ortodoks hareketlerin, devletin kurumlarına alternatif olacak dini, kültürel ve ekonomik kurumlar kurarak “*Devleti etrafından dolanmak*” şeklinde adlandırılan, sivil toplumu nasıl ele geçirdikleri anlatılmaktadır.

Kitabın temel sorusu şudur: “*Sosyal hareket teori ve araştırmalara göre modern toplumlarda dinsel açıdan Ortodoks hareketlerin, birden fazla cephede yer alan kapsamlı ve çok maddeli gündemleri ve katı ideolojilere (ahlaki kesinlik) sahip, uzlaşmaya isteksiz olmaları bu hareketlerin başarılı olmaları önünde ciddi birer engelken nasıl oluyor da bu dinsel hareketler varlıklarını sürdürüyorlar?*”

Kitap giriş ve 5 bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde çalışmanın nasıl yürütüldüğü ve ele alınma grupların çalışmaya konu edilmesindeki sebepler anlatılmaktadır.

Devletle, Devletin Etrafından Dolanarak Mücadele Etmek diye adlandırılan birinci bölümde, çalışmanın sağlıklı bir zemine oturması ve dinsel hareketlerin doğası, toplumları kendi amaçları doğrultusunda şekillendirirken karşılaştıkları sorunlar ve bu hareketlerin dini ön plana çıkartırken benimsedikleri stratejinin kavranması için gerekli teorik zemin hazırlıyor.

İkinci bölümde İslam dünyasında en önemli İslamcı Hareketi ve bütün İslamcı hareketlerin ana örgütü olarak kabul edilen İhvan-ı Müslimin (Müslüman Kardeşler) örgütü ele alınmıştır. Müslüman kardeşlerin devletin etrafından dolanma çabaları bağlamında dini, kültürel ve ekonomik kurumları nasıl inşa ettikleri, 1930-1948 yılları arasında uygun zamanlarda Mısır toplumunun ihvan tarafından kademeli olarak nasıl İslamileştirdiği işlenmiştir. Ayrıca, harekete üye kazandırma sistemi, bölgedeki bağımsızlık mücadelelerine düzenledikleri gösterilerle verdikleri destek, Nasır yıllarındaki bölünme ve İhvan’ın parlamentoya girişi süreçleri işlenmiştir. Müslüman Kardeşler, yukarıda kitabın temel sorusu bağlamında düşünüldüğün-

de nasıl oldu da Mısır hükümetlerinin uyguladığı şiddet politikası ve örgütü iki kez dağıtmasına rağmen bu günlere gelebildi? Yazarlar, İhvanın bu başarısını, Mısır devletine alternatif dini, kültürel ve ekonomik kurumların reformist inşasına bağlamaktadır.

Üçüncü bölümde 1983 yılında Haham Ovadya Yosef tarafından İsrail'de Mızrahi Yahudilerin aşırı Ortodoks hareketi olarak kurulan Sefarad Tevrat Muhafızları (Şas) örgütü ele alınmıştır. Şas'ın temel amacı Musevi şeriatının İsrail devletindeki yegâne kanun haline getirmektir. Hareket bu amacını gerçekleştirirken kullandığı yöntemler, halka sunduğu hizmet alanları, üye kazanma konuları tanıtılmıştır. Devletin arkasından dolanmak için devlete sızmaya çalışmışlar ve kuruluşundan bu güne İsrail parlamentosunda farklı partilerle koalisyon kurmuşlardır. Şas, koalisyon hükümetlerinde yer alırken devletin zayıf kaldığı alanlarda halka alternatif hizmetler sunabileceği kurumlar inşa etmek için stratejik bakanlıklar talep etmiş bu bakanlıklar üzerinde mensuplarına hizmet götürmüştür. *Devletin arkasından dolanmak* için devletin imkânlarını kullanan Şas, bu şekilde geniş bir taban kazanmış ve kuruluşundan bu zamana kadar sosyal hareket teorilerinin aksine bu kurumlar sayesinde varlığını sürdürmüştür. Ancak bekleneceği şekilde, devlet kaynaklarının kullanılması gruba yönelik eleştirilerin hedef haline gelmesine neden olmaktadır.

Dördüncü bölümde, İtalya'da Kilisenin ve Papa'nın daha önemli roller üstlenmesi için çabalayan Katolik, gelenekçi hareket Comunion e Liberazione (CL) ele alınmıştır. İhvan ve Şas'ın ortaya çıktığı toplumlarda nispeten refah düzeyinin düşük olmasına rağmen CL'nin refah seviyesi yüksek olan İtalya'da ortaya çıkması, alternatif kurumlar aracılığıyla devletin etrafından dolanma stratejisi için düşük refah seviyesinin bir ön koşul olmadığı anlaşılmaktadır.

Bu bölümde paralel Hıristiyan bir toplumun temellerini atmak için CL'nin topluma sunduğu hizmetler, hareketin yükseliş ve çöküşü, siyasete katılım, üyelik sağlama konuları ele alınmıştır. Burada dikkatlere sunulan önemli hususlardan biri de hareketin Kilise tarafından takdir edilmesi ve hareketin her yıl halklar arası dostluk buluşması adında organizasyonlar düzenlemesidir.

Beşinci bölümde, ABD'de ismini sekülerizm ve modernlikle mücadele-

nin bir cephesi olarak görmesinden alan Kurtuluş Ordusu ele alınmıştır. Bu hareketin diğerlerinden farklı yönü teolojik veya kültürel gündemlerinden ziyade ekonomik misyonuyla tanınmasıdır. Amaçları genel olarak politik olmakla beraber politika ile doğrudan ilişkisi, devleti Hıristiyan doğrultu olarak gördükleri yönde ilerletmek adına lobi faaliyetleri yürütmektir. Hareket, geniş temelli dini kurumlar inşa etme çabalarını İsa Mesih'in ikinci gelişinin yolunu açacak kritik derecede önemli teolojik amaç olarak kabul eder. Bu bölümde Kurtuluş Ordusunun faaliyetleri, cemaatçi yapısı, üyelerin kazandırılması, tarihsel süreç içerisinde yaşadığı yükselme ve düşüşler, İsa Mesih'in gelişini hızlandırmak ve toplumu ona hazırlamak için sundukları sosyal, ekonomik dini ve kültürel hizmetler ele alınmıştır.

Sonuç olarak, dört farklı dini gelenek ve toplumdaki dört farklı dini grubun incelendiği çalışmada, bu hareketlin ihmâl edilen ya da görmezden gelinen yönleri olan yardımlaşma, dayanışma ve sosyal refaha katkıları sunulmuştur. Bu dinsel hareketlerin, sosyal hareket teorilerinin öngörülerinin aksine varlıklarını sürdürmelerinin altında yatan temel etkenin hareketlerin bu özelliği olduğu belirtilmektedir.

Çalışma, Türkiye'de sıklıkla tartışılan dini hareketleri, onların dini, sosyal, ekonomik, kültürel, siyasi faaliyetlerini anlama konusunda sosyologlara yeni pencereler açmaktadır. Bu grupların benzer tebliğ yöntemleri, uluslararası hedeflere sahip olmaları ve çalışma yürüttükleri toplumlarda bunlara yapılan benzer eleştiriler dikkat çekicidir.

SIIRT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ YAYIN İLKELERİ

1. Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli bir dergidir. Yılda iki kez yayınlanır.
2. Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde, telif ve tercüme makale, araştırma notu, makale ve kitap değerlendirmesi, bilimsel toplantı değerlendirmesi, edisyon kritik tarzındaki çalışmalar yayınlanır.
3. Dergi'nin yayın dili Türkçe olmakla birlikte diğer dillerde de çalışmalar yayınlanabilir.
4. Tercümelere ayrılan yer, derginin toplam sayfa sayısının 1/2'sini geçemez. Orijinal metnin telif hakkını elinde bulunduran kişi veya kurumdan tercüme ve yayın için izin alınmış olması gerekir. İzni olmayan tercüme değerlendirmeye alınmaz.
5. SİÜİF Dergisi'nde aynı yazara ait birden fazla araştırma makalesi yayınlanmaz. Diğer bölümlerde yer alabilecek aynı yazara ait birden fazla yazının yayınlanması mümkündür ve bu hususta Yayın Kurulu'nun kararı geçerlidir.
6. Dergi'ye gönderilen yazılar başka bir yerde yayınlanmamış ya da yayınlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
7. Yayınlanması talebiyle SİÜİF Dergisi'ne gönderilen makalelerin yayın hakkı SİÜİF Dergisi'ne aittir.
8. Teslim edilen makalelerin yayına kabulüne yönelik değerlendirmelerde şu kriterler dikkate alınır:
 - a. Çalışmanın bilimsel ve özgün olması; alana katkıda bulunması
 - b. Çalışmanın, ele aldığı konunun temel kaynaklarına dayanması
 - c. Konu ile ilgili daha önce yapılmış çalışmaların taranmış olması
 - d. Çalışmada kullanılan dil ve üslubun akademik teamüllere uygun olması
 - e. Alanla ilgili terminolojinin yerinde ve doğru kullanılması
 - f. Makalenin amaç ve içeriğine bağlı olarak, makalede bir tez ve bu tezi destekleyen argümanların olması